

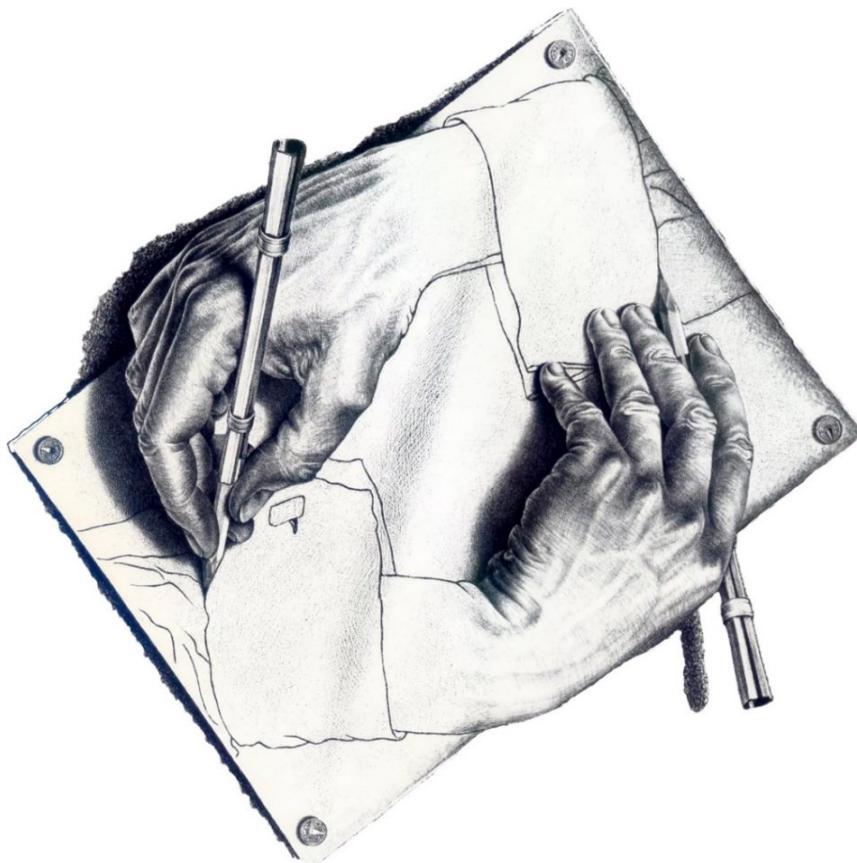
Владимирский государственный университет

СВЕЧА

**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО
РОССИЙСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ:
ТЕРМИНЫ И БАЗОВЫЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ
ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОСТИ**

Сборник научных докладов

Том 41



Владимир 2025

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

СВЕЧА

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ: ТЕРМИНЫ И БАЗОВЫЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОСТИ

Сборник научных докладов

Том 41

Электронное издание



Владимир 2025

ISBN 978-5-9984-2300-0
© Коллектив авторов, 2025

УДК 2
ББК 86.2

Редакционная коллегия:

- Н. М. Маркова** кандидат философских наук, доцент, ВлГУ
(ответственный редактор)
- Е. И. Аринин** доктор философских наук, профессор, ВлГУ
(член редколлегии)
- О. В. Гарькина** ассистент кафедры философии и религиоведения, ВлГУ
(член редколлегии)

Издаётся по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Актуальные проблемы современного российского религиоведения: термины и базовые концептуализации феномена религиозности [Электронный ресурс] : сб. науч. докл. / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2025. – Т. 41. – 155 с. – (Серия «Свеча»). – ISBN 978-5-9984-2300-0. – Электрон. дан. (1,86 Мб). – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM). – Систем. требования: Intel от 1,3 ГГц ; Windows XP/7/8/10 ; Adobe Reader ; дисковод CD-ROM. – Загл. с титул. экрана.

В сборник включены материалы всероссийской научной конференции «Актуальные проблемы современного российского религиоведения: термины и базовые концептуализации феномена религиозности», организованной кафедрой философии и религиоведения (Владимир, ВлГУ, 12.11.2025) при поддержке грантов РНФ № 24-28-01105 и № 25-28-01204. Доклады содержат результаты научных исследований проблем понимания религии и религиозности специалистами по философии, филологии, истории, социологии, психологии, культурологии и ряду других наук.

Издание представляет интерес для преподавателей, аспирантов и студентов вузов, а также специалистов, работающих в указанных областях.

СОДЕРЖАНИЕ

СЕКЦИЯ «РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФЕНОМЕНА «КОМПЛАЕНС»: ПЕРСПЕКТИВЫ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ»

(При поддержке Российского научного фонда № 24-28-01105)

Маркова Н. М., Аринин Е. И., Петросян Д. И., Волчкова О. О.	
«КОМПЛАЕНС» (СОГЛАСИЕ) ПЕРСПЕКТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ ФЕНОМЕНА «ИСЛАМ»: МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СТУДЕНЧЕСКОЙ СРЕДЕ (НА МАТЕРИАЛАХ 2025 ГОДА)	6
Маркова Н. М., Аринин Е. И., Петросян Д. И., Голенко В. В.	
«КОМПЛАЕНС» ПЕРСПЕКТИВНЫХ ОБРАЗОВ ФЕНОМЕНА «ПРАВОСЛАВИЕ»: В СТУДЕНЧЕСКОЙ СРЕДЕ (НА МАТЕРИАЛАХ 2025 ГОДА)	15
Кузнецова Л. Э.	
МЕТОДЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МЕТАНАУЧНОГО ТЕРМИНА «КОМПЛАЕНС»	23
Кильдяшова Т. А., Перхина Е. М., Сибирцева Ю. А.	
КОМПЛАЕНС И ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ: СОВРЕМЕННОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО ГОРОДА АРХАНГЕЛЬСКА	29
Матушанская Ю. Г., Ахметзянов А. А.	
ПРИНЦИПЫ СОВРЕМЕННОЙ ГОМИЛЕТИКИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	37
Миронов К. С., Паняшин А. А.	
АСКЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ В ПРАВОСЛАВИИ И ЕГО ВОСПРИЯТИЕ СОВРЕМЕННОЙ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖЬЮ	44
Семенов И. А.	
РОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В УКРЕПЛЕНИИ ИНСТИТУТА СЕМЬИ В МЕСТАХ ЛИШЕНИЯ СВОБОДЫ: КОМПЛАЕНС ДУХОВНОГО ВОСПИТАНИЯ	48

**СЕКЦИЯ «ПОНЯТИЙНЫЙ АППАРАТ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ:
КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПРАКТИК ДИСТАНЦИРОВАНИЯ
РЕЛИГИОННИМОВ ДЛЯ «НОРМАТИВНОГО»,
«МАРГИНАЛЬНОГО» И «ДЕВИАНТНОГО»**

(При поддержке Российского научного фонда № 25-28-01204)

Аринин Е. И., Волкова В. Е.

**«НЕЗРИМОЕ» И КОГНИТИВНЫЕ МЕДИАТОРЫ
РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА: ПОДХОДЫ К ИНТЕРПРЕТАЦИИ
АФРИКАНСКИХ МАСОК NDOMO НАРОДА БАМАНА
В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПЦИЙ АНТРОПОМОРФИЗМА
И ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ ГОРДОНА ОЛПОРТА 52**

Аринин Е. И., Гусев Е. А.

**МАРКИРОВАНИЕ НЕВИДИМИЗИРОВАННОГО:
ОСОБЕННОСТИ СТОИЦИЗМА И ХРИСТИАНСТВА
В ЛИТЕРАТУРЕ..... 56**

Фролов М. О.

**ФЕНОМЕН «СОЦИАЛЬНОЙ НЕВИДИМОСТИ»
И «НЕВИДИМИЗАЦИИ»..... 63**

Ворохобов А. В.

**РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ
КОНСТАНТА: СЕКУЛЯРНЫЙ ПОДХОД 69**

Рожков А. В., Аринин Е. И.

**ВЛИЯНИЕ МИФОЛОГИЗАЦИИ МОРСКОГО НАСЛЕДИЯ
НА ЕГО СОХРАНЕНИЕ: РЕЛИГИОЗНЫЕ, ИСТОРИЧЕСКИЕ
И КУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ 72**

Абдуллаева С. Ш.

**ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ИНТЕРПРЕТАЦИИ
С ЛИТЕРАТУРНОГО АРАБСКОГО ЯЗЫКА СЛОВ «АЛЛАХ»
И «ДЖИХАД» НА ОСНОВЕ КОРАНА 79**

Гарькина О. В.

**СОЦИАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ СЕМАНТИКИ
СЛОВА «ВОЛХВ» В РУССКОЯЗЫЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
XI – XIII ВВ. 85**

**СЕКЦИЯ «МНОГООБРАЗИЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ В РЕГИОНАХ»**

Петев Н. И., Волков Р. П.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ГУМАНИЗМЕ В ИУДАИЗМЕ 92

Дерен И. И.

**РОЛЬ ПРАВОСЛАВНЫХ ТРУДОВ С. И. ФУДЕЛЯ
В ПРЕПОДАВАНИИ ДИСЦИПЛИНЫ «СОЦИОЛОГИЯ»
(НА ПРИМЕРЕ ВЮИ ФСИН РОССИИ) 95**

Мартиросян В. С.

ИСТОРИЯ И ЖАНРОВОСТЬ ЕЕ ПЕРЕСКАЗА 98

Назарова М. Г.

**РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСКАНИЯ СОВРЕМЕННОГО
ЧЕЛОВЕЧЕСТВА 103**

Ненашева Н. А., Лятаева М. С.

**ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА
В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНОЙ ТРАДИЦИИ 108**

Орлов А. К., Паняшин А. А.

**ВЛИЯНИЕ АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЫ
НА РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ ПРАВОСЛАВНОГО
НАСЕЛЕНИЯ В РОССИИ В ГОДЫ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ
(1918 – 1922 ГГ.) 115**

Семенова В. О., Семенов И. А.

**НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ДУХОВНОЙ ПРАКТИКИ
В МЕСТАХ ЛИШЕНИЯ СВОБОДЫ 119**

Ильин А. Н., Данилова И. Ю.

**НЕРЕЛИГИОЗНОЕ ЮРОДСТВО КАК ЭФФЕКТ
СЕКУЛЯРИЗАЦИИ 123**

Тимошук А. С.

**ЗАПАДНЫЙ КРИШНАИЗМ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ
И ЭТИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ 131**

Тимошук А. С.

**КЛИЕНТОЦЕНТРИЗМ КАК НОВАЯ НОРМАТИВНОСТЬ
В ЭТИЧЕСКОЙ И УГОЛОВНО-ИСПОЛНИТЕЛЬНОЙ
ПЕРСПЕКТИВЕ 143**

**СЕКЦИЯ «РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФЕНОМЕНА
«КОМПЛАЕНС»: ПЕРСПЕКТИВЫ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ»
(При поддержке Российского научного фонда № 24-28-01105)**

УДК 215

Маркова Н. М.,

Аринин Е. И.,

Петросян Д. И.,

Владимирский государственный университет

им. А.Г. и Н.Г. Столетовых

Волчкова О. О.

Казанский (Приволжский) федеральный университет

**«КОПЛАЕНС» (СОГЛАСИЕ) ПЕРСПЕКТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ
ФЕНОМЕНА «ИСЛАМ»: МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ
В СТУДЕНЧЕСКОЙ СРЕДЕ (НА МАТЕРИАЛАХ 2025 ГОДА)**

Аннотация: наше исследование представляет собой анализ ряда модельных образов религии, получившей в истории отечественных кириллических текстов наименование «ислам» (по материалам ресурса РАН «Национальный корпус русского языка»). Социологический опрос показал распространенность в студенческой среде 10 таких форм, только четыре из которых получили наибольшее распространение в силу согласия молодежи с их философско-религиоведческими содержательными особенностями. Целью проекта стало описание тех аспектов ислама, которые могут быть «визуализированы» в результате социологического исследования форм сохранения двух особых религиозных традиций в культурной памяти студенческой молодёжи двух регионов (Владимир и Казань).

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01105, <https://rscf.ru/projrc/24-28-01105/>

Ключевые слова: студенты, опрос, ислам, модели межконфессиональных отношений, комплаенс, модельные образы религии.

Введение:

Данный текст представляет собой один из вариантов презентации и апробации разрабатываемой коллективом исполнителей проекта прикладной модели описания уровня напряженности региональных межконфессиональных отношений, опираясь на общие подходы и эмпирические данные из истории религии, социологии религии и философского религиоведения. Исторически межконфессиональные и межрелигиозные отношения в том или ином регионе

страны можно, как представляется участникам проекта, теоретически смоделировать, опираясь на два фундаментальных концептуальных основания: антропологическую модель классиков этой науки Б. Малиновского (Bronisław Kasper Malinowski, 1884 - 1942), полагавшего магию, религию и науку не этапами исторического развития, как это полагал Дж. Фрэзер (Sir James George Frazer, 1854 - 1941), но всегда существующими аспектами отношений личности и мироздания, с одной стороны, и, с другой, на важность различения общих всем коммуникативных средств как «языков первого, второго и третьего порядков» (Я1, Я2 и Я3). Так, на понятном для многих Я1 о важности достижения согласия «своих» и «других» старались сказать как 10-часовое «Артаксерково действие» (1672), с которого началась история театра в России, так и двухминутная «Песенка про пять минут» (1956, «Карнавальная ночь», Э.Рязанов) в исполнении Л. Гурченко. На этом уровне коммуникации «лицом-к-лицу» десятки тысяч лет складывались такие формы согласия и сплочения индивидов как перформанс, танец, ритуал и пение, дополнявшиеся коллективными мифо-поэтическими повествованиями. Появление урбанистических культур приводит, согласно К. Ясперсу (Karl Theodor Jaspers, 1883 - 1969), к формированию социально-исторического феномена «Achsenzeit» («осевая эпоха»), этот термин был введен им в 1949 году («Vom Ursprung und Ziel der Geschichte» // «Смысл и назначение истории») для описания появления глобального согласия в разных частях освоенного мира и локальных культурах по поводу понимания природы личности, rationalности и Вселенной.

В таком контексте возникают специализированные рациональные модели миропонимания (формы мировоззрения), излагаемые на специальных Я2 (к примеру, в контексте данной статьи, отдельных частных наук, таких как социология религии и история религии) и универсального Я3 философии (философского религиоведения), которые, согласно эвристичному, на наш взгляд, предложению А. Н. Чанышева (1926 - 2005), можно разделить на «антропные» и «натуралистические», поскольку они выступили как «результат духовного осознания мироздания», который происходит «с точки зрения взаимоотношения таких основных частей мироздания, как природа и люди», а «мир в целом» выступает как «вопрос о взаимоотношении равноправных МЫ (Я) и ОНО (мироздание)», т.е. взаимоотношение коммуникативных образов «неумолимого» мира природы и «отзвукчивого» мира человека [5, с.7]. Все они восходят к Я3 одного из первых в мире философских произведений, получившего в разных изданиях особые наименования, к примеру, «Разговор разочарованного со своим Ба» («Спор разочарованного со своей душой» и т.п.). В таком контексте можно утверждать, что в глобальном контексте сформировались «модель Эхнатона» и «модель Кира», первая из которых социальной нормой видит унификацию представлений о «духовном» и

«незримом» (соответствующих денотаций и коннотаций) сограждан в единой «столичной» (дворцовой, элитарной) исповедальной традиции (религиозной реформы), тогда как вторая - в уважении сложившихся за тысячелетия традиционных «вернакулярных» форм мироотношения [1, с.22]. В таком общем контексте перспективными видятся ряд новых концептуальных моделей, некоторые из которых описывают перспективы достижения согласия (комплаенса) социальных и психологических феноменов, к примеру, через призму универсального дистанцирования нормативного, маргинального и девиантного как в самой отдельной личности или различных локальных культурах (социальных субкультурах), так и на глобальном уровне в целом [2, с.56-70].

История человечества знает всемирно известные трагические прецеденты: казнь Сократа за «нечестивое безбожие» (399 г. до н.э.), «охота на ведьм» (1430 - 1775), «гари двуперстников» старообрядцев (1656-1685), «резня святого Варфоломея» (1572), черносотенные погромы в Российской империи (1821-1907), зариновая атака АУМ Синрике (1995) и множество других кейсов, требующих детального анализа и конструирования соответствующих теоретических моделей. Конструктивное сотрудничество с целым рядом религиоведческих кафедр различных вузов, особенно с Казанским (Приволжским) федеральным университетом, позволило проводить такого рода концептуализации моделей межконфессиональных отношений и разработки прикладной модели описания угрозы роста уровня их напряженности в регионах, конструируемых на базе периодических социологических опросов студентов, где личное мнение отдельного индивида помещается в локальный субкультурный контекст, оцениваясь в универсальной глобальной проекции. Наши исследования сезона 2024 года фокусировались на особенностях религии, присутствующих в студенческом сознании и проблематике межконфессионального диалога [4, с.276-310]. Новый опрос 2025 года проводился с помощью онлайн анкеты, с применением стихийной выборки, при этом были опрошены 1069 человек и получены результаты, частично представленные в данном тексте и ряде новых, готовящихся к публикации, статей.

В целом можно утверждать, что опрашиваемые нами студенты проявляют высокий уровень индифферентности по отношению как к конфессиональным, так и к собственно «религиозным» в целом аспектам своего бытия, всегда. Ниже мы представим 10 типичных (собирательных) моделей (форм) понимания того, что могло в истории стоять за словом (лексемой) «ислам» и как именно современная студенческая молодежь согласна это принять (или отрицать).

1. Феномен «ислам» в «Национальном корпусе русского языка»

Современные студенты получают представление о православии от семьи, родственников, «ближнего круга» друзей (знакомых), массмедиа и различных образовательных проектов, приобщающих к нормативным с позиций государства или соответствующих субкультур формам представлений. В этом контексте хотелось бы обратить внимание на лингвистические особенности слов (лексем), используемых при анкетировании, их денотатов и коннотатов, обычно, «по умолчанию», не принимаемых во внимание. К примеру, некоторые авторы обращают внимание на то, что в базе академического филологического ресурса РАН «Национальный корпус русского языка» (далее - НКРЯ) термин «ислам» встречается, соответственно, с XVI столетия, при этом более 90 % всех таких текстов приходится только на последние 200 лет [3, с.125].

Так, на 30.10.2025 в базе НКРЯ присутствует 918 текстов и 3256 примеров с лексемой «ислам», начиная с летописи XVI века (НКРЯ, Вологодско-Пермская летопись..., 1490–1550). Не имея возможности в силу ограниченности объема данной статьи, мы оставим эту отдельную и важную работу на будущие проекты, но уже очевидно, что это слово имеет значительную историю, в ходе которой менялось как его объективное значение (денотаты), так и субъективные коннотации, поскольку в отмеченном первом примере речь идет о «царевиче Исламе», а не о мировой религии, о которой начинают размышлять только с XIX века, когда могли впервые написать про «последователей Ислама» (НКРЯ, К. Д. Цицианов. Истребление кардиналов Али-Пашою, визирём Янинским в 1812 году // «Сын отечества», 1822). С определенными оговорками мы будем рассматривать выделенный феномен в двух перспективах: (1) с позиций самого указанного религиозного сообщества и (2) с позиций современного философского религиоведения. В таком контексте, с учетом базы материалов НКРЯ и ряда других источников, представляется важным выделить 10 типологических форм представлений об «исламе», образующим два блока - исторический и массмедиийный (актуальный), которые и были представлены студентам при анкетировании.

2. Результаты опроса

Студенты знакомы с истолкованиями представлений о «спасительном» и «гибельном» образе жизни, дважды радикально трансформировавшихся в нашей стране в течение одного только XX в., когда разделительная политика на поддержание эксклюзивного господства императорской «синодальной Церкви» сменилась энтузиазмом «штурма небес», завершившимся, в свою очередь, современным конституционным признанием права каждого гражданина на свободу совести (1993), когда было утверждено, что «Российская Федерация –

светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной» (Статья 14.1).

Эта норма потребовала перехода к широкому феноменологическому пониманию религии в публичной сфере социальной жизни, периодически сталкиваясь с «вторжением сакрального» в форме, к примеру, акционизма ряда интолерантных представителей конфессиоанльных субкультур, порой приобретая в СМИ описания скандального характера, с одной стороны, и, с другой, формированием «проправославного консенсуса» в обществе. Философское религиоведение, социальная философия и философия науки предлагают сегодня новые перспективы в поисках согласия теологии и религиоведения, религии и науки. На данном этапе исследования мы впервые задали студентам сложные и не очевидные экспертные вопросы об исламе, а также о его месте в современной России. Эта задача для студентов оказалась действительно сложной, а доля затруднившихся с оценкой разных высказываний составила от 37 до 65%.

Выделены были исторически сложившиеся типологические формы утверждений, полагающих, что ислам - это:

[1]. Традиция религии откровения, которую в Аравии провозгласил Мухаммед, «печать пророков».

[2]. «Покорность», «предание себя Единому Богу» является одной из авраамических религий.

[3]. Вероучение одной из мировых религий, имеющей множество течений со своими особенностями.

[4]. Единственно истинная религия, ее надо поощрять, а остальные - запрещать.

[5]. Главная традиционная вера россиян в нескольких регионах страны, ее надо поддерживать, а остальные - ограничивать.

[6]. Как и все религии, это, по словам К.Маркса (Karl Heinrich Marx, 1818–1883), «вздох угнетённой твари», «сердце бессердечного мира», «дух бездушных порядков...» (1843, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» / «К критике гегелевской философии права. Введение»).

[7]. Как и все религии, это, по словам Остапа Бендера «копиум для народа» и опасный «дурман» (1927, «Двенадцать стульев», роман Ильи Ильфа и Евгения Петрова).

[8]. Монотеистическая религия, сосредоточенная в первую очередь вокруг Корана, который считается прямым словом Божьим, открытым Мухаммеду.

[9]. Одна из традиционных религий россиян, равноправная с другими (1993, Конституция РФ).

[10]. В России свобода совести и вероисповедания защищается Конституцией, каждый может быть верующим или неверующим, мусульманином или православным, но, согласно данным социологов, в стране сложился "проправославный" консенсус, т.е. уважительное отношение к данной традиции, что сочетается с "происламским" консенсусом в ряде регионов (блоги, медиа, интернет).

Среди тех, кто смог высказать согласие или несогласие с приведенными в анкете высказываниями господствует представление о наличии в России «проправославного консенсуса», т.е. уважительное отношение к данной традиции - 44,1 %. Данные этого консенсуса основаны на защищенной Конституцией свободе совести и вероисповедания, благодаря чему каждый может быть и признавать себя верующим или неверующим, православным или мусульманином и т.п. Данное мнение характерно как для «верующих» и «неверующих», так и для всех тех, кто сам себя отнес к «мусульманам» или «православным». В отношении ислама отмечается высокий уровень согласия с четырьмя трактовками: [3] - индекс 0,38, [10] - 0,34 и [1] - индекс 0,26, очень близкой к [8], с индексом 0,25.

Что касается ислама, то здесь мы видим явное преобладание трактовок, поддержанных студентами, над теми, с которыми они не согласны.

Наиболее высоким индексом согласия характеризуется весьма нейтральное представление об исламе, как о «вероучении одной из мировых религий, имеющей множество течений со своими особенностями» (плюс 0,42).

На втором месте идет мнение о сочетании в России "проправославного" консенсуса с "происламским" в ряде регионов (плюс 0,34).

Заметной поддержкой пользуются и такие высказывания об исламе, как:

- ислам - традиция религии откровения, которую в Аравии провозгласил Мухаммед, «печать пророков» - плюс 0,26;

- ислам - монотеистическая религия, сосредоточенная в первую очередь вокруг Корана, который считается прямым словом Божьим, открытым Мухаммеду – плюс 0,25;

- ислам как «покорность», «предание себя Единому Богу» является одной из авраамических религий – плюс 0,22;

- ислам - одна из традиционных религий россиян, равноправная с другими – плюс 0,22.

Отметим при этом, что в отличие от православия, ислам хоть и признается равноправной с другими религией, но далеко не в первую очередь. Причем, подобная трактовка ислама стала единственной, где отмечено серьезное отличие между Владимирской областью и Республикой Татарстан. В РТ это высказывание оказалось третьим по силе поддержки (плюс 0,35), тогда как в ВО ее поддержали лишь в шестую очередь (плюс 0,09).

В отношении оценки ислама как «копиума для народа» и как «вздоха угнетённой твари», «сердца бессердечного мира» и «духа бездушных порядков», студенты разделились пополам: минус 0,01 и минус 0,04 (здесь отличий между ВО и РТ нет).

Наибольшее неприятие студентов вызвали, как и в случае с православием, нетерпимые по отношению к другим религиям «исламоцентричные» трактовки:

- ислам - главная традиционная вера россиян в нескольких регионах страны, ее надо поддерживать, а остальные - ограничивать – минус 0,26;
- ислам - единственно истинная религия, ее надо поощрять, а остальные – запрещать – минус 0,27.

Большой интерес представляет выявление отличий в отношении к православию и исламу со стороны приверженцев этих вероисповеданий. Выяснилось, что при оценке православия и его места в современной России, именно православные студенты чаще мусульман соглашаются с тем, что православие есть «жизнь по истинному Богу, когда люди творят добрые дела не из страха наказания, а по своей свободной воле» (плюс 0,44), хотя и мусульмане не отрицают этого (плюс 0,22).

Также православные чаще мусульман отмечают, что православие - это одна из традиционных религий россиян, равноправная с другими (плюс 0,54 против плюс 0,37), а также чаще соглашаются с наличием в России «проправославного» консенсуса (плюс 0,55 против плюс 0,36).

Свое несогласие православные чаще мусульман выражают по отношению к таким высказываниям, как «Православие - единственно истинная религия, ее надо поощрять, а остальные – запрещать» (минус 0,39 против минус 0,25 у мусульман) и «Православие - как и все религии, это, по словам К.Маркса, «вздох угнетённой твари», «сердце бессердечного мира» и «дух бездушных порядков» (минус 0,25 против минус 0,10).

При оценке ислама выявляются схожие тенденции. Мусульмане чаще православных соглашаются с наличием «проправославного» консенсуса, сочетающегося в ряде регионов с «происламским» (0,46 против 0,31 у православных), а также с трактовками ислама, как

- «традиции религии откровения, которую в Аравии провозгласил Мухаммед, «печать пророков» - плюс 0,50 против плюс 0,21;
- «покорность», «предание себя Единому Богу» является одной из авраамических религий» - плюс 0,39 против плюс 0,17;
- «вероучение одной из мировых религий, имеющей множество течений со своими особенностями» - плюс 0,53 против плюс 0,34.

При этом мусульмане заметно реже православных отвергают представление об исламе, как о «единственно истинной религии, которую надо поощрять, а остальные – запрещать» (минус 0,08 против минус 0,30 у

православных), а также как о главной традиционной вере россиян в нескольких регионах страны, на основании чего ее надо поддерживать, а остальные – ограничивать» (минус 0,11 против минус 0,31).

Подводя итог, отметим, что студенты весьма рационально подходят к трактовкам феномена религии, демонстрируя при этом в целом положительное отношение к вере мусульман и православных. При оценке различных высказываний по отношению к православию и исламу и их месту в современной России студенты также проявляют заметную степень рациональности, умеренности и терпимости.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица 4.2. В какой мере Вы согласны или не согласны со следующими утверждениями об исламе и его месте в современной России? (индекс, в зависимости от региона)

	В среднем	Регион	
		Владимирская обл.	Республика Татарстан
1.	0,26	0,19	0,32
2.	0,22	0,17	0,27
3.	0,38	0,33	0,42
4.	-0,27	-0,28	-0,25
5.	-0,26	-0,29	-0,24
6.	-0,04	-0,03	-0,06
7.	-0,01	-0,01	-0,02
8.	0,25	0,20	0,29
9.	0,22	0,09	0,35
10.	0,34	0,30	0,39

Таблица 4.4. В какой мере Вы согласны или не согласны со следующими утверждениями об исламе и его месте в современной России? (индекс, в зависимости от отношения к вере)

	В среднем	Верующие	Неверующие	Сомневающиеся
1.	0,26	0,31	0,22	0,24
2.	0,22	0,26	0,20	0,20
3.	0,38	0,39	0,38	0,36
4.	-0,27	-0,21	-0,24	-0,31
5.	-0,26	-0,22	-0,23	-0,30
6.	-0,04	-0,12	0,15	-0,06
7.	-0,01	-0,12	0,21	-0,03
8.	0,25	0,24	0,25	0,25
9.	0,22	0,26	0,21	0,20
10.	0,34	0,35	0,34	0,34

Библиографические ссылки

1. Аринин Е. И., Маркова Н. М., Гарькина О. В. СМИ, духовная безопасность и комплаенс как феномены культуры и религии // Религия, наука и теология: вызовы и проблемы современности [Электронный ресурс] : сб. науч. докл. / под ред. проф. Е. И. Аринина ; Владимир. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2023. – Т. 38. С.22
2. Аринин, Е. И. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным / Е. И. Аринин, Т. Р. Атабеков, И. Е. Викулов // Религиоведение. – 2015. – № 4. – С. 56–70
3. Маркова Н. М., Аринин Е. И., Голенко В. В. Православие как экстраполингвистический феномени парадоксы обретения комплаенса его лингвистических образов в изданиях XVIII столетия (по материалам Национального корпуса русского языка) // Социально-политические науки. 2024. Т. 14. № 1. С. 125
4. Феномен "комплаенс": религия, наука и вызовы современности : Сборник научных докладов Международной научной конференции, Владимир, 18 октября 2024 года. – Владимир: Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых, 2024.. 276-310
5. Чанышев А. Н. Философия Древнего мира.– М.: Высш. шк., 1999. С.7

Markova N. M.,

Arinin E. I.,

Petrosyan D. I.,

Vladimir State University

named after A.G. and N.G. Stoletov

Volchkova O. O.

Kazan (Volga Region) Federal University

"COMPLIANCE" (CONSENT) PROMISING MODELS OF THE PHENOMENON OF "ISLAM": INTERFAITH RELATIONS AMONG STUDENTS (BASED ON THE MATERIALS OF 2025)

Abstract: Our study is an analysis of a number of model images of religion, which has been called "Islam" in the history of Russian Cyrillic texts (based on the materials of the RAS resource "National Corpus of the Russian Language"). A sociological survey showed the prevalence of 10 such forms among students, only four of which were most widespread due to the agreement of young people with their philosophical and religious content features. The aim of the project was to describe those aspects of Islam that can be "visualized" as a result of a sociological study of the

forms of preservation of two special religious traditions in the cultural memory of students in two regions (Vladimir and Kazan).

The study was supported by a grant of Russian Science Foundation № 24-28-01105, <https://rscf.ru/projct/24-28-01105/>

Keywords: students, survey, Islam, models of interfaith relations, compliance, model images of religion.

УДК 215

**Маркова Н. М.,
Аринин Е. И.,
Петросян Д. И.,
Голенко В. В.**

Владимирский государственный университет
им. А.Г. и Н.Г. Столетовых

**«КОПЛАЕНС» ПЕРСПЕКТИВНЫХ ОБРАЗОВ ФЕНОМЕНА
«ПРАВОСЛАВИЕ»: В СТУДЕНЧЕСКОЙ СРЕДЕ
(НА МАТЕРИАЛАХ 2025 ГОДА)**

Аннотация: наше исследование представляет собой анализ ряда образов религии, получившей в истории кириллических текстов наименование «православие» («православная традиция», «вѣра» и т.п.). Социологический опрос показал распространность в студенческой среде 10 таких форм, только три из которых получили наибольшее распространение в силу их философско-религиоведческих содержательных особенностей. Целью проекта стало описание тех аспектов православия, которые могут быть «визуализированы» в результате социологического исследования форм сохранения в культурной памяти студенческой молодёжи «семантических разломов» XX в.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01105, <https://rscf.ru/projct/24-28-01105/>

Ключевые слова: опрос, православие, комплаенс, студенты, образы религии

Введение: анализ религиозности и смена парадигм (1988-2025)

Сотрудники кафедры философии и религиоведения ВлГУ с 1988 года имеют опыт проведения социологических исследований религиозности, начало которым положила диссертация А. И. Иванова (1988), выполненная под руководством И. Н. Яблокова (МГУ им. М.В. Ломоносова) [3, с.7]. Это было время перелома в отношении КПСС и руководства СССР к религии, когда

возникло ощущение «свежего ветра перемен», которое в академических и преподавательских кругах породило романтические надежды на выработку новых и корректных подходов к достойному описанию религиозных феноменов как таковых и православию в особенности, поскольку именно в те годы началась подготовка к празднованию 1000-летнего юбилея принятия христианства на Руси. В эти годы были сняты целый ряд новых произведений киноискусства, включая такие знаменитые художественные фильмы как «Коммунист» (1957, Юлий Райзман), «Иваново детство» (1962, Андрей Тарковский) и «Андрей Рублев» (1966, Андрей Тарковский). На этом фоне были опубликованы несколько произведений, позволяющих начать преодоление 70-летних стереотипов и установок государственной атеистической пропаганды, сформировавшиеся в советских субкультурах, как, к примеру, «Суета вокруг дивана: Сказка для научных работников младшего возраста» (1964, сборник «Фантастика, 1964 год», «Мастер и Маргарита» (журнал «Москва», 1966 -1967), беспрецедентная статья «Сквозь глубь веков» в ведущем теоретическом и политическом журнале ЦК КПСС [5, с.99-105] о влиянии православия на отечественную культуру Б. В. Раушенбаха (1915-2001), академика и одного из основоположников советской космонавтики.

Отмеченное исследование 1988 года во многом опиралось на нормативные модели описания религиозных феноменов, созданных в советский период, некоторые из которых предполагали как существование т.н. «безрелигиозной эпохи» в глобальной истории человечества, так и предсказанного рядом авторов неизбежного «отмирания религии» в недалеком будущем, в котором ожидалось построение «коммунистического общества», понимавшегося как полностью «свободное от религии». Религия в целом трактовалась тогда с идеологических позиций как «надстройка», отражавшая определенные экономические отношения, а отсталая «вера в сверхъестественное» («мракобесие») противопоставлялась прогрессивному «научному атеизму». В последующие годы произошла существенная смена научных парадигм и самого общего понимания религии и религиозности, включая ряд новых концептуальных моделей, некоторые из которых, описывали феномены, к примеру, через призму универсального дистацирования нормативного, маргинального и девиантного как в различных локальных культурах, так и на глобальном уровне в целом [2, с.56-70].

Другие исследования характеризовались отказом от односторонних стереотипов прежних идеологических альтернатив «науки и религии», «знания и веры», «веры и атеизма» и т.п., фокусируясь на значительно более тонких, интересных и содержательных аспектах личного мировоззрения сограждан, включая наших студентов [1, с.71-77]. В те же годы началось конструктивное сотрудничество с целым рядом религиоведческих кафедр вузов, к примеру, с

Казанским (Приволжским) федеральным университетом, включавшее периодические социологические опросы студентов. В последние годы ряд исследований изучал разные аспекты культурной и исторической памяти молодежи [7, с.28-37]. Наши исследования фокусировались на особенностях религии, присутствующих в студенческом сознании, проблематике межконфессионального диалога, свободы совести и веротерпимости в обществе [6, с.276-310]. Опрос проводился с помощью онлайн анкеты, с применением стихийной выборки, когда в 2025 году были опрошены 1069 человек и получены новые результаты, только частично представленные в данном тексте, поскольку статья с анализом основных данных принята к публикации в один из рецензируемых журналов.

В целом можно утверждать, что опрашиваемые нами студенты из года в год подтверждают, что предпочитают видеть себя рациональными, самобытными, активными и творческими субъектами, не избегающими развлечений, но отвергающими как безудержное стремление к накопительству, так и ригористическую ориентацию только на принятые в социуме конфессиональные нормы. В представлениях университетской молодежи среди наиболее важных для современного человека качеств лидируют ответственность (85,8 %), независимость (61,4 %), трудолюбие (61,4 %), терпимость по отношению к другим людям (53,6 %) и решительность (42,9 %). Самыми ненужными в современной жизни студенты считают такие качества как послушание (6 %) и религиозность (6,4 %), проявляя высокий уровень индифферентности по отношению как к конфессиональным, так и к религиозным в целом аспектам своего бытия. Ниже мы представим 10 типичных (собирательных) моделей (форм) понимания того, что могло в истории стоять за словом (лексемой) «православие» и как именно согласна это принять современная студенческая молодежь.

1. Феномен «православие» в «Национальном корпусе русского языка»

Современные студенты получают представление о православии от семьи, родственников, «ближнего круга» друзей (знакомых), массмедиа и различных образовательных проектов, приобщающих к нормативным с позиций государства, формам представлений. В этом контексте хотелось бы обратить внимание на лингвистические особенности слов (лексем), используемых при анкетировании, их денотатов и коннотатов, обычно, «по умолчанию», не принимаемых во внимание. К примеру, некоторые авторы обращают внимание на то, что в базе академического филологического ресурса «Национальный корпус русского языка» (далее - НКРЯ) термины «православный» и «православие» встречаются, соответственно, с XI и XVI столетий, при этом

более 90 % всех таких текстов приходится только на Россию эпохи Просвещения, т.е. их употребляют в последние 200 лет [4, с.125].

Так, на 30.10.2005 в базе НКРЯ присутствует 6208 текстов с лексемой «православный», начиная с митрополита Илариона (НКРЯ, Иларион Киевский. Слово о законе и благодати, ок. 1050) и 2411 текст с лексемой «православие», начиная с летописи (НКРЯ, Новгородская Карамзинская летопись. Вторая выборка, ок. 1425). Не имея технической возможности в силу ограниченности объема данной статьи, мы оставим эту работу на будущие проекты, но уже очевидно, что оба слова имеют значительную историю, в ходе которой менялось как их объективное значение (денотаты), так и субъективные коннотации. С определенными оговорками мы будем рассматривать выделенный феномен в двух перспективах: (1) с позиций самого указанного религиозного сообщества и (2) с позиций современного философского религиоведения. На базе материалов НКРЯ и ряда других источников представляется важным выделить 10 типологических форм представлений о «православии» («православном»), образующим два блока - исторический и массмедиийный (актуальный), которые и были представлены студентам.

Прежде всего важно отметить, что студенты в ходе ответа на вопросы анкеты подтвердили, что предпочитают видеть себя людьми открытыми и общественно активными, творческими, заботящимися о природе, при этом не избегающими развлечений, но отвергающими как стремление к богатству и накопительству, так и ориентацию на строгое соблюдение традиционных религиозных (конфессиональных, православных) ценностных норм и практик. В этом собираемом сообществе, как показывали и ранее проводимые опросы, практически не представлены индивидуумы, которые, согласно известному словарю В.И. Даля, могут быть названы «религиозными» или «твёрдыми в вере», т.е. ориентированными на поддержание и воспроизведение строгих конфессиональных норм.

2. Результаты опроса

Результаты показывают, что в студенческой среде в целом примерно по 20% сохраняют культурную память о цицероновских (древнеримских), христианских (православных) и советских (атеистических) коннотациях, при практически двукратном преобладании тех, кто предпочитает так называемое феноменологическое понимание религии, характерное для университетских учебных курсов по религиоведческим дисциплинам, очень близкое именно к цицероновской своей веротерпимости и Н. Луману, понимавшего её как универсальное «надзирание за неизвестным» [6, с.276-310]. Именно оно сопровождало человечество в цицероновском Риме (106 - 43 гг. до н. э.), Владимире времен правления князя Андрея Боголюбского (ок.1111 - 1174), Москве Емельяна Ярославского (1878 - 1943), влиятельного председателя

«Союза воинствующих безбожников», сохраняясь и сегодня. Студенты знакомы с истолкованиями представлений о «спасительном» и «гибельном» образе жизни, дважды радикально трансформировавшихся в нашей стране в течение одного только XX в., когда разделительная политика на поддержание эксклюзивного господства императорской «синодальной Церкви» сменилась энтузиазмом «штурма небес», завершившимся, в свою очередь, конституционным признанием права на свободу совести (1993), когда было утверждено, что «Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной» (Статья 14.1).

Эта норма потребовала перехода к широкому феноменологическому пониманию религии в публичной сфере социальной жизни, периодически сталкиваясь с «вторжением сакрального» в форме, к примеру, акционизма ряда интолерантных представителей конфессиональных субкультур, порой приобретая в СМИ описания скандального характера, с одной стороны, и, с другой, формированием «проправославного консенсуса» в обществе. Философское религиоведение, социальная философия и философия науки предлагают сегодня новые перспективы в поисках согласия теологии и религиоведения, религии и науки. На данном этапе исследования мы впервые задали студентам совершенно не очевидные экспертные вопросы о православии, а также о его месте в современной России. Эта задача для студентов оказалась действительно сложной, а доля затруднившихся с оценкой разных высказываний составила от 37 до 65%.

Выделены были исторически сложившиеся типологические формы утверждений, полагающих, что православие - это:

[1]. «Ортодоксия», «ορθοδοξία», «Orthodoxy», т.е. по словам Клиmenta Александрийского (Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς, Clemens Alexandrinus, ок. 150 - ок. 215), впервые в истории предложившего этот термин, «жизнь по истинному Богу, когда люди творят добрые дела не из страха наказания, а по своей свободной воле», «Строматы» (Στρόματα), кн.1, 198).

[2]. Общее и собирательное наименование традиции и новаций в любых областях культуры, которые трактуются в определенный исторический период как «правильные», «истинные», «достойные» и «должные», как, к примеру, «парнасское православие» А.С. Пушкина (1799 - 1837) (НКРЯ, А. С. Пушкин. Письмо П. А. Вяземскому от 06.02.1823) или «ортодоксальный марксист» (Л.И. Аксельрод, литературный псевдоним «Ортодокс», 1868 - 1946) и т.п. идентичности, часто с подчеркнутыми негативными (пейоратив) или положительными (мелиоратив) коннотациями.

[3]. Как и все религии, это, по словам K.Маркса (Karl Heinrich Marx, 1818–1883), «вздох угнетённой твари», «сердце бессердечного мира», «дух бездушных

порядков...» (1843, «К критике гегелевской философии права. Введение» Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie).

[4]. Уникальная традиция «Ортодоксия», «ὁρθοδοξία», «Orthodoxy», выступающая, по словам Г. К. Честертона (Gilbert Keith Chesterton, 1874 - 1936), как «очень романтичное» и радостное мироотношение» (Orthodoxy, 1908).

[5]. Как и все религии, это, по словам Остапа Бендера «копиум для народа» и опасный «дурман» (1927, «Двенадцать стульев», роман Ильи Ильфа и Евгения Петрова).

[6]. Одна из традиционных религий россиян, равноправная с другими (1993, Конституция РФ).

[7]. Самая массовая вера многих россиян, выступившая как основание «проправославного консенсуса» в стране, который следует уважать и поддерживать (1997, Фурман, Каариайнен).

[8]. Вероучение и традиции Московского патриархата (1998, Устав РПЦ)

[9]. Уникально истинная религия, ее надо поощрять, а остальные - ограничивать (блоги, медиа, интернет).

[10]. Единственно истинная религия, ее надо поощрять, а остальные - запрещать (блоги, медиа, интернет).

Среди тех, кто смог высказать согласие или несогласие с приведенными в анкете высказываниями господствует представление о наличии в России «проправославного консенсуса», т.е. уважительное отношение к данной традиции [7] - 44,1 %. Данные этого консенсуса основаны на защищенной Конституцией свободе совести и вероисповедания, благодаря чему каждый может быть и признавать себя верующим или неверующим, православным или мусульманином и т.п. Данное мнение характерно как для «верующих» и «неверующих», так и для тех, кто сам себя отнес к «православным» и «мусульманам». В отношении православия, отмечается также высокий уровень согласия с еще двумя трактовками: [6] - 40,8% и [1] - 25,1%.

В меньшей степени, но все же преобладают и студенты, выразившие согласие с высказыванием Г. К. Честертона [4] - 12,5 %, хотя в этом случае студенты разделились почти пополам, с некоторым преобладанием согласных.

Доли согласных и не согласных оказались практически равны по отношению к таким высказываниям, как:

[8] - 9,6% - полностью "за" и 13,2% полностью "против" и

[2] - 7,2% полностью "за" и 8,7 % полностью "против".

Небольшое преобладание несогласных выявлено по отношению к утверждениям [5] - 8,7% полностью "за" и 17,9 % полностью "против" и [3] - 6,7% полностью "за" и 21,5 % полностью "против".

Наибольшее же неприятие студентов вызвали определения православия, основанные на нетерпимом отношении к другим вероисповеданиям:

- [9] - 7,1% полностью "за" и 33,7 % полностью "против" и
[10] - 3,7% полностью "за" и 40,0 % полностью "против".

Таким образом, в целом в отношении студентов к православию вновь сказался высокий уровень рационализма и религиозной терпимости. Интересно, что «неверующие» студенты в целом соглашаются с «верующими» в оценке православия (плюс 0,39 у «неверующих» и плюс 0,51 у «верующих»), как традиционной для России религии, равноправной с другими. То же самое может быть сказано и относительно оценки «проправославного» (плюс 0,43 у «неверующих» и плюс 0,51 у «верующих») консенсуса. Идея ограничения или запрета остальных религий в пользу православия отвергается как «верующими» (минус 0,26 и минус 0,33, соответственно), так «неверующими» (минус 0,34 и минус 0,42). Зато оценки православия в терминах (метафорах) К. Маркса и О. Бендера поддерживаются прежде всего «неверующими» студентами, при заметном несогласии с ними со стороны «верующих».

Большой интерес представляет выявление отличий в отношении к православию и исламу со стороны приверженцев этих вероисповеданий, что мы рассмотрим в новых публикациях. Отметим только, что при оценке православия и его места в современной России, именно православные студенты чаще мусульман соглашаются с тем, что православие есть «жизнь по истинному Богу, когда люди творят добрые дела не из страха наказания, а по своей свободной воле» (плюс 0,44), хотя и мусульмане не отрицают этого (плюс 0,22).

Подводя итог, отметим, что студенты весьма рационально подходят к трактовкам феномена религии, демонстрируя при этом в целом положительное отношение к вере и религиозному выбору сограждан. При оценке различных высказываний по отношению к православию и его месту в современной России студенты также проявляют заметную степень рациональности, умеренности и терпимости.

Библиографические ссылки

1. Аринин Е.И. Петросян Д.И. Особенности религиозности студентов //: Социологические исследования. 2016. № 6. С.71-77.
2. Аринин, Е.И. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным / Е.И. Аринин, Т.Р. Атабеков, И.Е. Викулов // Религиоведение. – 2015. – № 4. – С. 56–70
3. Иванов А.И. Социологический анализ религиозности в трудовом коллективе и задачи атеистического воспитания : автореферат дис. ... кандидата философских наук : 09.00.09 / М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 1988. С.7
4. Маркова Н.М., Аринин Е.И., Голенко В.В. Православие как экстралингвистический феномени парадоксы обретения комплаенса его лингвистических образов в изданиях XVIII столетия (по материалам

- Национального корпуса русского языка) // Социально-политические науки. 2024. Т. 14. № 1. С. 125
5. Раушенбах Б. Сквозь глубь веков/ Раушенбах Б./Коммунист. 1987. №12. С. 99-105
 6. Феномен "комплаенс": религия, наука и вызовы современности : Сборник научных докладов Международной научной конференции, Владимир, 18 октября 2024 года. – Владимир: Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых, 2024. С. 276-310
 7. Широкалова Г. С. Историческая память молодежи: село vs город // Социологические исследования. 2020. № 9. С. 28-37

**Markova N. M.,
Arinin E. I.,
Petrosyan D. I.,
Golenko V. V.**

Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

**THE "CORRESPONDENCE" OF PERSPECTIVE IMAGES
OF THE PHENOMENON OF "ORTHODOXY": IN THE STUDENT
ENVIRONMENT (BASED ON THE MATERIALS OF 2025)**

Abstract: Our research is an analysis of a number of images of religion that have been called "Orthodoxy" in the history of Cyrillic texts ("Orthodox tradition", "faith", etc.). A sociological survey showed the prevalence of 10 such forms among students, only three of which are the most common due to the peculiarities of their philosophical and religious content. The aim of the project was to describe those aspects of Orthodoxy that can be "visualized" as a result of a sociological study of the forms of preservation in the cultural memory of students of the "semantic rifts" of the twentieth century.

The study was supported by a grant of Russian Science Foundation № 24-28-01105, <https://rscf.ru/projct/24-28-01105/>

Keywords: survey, orthodoxy, compliance, students, ideas about religion

Кузнецова Л. Э.

Владимирский государственный университет
им. А.Г. и Н.Г. Столетовых

МЕТОДЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МЕТАНАУЧНОГО ТЕРМИНА «КОМПЛАЕНС»

Аннотация: в статье рассматриваются методы интерпретации термина «комплаенс» в рамках теории языкового знака Фердинанда де Соссюра, проведены синхронический и диахронический анализ понятия, получены дополнительные данные для его дальнейшего философского осмысления. Сделана попытка интерпретировать религиоведческую коннотацию термина «комплаенс» с помощью концепции «креста действительности» О. Розеншток-Хюсси.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01105, <https://rscf.ru/projrect/24-28-01105/>

Ключевые слова: комплаенс, интерпретация, Фердинанд де Соссюр, языковой знак, синхрония, диахрония, Ойген Розеншток-Хюсси, крест действительности.

Характерными чертами эпохи глобализации науки являются расширение горизонта научных задач, ускорение генерирования и передачи информации, мобильность научных кадров, развитие междисциплинарных наук. В этих условиях формируется особая категория метанаучных терминов, одной из отличительных черт, которых является полисемия. Таким образом, перед исследователями встают проблемы конкретизации интерпретирования терминов. Зачастую изучение множества смысловых вариантов термина дает дополнительные ключи к познанию объекта исследования.

Вопросы интерпретации наиболее отчетливо зазвучали в XX веке, после достижений т.н. «лингвистического поворота» в рамках феноменологического подхода, хотя фактически поднимались мыслителями с древности. «Латинское слово интерпретация состоит из приставки «*inter*», которая переводится как «между» и указывает на сферу между предметом и сознанием человека, которую нужно осмыслить и освоить, и «*pretation*», имеющего 2 значения: процесс и идти впереди. Получается, что интерпретатор выступает в качестве первооткрывателя, показывающего себе и другим нечто такое, что еще не было включено в духовный мир» [2, 14]. Современные исследователи относят процесс интерпретации в том числе к проблематике социальной философии, так как приданье смысла – необходимо рассматривать как «процедуру,

сопровождающую процесс осуществления власти» [2, 16]. Древнегреческие философы занимались интерпретациями, моделируя с сотворение мира и давая трактовки трудам своих предшественников мыслителей, литераторов, юристов, когда, соответственно происходило основополагающее смысловое разделение бытия на сакральное и профанное. Каждому уровню бытия со временем стал соответствовать свой метод интерпретации: сакральному – экзегетика, профанному – герменевтика, хотя в тот период эти понятия являлись фактически синонимами. Сегодня путь интерпретации в философии – это путь от идеи к понятию, но они не всегда остаются подвластны первоначальным идеям и периодически отправляются в свободное плавание и выходят таким образом на новые смысловые уровни [2, 17-18]. В современной парадигме задачи интерпретации заключаются в детальном изучении разных уровней и выявлении новых смыслов, обогащающих социально-философскую науку.

Обращаясь к актуальным примерам, иллюстрирующим вышеуказанные виды метанаучных понятий, рассмотрим один из современных терминов – «комплаенс», который достаточно часто встречается в литературе различных отраслей науки. Встает вопрос об применяемых парадигмах интерпретации. Мы уже упоминали достижения лингвистического поворота в философии, именно с него начинается новая эра в методологии интерпретаций. Одним из наиболее значимых событий, благодаря которому лингвистический поворот состоялся и изменил ход истории философии стала публикация оригинальной и эвристичной концепции, предложенной швейцарским лингвистом Фердинандом де Соссюром в «Курсе лекций по общей лингвистике», где он вводит понятие языкового знака и методы его изучения. Языковой знак состоит из «означающего» – акустического образа и «означаемого» то есть понятия (содержания), при этом на протяжении исторического развития в языковом знаке происходят некие сдвиги, которые приводят к его изменению. Язык имеет социальную основу, он всегда присущ какому-либо обществу, говорящему на нем, поэтому любые сдвиги в языковом знаке происходят под воздействием социальных факторов. Связь между означающим и означаемым в языковом знаке произвольна, но так или иначе имеет в своей основе некую традицию [7, 100-106]. Изучать языковой знак Фердинанд де Соссюр предлагает двумя способами: синхрония – исследование языкового знака в статике, фиксация его качеств в определенный момент времени; и диахрония – рассмотрение всего пути исторического развития знака, отслеживание всех его изменений. Ученый образно представил различие между двумя методами, сравнив языковой знак со стеблем растения: диахронию он соотносит с продольным разрезом, на котором видна длина волокон, а синхронию с поперечным, показывающим структуру стебля, расположение волокон относительно друг друга [7, 121].

В результате рассмотрения термина «комплаенс» как языкового знака обоими лингвистическими методами можно открыть множество его актуальных и исторических интерпретаций.

Исторические корни современного англицизма «комплаенс» (*compliance*) уходят в протоиндоевропейский язык, где приставка сом- означала вместе с..., рядом с..., а корень pele- заполнять (или корень plek- заплетать). На этапе возникновения звуков, из слияния которых в последствии сформировался языковой знак, можно выделить в качестве означаемого «заполнение пустоты рядом с чем-либо» или «сплетение в одно целое неких частей».

Второй этап – это оформление в латинском языке 2-х глаголов, от которых впоследствии могло начаться развитие будущего термина. 1) *compleo* (в форме *complere*) имеющего большое количество значений от сохранившегося из предыдущего этапа «заполнять», «наполнять», «занимать» до «снабжать», «внушать», «оплодотворять» и др. фактически в той или иной степени все перечисленные действия так или иначе связаны с заполнением разного рода пустот, насыщением, приданием целостности. 2) *plicare* означал «класть, складывать, скручивать», здесь прослеживается наследие протоиндоевропейского «заплетать» и в том и в другом случае речь идет об изменении формы при некоем воздействии.

На третьем этапе из латинского языка в эпоху средневековья складывается так называемый старофранцузский язык. От латинских слов появляются глаголы *complir* и *pleier*. *Complir* подразумевал под собой некоторые коннотации, присущие некогда латинскому «*complere*», а именно «совершать, исполнять». Здесь важно отметить, что означаемое с одной стороны трансформируется вслед за означаемым, становится более емким, но по сути сохраняет первоначальную идею, ведь выполнить или исполнить что-то нужно для какой-либо цели. Результат совершенной деятельности заполнит собой некое пространство или время. Форму *pleier* в старофранцузском принимает латинский *plicare*, с сохранением значения «складывать», «гнуть». Примерно в это же время появляется характерный французский элемент *-ance*, который присоединялся к отглагольным существительным латинского происхождения, выражавшим процессы или факты.

Четвертый этап исторического развития термина «комплаенс» начдается примерно с XIV века и ознаменуется проникновением из старофранцузского в промежуточном варианте глагола *complien* в английский язык. В содержании означающего сохраняется латинское наследие «исполнять», «выполнять», «воплощать в жизнь».

Пятый этап наступает с XVII века в английском языке, когда слово приобретает современное написание – *compliance*. С этого периода языковой знак регулярно используется в религиозных, философских, дипломатических и

прочих трактатах и со временем приобретал новые оттенки, означаемое постоянно обогащалось социально-философским смыслом: услужливость, уступчивость, договоренность, мирные соглашения, соответствие, гармония в природе, соответствие в структуре, угодливость, раболепие, исполнение чьих-то желаний, покладистый нрав, самоуспокоенность, согласие действовать с чьими-либо указаниями, просьбами, приказами, присоединение, приспособление, подчинение, следование чему-либо, повиновение и т.п.) [260-261]. Слово употреблялось в основном в следующих контекстах: подчинение населения государственным законам, указам властей; требования, предъявляемые завоевателями народам завоеванных земель; добровольное соблюдение религиозных канонов отдельными личностями или сообществами, объединениями, достижение мирных договоренностей в военных конфликтах; присоединение к какому-либо течению, к общей массе; приспособление к новым политическим условиям с целью получения благ.

Шестой этап фактически соответствует XX веку, когда появляются новые коннотации, которые сохраняются в литературе до сих пор. В механике – это податливость материалов в результате силовых воздействий. В медицине – соблюдение пациентом рекомендаций врача в ходе лечения. В экономике и праве - контроль за соблюдением компаниями этических, юридических и внутрикорпоративных требований, норм, правил [4, 175-176].

Одной из характерных черт рассматриваемого термина сегодня является распространение на самые разные отрасли науки: в указанных выше коннотациях термин употребляется в информатике, математике, психологии, педагогике, религиоведении.

На основании данных, полученных в результате изучения методами синхронии и диахронии, выявлены данные о термине, дающие возможность интерпретировать его с позиций нескольких философских концепций. Так, к примеру, немецко-американский религиозный философ XX века, приверженец диалогической духовной традиции Ойген Розеншток-Хюсси вводит базовое для своей социально-философской теории понятие «креста действительности», на котором разворачивается бытие человеческого рода. Это пересечение оси времени и оси пространства, поскольку человечество всегда находится в точке их пересечения таким образом, что вся история человечества оказывается на горизонтали слева, всё будущее - на горизонтали справа, верх оси пространства символизирует движение внутрь, нижняя – движение наружу. Основой для этой социальной системы координат служит язык. Согласно его концепции, имена уже изначально были социальными императивами, человек, воспринимающий императив и выполняющий его, делает слово плотью. Концепция языка служит основой оригинального истолкования исторического процесса. Язык характеризуется как надиндивидуальная сущность, в которую погружено

человечество, он является носителем всех высказанных впечатлений, он обеспечивает преемственность всеобщего опыта, выступая как выражитель специфики человеческого существования [5]. Еще одним основополагающим принципом теории Розенштока-Хюсси является утверждение, что Бог заставляет нас говорить, то есть выступает источником мышления и слов человека, тем самым побуждая к жизни язык, служащий для выхода духовного [6].

Понятие «комплаенс», как мы уже упоминали выше, стало в последние годы развиваться и активно применяться в религиоведении. Попробуем использовать концепцию Ойгена Розеншток-Хюсси к интерпретации комплаенса в религиоведении. Чтобы заполнить левую часть оси времени нам пригодятся данные, описанные выше, полученные методом диахронии, все синхронные значения, находящиеся сегодня в обиходе, останутся на середине оси, а что касается вертикали, то в верхней её части должно быть некое духовное откровение Бога, тогда как в нижней будет откровение, произнесенное и зафиксированное человеком. Возможно, это соотношение верхней и нижней частей оси и будет называться комплаенсом.

Этот феномен хорошо иллюстрирует исследовательская работа современного английского ученого арабского происхождения Нуунунг Нурнул Хидайя посвященная проблемам религиозного комплаенса в исламских банковских учреждениях. Как известно в исламе существуют специальные кодексы, которые регламентируют повседневную жизнь человека (шариат) имеющие целью указать человеку путь к достижению благосостояния на земле и вознаграждению за праведную жизнь в загробном мире. Человек, принимая ислам, вступает в некий договор с Аллахом, по которому обязуется соблюдать шариат на благо себе и берет на себя ответственность сообщать эти правила мусульманскому обществу в целом. Исполняя религиозный закон человек одновременно служит своему богу и осуществляет на земле от его имени контроль за его соблюдением другими [1]. Таким образом, религиозный закон является одним из мощных мотиваций реализации справедливости и порядочности при проведении банковских операций в мусульманском обществе. Достижение соответствия процессов проведения банковских операций законам шариата в данном случае может считаться комплаенсом. Ради справедливости стоит отметить, что описанная ситуация идеальна и никакой закон, в том числе божественный, не может исполняться в совершенстве, отсюда возникает множество противоречий между внутренним откровением и внешней его реализацией. Комплаенс в религии выступает сегодня как одна из перспективных тем для дальнейшего научного осмысления.

Применение рассмотренных выше концепций интерпретации метанаучного термина «комплаенс» значительно обогащают его смысловое

содержание, расширяют возможности применения понятия в научном пространстве, открывают новые перспективы его дальнейшего исследования.

Библиографические ссылки

1. Nunung Nurul Hidayah. Religious compliance in islamic financial institutions. Aston university. 2014. 191 p.
2. Агапов О.Д. Социально-феноменологическое понимание интерпретации // Ученые записки Казанского ун-та. Серия Гуманитарные науки. 2007. №5. С. 7-21
3. Кузнецова Л.Э. Определение особенностей метанаучного понятия «compliance» (комплаенс) методами синхронии и диахронии // Социально-политические науки. 2025 № 5. С. 257-268
4. Маркова Н.М., Аринин Е.И., Кузнецова Л.Э. Комплаенс, религионимы и конфессионимы до религий и конфессий: вызовы академическому религиоведению // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 1. С. 170-192
5. Новейший философский словарь// Новейший философский словарь(84)
6. Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого. М.; СПб., Университетская книга, 2000. 668 с.
7. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. Париж, 1931. 285 с.

Kuznetsova L. E.
Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

METHODS OF INTERPRETATION OF THE META-SCIENTIFIC TERM "COMPLIANCE"

Abstract: This article examines methods for interpreting the term "compliance" within Ferdinand de Saussure's theory of the linguistic sign. It conducts a synchronic and diachronic analysis of the concept, and provides additional data for its further philosophical understanding. An attempt is made to interpret the religious connotations of the term "compliance" using O. Rosenstock-Huessy's concept of the "cross of reality."

The study was supported by a grant of Russian Science Foundation № 24-28-01105, <https://rscf.ru/projct/24-28-01105/>

Keywords: compliance, interpretation, Ferdinand de Saussure, linguistic sign, synchrony, diachrony, Eugen Rosenstock-Huessy, cross of reality.

Кильдяшова Т. А.,
Перхина Е. М.,
Сибирцева Ю. А.

Северный (Арктический) федеральный университет
имени М.В. Ломоносова

**КОМПЛАЕНС И ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ:
СОВРЕМЕННОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО ГОРОДА
АРХАНГЕЛЬСКА**

Аннотация: статья посвящена исследованию современного религиозного пространства города Архангельска, рассматриваемого сквозь призму принципов комплаенса. Исторический опыт развития Архангельска свидетельствует о формировании традиций веротерпимости в условиях сосуществования многообразных религиозных культур. Особое внимание уделено интегрирующей роли духовно-нравственных ценностей православия, лютеранства, католицизма, иудаизма и ислама, представленных в поликонфессиональном пространстве города Архангельска. Принцип комплаенса предполагает стремление к соблюдению принципов межконфессионального взаимодействия, способствующих гармоничному сосуществованию и взаимообогащению религиозных традиций в рамках городского пространства.

Ключевые слова: комплаенс, традиционные религии, религиозное пространство города Архангельска, межконфессиональный диалог.

Российская Федерация представляет собой поликультурное государство, на территории которого традиционно проживают представители различных этнических групп и конфессий, обладающих уникальной материальной и духовной культурой. Межкультурное взаимодействие выстраивается на принципах взаимного уважения и признания значимости достижений каждой культуры в развитии страны. В настоящее время одним из приоритетных направлений реализации национальной политики Российской Федерации является развитие культуры межэтнических и межрелигиозных взаимоотношений. О значимости развития гармоничных межнациональных и межрелигиозных отношений говорит, в частности, то, что 2026 года в Российской Федерации объявлен Годом единства народов России.

Указ Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 года № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» подтверждает значимость христианства, ислама, буддизма, иудаизма и иных религий, которые являются неотъемлемым элементом исторического и духовного наследия нашей

страны. Отмечается, что эти религиозные культуры оказали существенное влияние на формирование системы общероссийских традиционных ценностей, которые объединяют всех граждан Российской государства [1]. Особое внимание уделяется роли православия в процессе становления и укрепления традиционных нравственно-духовных ориентиров россиян [1].

При рассмотрении вопросов формирования межнационального и межконфессионального диалога на общероссийском уровне целесообразно уделить внимание также региональному аспекту данного вопроса. Региональные различия и специфики структуры местных религиозных общин играли важную роль в развитии традиций взаимоуважения и взаимодействия разных народов и культур. Это утверждение справедливо и применительно к территории Архангельского Севера.

Формирование духовного наследия Архангельского Севера характеризуется рядом уникальных черт, в которых отражаются своеобразие картины мира его жителей, истории его освоения, его историко-культурное, экономическое развитие. Данные характеристики неизбежно влияли на особенности формирования и развития культуры межнационального и межрелигиозного взаимодействия.

Большинство населения региона традиционно были представителями православной конфессии. Однако активное развитие международных связей и торговых отношений, начавшееся в XVII веке, способствовало появлению представителей других религиозных направлений, таких как католичество, протестантизм (англикане, лютеране). Следует учесть так же и то, что русское население региона исторически проживало совместно с коренными народами Севера, носителями и хранителями своих религиозных традиций. Все это позволяет рассматривать данный регион как уникальный образец формирования поликультурной среды, характеризующейся взаимодействием множества этноконфессиональных сообществ.

К концу XIX столетия можно говорить об Архангельске как о своеобразном центре активного межконфессионального взаимодействия, в городе наряду с многочисленными православными храмами функционировали мечеть, костёл, лютеранская кирха, англиканская церковь и синагога, что свидетельствовало о создании атмосферы веротерпимости и интеграции различных конфессий в едином городском пространстве.

Данная статья ставит своей целью рассмотреть исторический процесс формирования религиозных общин и динамику их взаимоотношений, а также проанализировать современные тенденции и механизмы выстраивания межконфессиональных взаимодействий в современном обществе. Основное внимание будет уделено вопросам развития православной, католической,

протестантских, иудейской и мусульманской общин в реализации межконфессионального диалога.

Начало распространения христианства на Севере России и в Поморье (Двинской земле) относится приблизительно к концу XIV в. Основную роль в христианизации этих территорий сыграли монастыри. В конфессиональной структуре региона православие занимает ведущее место как по количеству религиозных объединений, так и по количеству верующих.

В 1682 году была учреждена Архангельская и Холмогорская епархия. В разные периоды менялось наименование епархии. С 2011 года согласно постановлению Священного Синода Русской Православной Церкви в пределах Архангельской области и Ненецкого автономного округа образована Архангельская митрополия, которая включает в себя: Архангельскую, Котласскую, Плесецкую и Нарьян-Марскую епархии.

В епархиях функционируют специализированные отделы: миссионерский, молодежный, религиозного образования и катехизации, медико-социального служения и благотворительности, тюремного служения.

Архангельская епархия активно сотрудничает с образовательными и культурными учреждениями города, в том числе с Северным государственным медицинским университетом и Северным (Арктическим) федеральным университетом имени М.В. Ломоносова.

На базе кафедры культурологии и религиоведения САФУ имени М.В. Ломоносова действует центр православной культуры, занимающийся просветительской и научно-исследовательской деятельностью в сфере духовной истории и культуры региона.

История формирования католической общины в Архангельске берет свое начало в эпоху правления императора Петра I, когда представителям ордена иезуитов было дано разрешение проводить службы среди моряков, прибывавших в город на судах из стран Западной Европы, а также среди незначительного числа жителей города, исповедовавших католицизм.

Деятельность миссии иезуитов завершилась в 1820 г., однако в 1863 г., была открыта католическая часовня в Соломбале, предназначенная для польских военнослужащих, интернированных после подавления Январского восстания в Царстве Польском. В конце XIX века население Архангельской губернии включало более 600 католиков. В 1896 году в Архангельске началось строительство костела, которое было завершено в 1898 г. Новый костёл, возведённый в стиле неоготики и украшенный двумя башнями, получил посвящение святым Петру и Павлу.

Возрождение прихода Святых апостолов Петра и Павла произошло летом 1993 года. Официальный статус был получен в 1994 году.

Сейчас на территории Архангельской области зарегистрирована одна католическая организация – приход Святых Апостолов Петра и Павла Римско-католической церкви г. Архангельска. Нынешнее здание прихода находится в СоломбALE. Численность католиков в Архангельской области незначительная, основная часть паствы проживает в Архангельске, Северодвинске и Новодвинске.

Первые соприкосновения православного населения Русского Севера с представителями протестантизма произошло в 1553 году. Английские купцы, прибывавшие в Холмогоры, а позднее в Архангельск, не только совершали свои религиозные обряды на кораблях и домах, в которых поселялись, но также присутствовали на богослужении в православных храмах. При этом С.О. Шаляпин отмечает религиозную веротерпимость самих англичан, которые «делали вклады в русские монастыри, заказывали молебны об удачном плавании и хоронили своих умерших на монастырских кладбищах» [5, С.15].

Начиная с XVII века иностранцы, главным образом норвежцы, шведы, немцы приезжали в Архангельск по коммерческим делам или для того чтобы начать здесь свое собственное дело. Власти официального разрешения на проведение протестантских служб не давало, но и запретов проводить обряды дома не было, в силу того, что иноземная слобода пользовалась определённой автономией [5, С.15].

В 1674 году голландская община построила в Архангельске первую деревянную кирху, вслед за голландцами в 1686 году пастор Шредер, начинает строительство в Архангельске лютеранской церкви и создает приходскую школу.

В архивных документах ГААО есть сведения, свидетельствующие о том, что деятельность ряда представителей протестантских религиозных общин не ограничивалась только управлением их приходами. Так лютеранский пастор Юлиус Краузе был допущен к преподаванию Закона Божьего в Ломоносовской гимназии ученикам евангелическо-лютеранского исповедания. В архивах также сохранился документ-прощение директора училищ Архангельской губернии Н. Ковалевского о допуске англиканского пастора А Смита к преподаванию английского языка с 1-го августа 1835 года по 1-е августа 1836 года, данное прошение было удовлетворено [4, С.57].

В начале XX века на Русский Север стали прибывать выходцы западных губерний империи: Курляндской, Эстляндской, Лифляндской и других. В большинстве своем они были лютеранами или католиками по своему вероисповеданию. В метриках кафедрального Троицкого собора, Воскресенской церкви, Рождественской, Благовещенской и Боровской Успенской церквей города Архангельска за 1910-1918 годы, сохранились записи о бракосочетаниях с иностранцами местных жителей, так как браки с православными оформлялись

в православных храмах. Существовал специальный документ, расписка, в которой иностранец обязывался не препятствовать супруге или супругу исполнять свой религиозный долг и воспитывать будущих детей в православной вере. Исследователь В.Г.Трофименко, анализируя метрики Рождественской церкви г.Архангельска обнаружил запись о том, что «в 1911 году состоялись бракосочетание трех архангелогородок с представителями трех европейских держав: норвежцем Арнольдом Виклюндом, датчанином Акселем Фенгером и итальянцем Иустином Тодеши» [3, С. 293].

Архангельское Евангелическое Общество было закрыто в 1929 году. А в июне 1992 года в Архангельске был зарегистрирован Русско-немецкий Евангелическо-лютеранский приход святой Екатерины, переименованный в 1995 году в Евангелическо-Лютеранский приход святой Екатерины города Архангельска. Сегодня в Архангельской области зарегистрирована лютеранская организация – Местная Евангелическо-Лютеранская община святой Екатерины г. Архангельска. Лютеране города Архангельска вносят значительный вклад в исследование истории города и региона.

В настоящий момент протестантизм в Архангельской области представлен рядом официально зарегистрированных организаций, среди которых лютеране, адвентисты седьмого дня, баптисты и пятидесятнические организации.

Что касается иудейской общины, то официальные упоминания о первой еврейской общине в Архангельске датируются 1828 годом [2].

Важной датой является 1867 год, когда был принят закон, давший право евреям, взятым на службу по рекрутскому набору, после отставки оставаться в Архангельске. В 1890 году на средства купца Исаака Биндера была построена первая на Севере синагога, разрушенная в 1920 году.

Жизнь общины в Архангельске возрождается в конце 1990-х годов, когда сначала создается общество еврейской культуры, а затем и религиозная организация. После 1991 года в Архангельской области были зарегистрированы две иудейские организации в Северодвинске и Архангельске, которые осуществляют свою деятельность по настоящее время.

В 2018 году состоялось открытие еврейского культурного центра «Звезда Севера», на котором присутствовал главный раввин России Берл Лазар. Центр позволяет не только организовать внутреннюю жизнь общины, но и активно включается в культурную жизнь региона, в том числе, в сфере поддержания межнационального и межконфессионального диалога. Архангельская еврейская община занимает достойное место среди национальных и религиозных традиций объединений города и активно взаимодействует со другими диаспорами, землячествами и конфессиями.

Появление исламской религиозной общины в Архангельске связано с усилиями Военного ведомства Российской Империи по удовлетворению

религиозных потребностей мусульман из числа военнослужащих. В XIX в. в Архангельске оформилась магометанская община.

Сейчас в Архангельской области зарегистрирована местная религиозная организация мусульман «Свет Ислама» г. Архангельска и Архангельской области. В 2018 году на историческом месте прежней мечети состоялась церемония открытия новой мечети, на которой присутствовали председатель Духовного управления мусульман Российской Федерации и Совета муфтиев России муфтий шейх Равиль Гайнутдин, а также президент Республики Татарстан Р.Н. Минниханов. Мечеть является важным духовным и общинным центром для мусульман города. Стоит отметить, что значительную часть среди прихожан мечети составляют выходцы из стран ближнего зарубежья, Средней Азии. Мечеть выступает в том числе и источником информации о повседневных и правовых аспектах жизни в Российской Федерации. В этом ключе особенно важна деятельность мусульманской общины по адаптации, как трудовых, так и образовательных мигрантов.

Современную этноконфессиональную ситуацию в Архангельской области можно охарактеризовать как стабильную и бесконфликтную. На территории региона зарегистрировано более 200 религиозных организаций, Устойчивым остается положительное отношение жителей региона к представителям разных религиозных традиций.

На современном этапе структура государственно-конфессиональных отношений в Архангельской области представляет собой систему взаимодействия исполнительных органов государственной власти Архангельской области и органов местного самоуправления Архангельской области с религиозными объединениями Архангельской области. Взаимодействие осуществляется в соответствии с действующим законодательством.

Работа в сфере межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений на региональном уровне на 2025 год находится в ведении департамента по внутренней политике и местному самоуправлению администрации Губернатора Архангельской области и Правительства Архангельской области. На муниципальном уровне по данному направлению работают администрации муниципальных образований региона.

Совещательным органом в межнациональной и межконфессиональной сфере является совет по межнациональному отношениям, в состав которого входят представители исполнительных органов государственной власти, национально-культурных автономий и общественных организаций, научного и экспертного сообщества.

В регионе выстроена отлаженная система взаимодействия органов государственной власти, местного самоуправления, правоохранительных

органов, учреждений образования, культуры с представителями разных религиозных культур в сфере межконфессиональных отношений.

Примером конструктивного и позитивного опыта межконфессионального сотрудничества служит реализуемый на протяжении нескольких лет проект «Архангельск – город разных религий». Данный проект направлен на демонстрацию интегрирующего потенциала духовно-нравственных ориентиров конфессий, представленных в городской среде Архангельска. В рамках проекта проводятся циклы культурно-просветительских мероприятий и тематических экскурсионных маршрутов для специалистов сферы образования и культуры на площадках религиозно-культурных центров города. Осуществление проекта инициировано Ресурсным центром национальной политики при Совете национальностей Архангельска и Архангельской области при активном участии кафедры культурологии и религиоведения Северного (Арктического) федерального университета имени М.В. Ломоносова. Организация мероприятий осуществляется в строгом соответствии с принципами комплайенса, гарантирующими соблюдение нормативно-правовых и этических принципов реализации межконфессионального взаимодействия и диалога.

Площадками для проведения мероприятий проекта являются религиозно-культурные пространства, связанные с традиционными религиями: православием, католичеством, лютеранством, иудаизмом и исламом, внимание которым уделено в настоящей статье.

Проект направлен на повышение компетенции области истории мировых религий, духовно-нравственной культуры народов России и межкультурной коммуникации, что имеет чрезвычайную значимость для формирования духовно-нравственных ценностей у подрастающего поколения и молодежи, поскольку способствует созданию условий, способствующих укреплению межкультурного взаимодействия, воспитанию уважительного отношения к представителям различных конфессий и религиозных традиций в поликонфессиональном пространстве г. Архангельска.

Проведенное исследование позволяет сделать ряд выводов относительно значимости исторического опыта межконфессионального взаимодействия и механизмов его современной актуализации в условиях российского социума. История становления и последующего развития межрелигиозного взаимодействия обладает значительной ценностью, поскольку формирует основу для поддержания социальной стабильности, гармонизации межнациональных отношений и обеспечения гражданского согласия.

Особое внимание заслуживает положительный опыт региональных проектов, ориентированных на формирование атмосферы доверия и уважения между представителями различных конфессий. Такие проекты становятся инструментом профилактики конфликтов и содействуют развитию терпимого

отношения к представителям иных вероисповеданий. Также необходимо подчеркнуть, что реализация подобных инициатив требует неукоснительного соблюдения принципов комплайенса, обеспечивающих взаимоуважение всех участников межкультурного и межрелигиозного диалога.

Библиографические ссылки

1. Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей».
2. Левин, Л.И. В Архангельске жили Евреи/ Леонид Левин. Архангельск: Правда Севера, 2008. 159 с.
3. Трофименко, В.Г. Миграционные процессы в Архангельске в начале XX века//Генеология на Русском Севере: социально-культурные, религиозные и этнодемографические аспекты: материалы международной научной конференции/сост. и отв.ред. Л.Д. Попова. Архангельск: КИРА, 2014. – 300 с.
4. Филиппова, И.В. Роль лютеранской церкви в процессе взаимодействия культуры на Архангельском Севере XIX-XX веках//Актуальные проблемы общего и профессионального образования: сборник статей преподавателей, аспирантов, соискателей и студентов. Вып.5. – Архангельск, 2007. 242 с.
5. Шаляпин, С.О. Религиозная ситуация на Русском Севере в исторической перспективе / С.О. Шаляпин // Религиозная жизнь Архангельского Севера: История и современность. Архангельск. 1997. 280 с.

**Kildyashova T. A.
Perkhina E. M.
Sibirtseva J. A.**
Northern (Arctic) Federal University
named after M.V. Lomonosov

COMPLIANCE AND TRADITIONAL RELIGIONS: THE CONTEMPORARY RELIGIOUS LANDSCAPE OF ARKHANGELSK

Abstract: This article examines the contemporary religious landscape of Arkhangelsk, focusing on the pivotal role of traditional religions in fostering interfaith dialogue, analyzed through the prism of compliance principles. The historical development of Arkhangelsk attests to the establishment of robust traditions of religious tolerance, cultivated amidst the long-standing coexistence of diverse religious cultures. Particular attention is dedicated to the integrating function of the moral values inherent in Orthodoxy, Lutheranism, Catholicism, Judaism, and Islam, all of which are represented within the city's multi-confessional environment.

The principle of compliance, in this context, is defined as the commitment to upholding established norms of interconfessional cooperation.

Keywords: compliance, traditional religions, religious landscape of Arkhangelsk, interfaith dialogue.

УДК 2

Матушанская Ю. Г.,
Ахметзянов А. А.

Казанский (Приволжский) федеральный университет

ПРИНЦИПЫ СОВРЕМЕННОЙ ГОМИЛЕТИКИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Аннотация: Статья посвящена развитию науки о проповеди – гомилетики. Современные авторы выделяют принципы эффективной христианской проповеди, обращающейся как к разуму, так и к эмоциям. Христианская проповедь развивается с библейских времен до наших дней. Современный человек находится под воздействием светской культуры, литературы и кинематографа. Поэтому, по мнению исследователей, современная проповедь должна быть драматичной.

Ключевые слова: проповедь, гомилетика, драма, современность, христианство.

Гомилетика – это наука о христианской проповеди. Появление термина связано с полемикой о проповеди, которая появилась в Эпоху Реформации [3, с.15]. С новозаветных времен христианская проповедь имела свои формы и традиции. Так проповедь Стефана в Деян. 7 гл. построена с учетом библейских представлений о линейной истории. Так писали историю и Евсевий Кесарийский и Беда Достопочтенный (английский средневековый автор), от сотворения мира, через библейскую историю и до дней жизни автора [11, с. 15-19]. По мнению М.Элиаде [16, с. 324], со времен еврейских пророков факты – это «ситуации», в которых человек оказывается лицом к лицу с Богом. Исторические события приобретают религиозно-философский смысл. Переосмысление событий истории дало историческую модель смены мировых империй в книге Даниила. Так, в античности Иосиф Флавий соотносит исторические события с пророчеством из книги Даниила (Josephus, Ant.Jud. XII,1,1). Вслед за Даниилом и Иосифом Флавием средневековый историк Пьер ле Бо пишет, что Бог изменяет королевства, провинции, княжества, разделяет и распределяет их, как ему заблагорассудится [4, с.23-24]. То есть образуется нить, на которую

нанизываются события, которые, в свою очередь, сами рассказывают как истории.

Библеист Ч.Г.Додд [20] предпринял попытку реконструировать апостольскую проповедь. Он настаивал, что новозаветная проповедь была не просто моральным руководством верующих, но и керигмой (провозглашением Благой вести о Христе). Для примера можно разобрать проповедь Стефана в Деяниях апостолов. В 7 главе с 1 по 47 стих Стефан рассказывает историю народа Израиля от Авраама до Соломона (который построил Первый Храм). Действие происходит в Храме, но уже во Втором, реконструированном царем Иродом. Но, по словам Стефана, Бог в рукотворных храмах не живет. Он говорит: «Всевышний не в рукотворных храмах живет, как говорит пророк: Небо – престол Мой, и земля – подножие ног Моих» (Деян. 7:1-53). Стефан, как и многие другие в 1 в.н.э. относился к так называемой антихрамовой оппозиции. Например, восставшие против Рима зелоты отказались покинуть Храм и не использовать его в качестве крепости, так как, по словам повстанцев, «вселенная – это лучший Храм, который есть у Бога. Однако и этот Храм будет спасен Тем, кто в нем обитает» (Josephus, Bell.Jud. V,11,2). А фарисеи уже начали работу по созданию Талмуда, основы безхрамового иудаизма.

С 31 по 33 стих Деяний Стефан обличает иудеев. Это обличение и есть, в данном случае, провозглашение Благой вести, что обещанный Мессия пришел, керигма. В 1 Послании к Тимофею Апостол Павел пишет: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех. Таково было в свое время свидетельство, для которого я поставлен проповедником и апостолом, – истину говорю во Христе, не лгу, – учителем язычников в вере и истине» (1Тим.2:5-7). Свидетельство здесь и есть «керигма». Драматизм картине в Книге Деяний придает еще то, что Стефан был эллинистом (Деян. 6:1-5). Это означает, что он был одет по-гречески, в одну тунику. У его слушателей в Храме была совсем другая культура тела. Те есть получается, что Стефан в их глазах стоял перед ними практически голый и требовал от них покаяния. Это уже отсылает к словам Апостола Павла о юродстве проповеди (1 Кор.1:21).

Но главная связь проповеди Стефана и ветхозаветного нарратива в том, как он собирает сюжеты из Библии и нанизывает их на один стержень, чтобы составить единую историю из множества маленьких историй. Историю, которая будет способствовать провозглашению керигмы.

Современные библеисты считают, что библейский текст сложился из устного народного творчества, то есть Тора изначально была дана устно, библейские сюжеты декламировались сказителями (мужчинами и женщинами) у костра или очага. Писцы записывали разные версии подобных историй на протяжении всей эпохи II Храма, а параллельно с этим редакторы составляли

известные нам тексты, объединенные одной общей идеей, в один библейский нарратив. Хотя многие библейские рассказы содержат исторические реалии, они построены так, что одному персонажу там уделено внимания больше, чем его социокультурному окружению. Этот маленький рассказ об одном человеке или нескольких людях составляют одну повествовательную единицу, небольшой фрагмент, из множества которых построен библейский текст. Даже, когда в Ветхом завете представлено крупное событие в жизни народа, оно является не основой, а фоном. Библейский автор (редактор) использует только те истории, которые подходят для достижения его идейных задач [6, с.22-23]. Именно это и делает Стефан уже в Новом завете.

Для того, чтобы проиллюстрировать, как это делается в Ветхом завете, приведем пример. В Быт. 12:10-20 рассказывается история про то, как Авраам отдал свою жену Сару египетскому фараону в жены. Этически этот фрагмент с точки зрения, как современности, так и редакторов библейского текста, воспринимается негативно, как отвратительное. Возможно, в восприятии времен становления монотеизма это выглядело как раз как показатель ловкости и сообразительности героя, как например, в ирландских сагах или в гомеровской «Одиссее», когда хитроумный Одиссей обманывал и переигрывал богов и людей на всем протяжении повествования. Но этот эпизод, как и похожий на него, но данный с более четкой отрицательной коннотацией поступка Авраама в Быт 20 гл., часть библейского нарратива. Однако, почти сразу же после него, в Быт 13:14 провозглашается «благословение Авраама», что его потомство будет многочисленно как песок земной, и что земля Ханаана будет принадлежать ему навеки. Возникает вопрос, что это тому Аврааму, который, ради собственной безопасности отдает жену другим мужчинам? Правильный ответ «да». Так как Бог его избрал и не отказывается от своего решения. Так строится библейский нарратив, нанизывая бусинки маленьких рассказиков на общую единую повествовательную канву библейской линейной модели истории.

В своей проповеди Стефан рассказывает Священную историю, отбирая только главное. То есть про обетование Аврааму взял, а то, что было сразу до и после – нет. Потому что ему надо было подвести свое повествование к Храму, где находился он и его слушатели, а затем к обличению. Само повествование строится в хронологическом порядке. В Деян. 17:22-31 Апостол. Павел проповедует в Афинах. Он уже не обращается к Священной истории, не знакомой афинянам. Он говорит о жертвеннике «неведомому богу» и хвалит афинян за их набожность. Но также, как и Стефан, говорит о том, что Бог в рукотворных храмах не живет. Не беря за основу библейский текст, Павел все же подводит «теоретическое основание» для своего свидетельства – керигмы, основываясь на культуре слушателей. О важности учета восприятия в проповеди мы будем говорить далее.

Со времен Блаженного Августина христиане задавались вопросом, какой должна быть проповедь? Августин не соглашался с Цицероном, который считал, что оратор должен уметь говорить «о низком просто, о высоком важно и о среднем умеренно» [10]. Главное требование – доступность изложения [2, с.273]. Блаженный Августин считал, что об одном и том же предмете проповедник должен говорить по-разному, в зависимости от целей проповеди и характеристики аудитории [3, с. 43-45].

Проповедь представляет собой коммуникативное событие - слушатель не просто тот, кто получает информацию. Проповедник пытается повлиять на него. Это особые отношения между проповедником и аудиторией. Слушатель, погружаясь в пучину библейских событий, понимает, что он все же находится не там. Разбирая Библию, проповеднику полезно задать себе вопрос, как влиял библейский текст на слушателей прошедших эпох? Чем это отличается от сегодняшнего дня? К чему побуждает этот отрывок?

В XIII в. в Европе получил распространение литературный жанр «*exemplum*» (примеры). Это короткий рассказ назидательного характера, используемый в проповеди [5, с.18-19]. В отличии от античных вставок в речь, известных еще Отцам Церкви, у данного приема была своя специфика, в рассказике говорилось не о жизни благочестивого человека, а о ситуации и поступке [7, с.130]. *Exempla* стала связью между библейским текстом и моралью, создавая тот самый «параллельный монтаж», который был известен уже в Библии, а также в античной литературе, например в описании исторических событий у Полибия и Иосифа Флавия [12, с.817-830]. Существовали сборники «примеров», которые проповедники использовали в проповедях [3, с.372-373].

Протестантская реформа привлекла внимание к проповеди. В отличие от схоластических проповедников, которые видели в Библии четыре вида смысла (буквальный аллегорический, тропологический и аналогический), Мартин Лютер настаивал на исключительно буквальном смысле писания [9, с.237]. Проповедник должен найти и показать слушателю Христа. Этого достаточно. Для Ж.Кальвина важна была связь проповеди с современностью [3, с. 384-387]. Кальвинистской традиции следовал основоположник современной гомилетики Ф.Шлейермахер. Проповедь, по мнению Шлейермахера, должна быть экзегетической и строиться на тексте Библии. Шлейермахер отмечает, что психологическая интерпретация текстов, которые удалены на тысячелетия, необыкновенно сложна [8]. Он принимал проповедь, как точку, в которой совершается примирение во Христе. Эффективная проповедь это эпифания - явление Христа общине [3, с.420].

В XX – начале XXI вв. исследователи попытались ввести в гомилетическую теорию элементы методологии классической науки. До

середины XX века в основном использовалась дедуктивная модель, при которой проповедь понимается как последовательность аргументов и логических доводов для доказательства главной идеи, в процессе которого применяются аргументы формальной логики. Для простоты запоминания в различных учебниках по гомилетике формам построения доказательства даются образные названия. Так, профессор Йельского университета Г.Лаккок [22] предлагает такие названия как «Лестница» (Ladder) (цепочка аргументов, каждый из которых логично вытекает из предшествующего), «Драгоценный камень» (Jewel) (демонстрирует последовательно грани главной идеи), «Погоня» (Chase) (проповедник ищет ответ на поставленный им же вопрос) [3, с. 230].

С конца 1960 г. проповедь начинает рассматриваться как коммуникативное событие. Необходимо было понять особенности восприятия слушателя. Ф. Крэдлок [18] предложил вместо классической дедуктивной структуры проповеди индуктивную, от частного к общему, так как при классической структуре проповеди практически отсутствует диалог. Если дедуктивная структура вначале декларирует основную идею, а потом ее доказывает, то в индуктивной структуре главная идея формируется в конце, проповедник идет к ней вместе со слушателями. Индуктивный тип проповеди можно назвать кульминационным, так как он, как и литературное произведение и кино, движется к развязке (а возможно и катарсису). Этот тип ближе современному человеку, привыкшему к кино, телешоу и развлекательной художественной литературе [3, с. 233-235].

Автор теории нарративной проповеди Ю.Лоури [21] считает, что проповедник должен строить проповедь как рассказ, в котором есть завязка, кульминация и развязка. В проповеди Лоури, как в рекламном ролике, вначале обозначается проблемная ситуация, затем показывается бесперспективность ее традиционного решения, после чего предлагается выход, который, в отличие от рекламного ролика, находится не на том же уровне, что и неработающие решения, а на духовном, затем демонстрируется счастливая жизнь. Библейский ответ на вопрос неожиданный и парадоксальный, поэтому он и работает [13, с. 18].

Благодаря исследованиям Крэдлока и Лоури в США сформировалось движение «новая гомилетика» (New Homiletic), представители которой уделяли большое внимание внутреннему движению в проповеди, уподобляя ее танцу или драме. Профессор Д.Батрик [17] назвал такой взгляд на проповедь феноменологическим. Составные части проповеди он назвал «сценами» (moves). Проповедь проецирует поток информации на слушателя, создавая в его разуме картинки. Хорошая проповедь похожа на диафильм или раскадровку фильма. Каждый кадр раскрывает идею, но все являются для слушателя коммуникативным событием [3, с. 241-242].

С 2000 г. в Германии появляется «драматургическая гомилетика», связанная с такими именами как именами М.Николь [23] и А.Деег [19]. Они понимают проповедь как особое драматическое действие, план которого подобен сценарию фильма. Слушателям предлагаются образы, наводящие на размышления. Николь и Деег предлагают проповеднику ориентироваться на язык кино. Проповедь должна породить в слушателе внутренний поиск ответов, что приведет его к личностному духовному росту. М.Николь рекомендует проповеднику продумать элементы проповеди, объединив их в единое действие, для чего можно сделать картонные карточки как у сценаристов с обозначением элементов (сцен), расположить их на доске и переставлять местами, пока не будет найдена подходящая структура. У каждой сцены может быть свой заголовок и свои средства выражения. Между началом и концом сцены должно быть напряжение, ведущее к внутреннему движению [3, с. 242-243].

Таким образом, христианская проповедь – сложное и многогранное явление. На развитие гомилетики влияли библейские модели проповеди, принципы ораторского искусства, требования к простоте восприятия и драматичности. Христианские ценности влияли на европейскую культуру, но и сама гомилетика является плодом христианской и просто культуры. Принципы современной (новой) гомилетики заключаются в том, что повествование должно быть драмой, приводящей к катарсису, задевать не только разум, но и чувства, эмоции, а также свидетельствовать о Боге, хотя бы завуалировано.

Библиографические ссылки

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета. В русском переводе с параллельными местами. М.: РБО, 1995.
2. Августин Блаженный. Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. Киев, 1835.
3. Бурега В.В. Гомилетика. М., 2018.
4. Гене Б. История и историческая культура средневекового Запада. М.: Языки славянской культуры, 2002.
5. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Ехемра XII века). М., 1989.
6. Введение в библеистику. Часть 4-5. Жанры библейской прозы. Тель-Авив, 2002.
7. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001.
8. Левашева Е.В., Матушанская Ю.Г. Философская герменевтика. Казань: КГТУ, 2006.
9. Лютер М. Время молчания прошло: Избранные произведения 1520-1526 гг. Харьков, 1994.

10. Марк Туллий Цицерон Трактаты об ораторском искусстве. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1423777005>, свободный. Яз. рус.
11. Матушанская Ю.Г. Библейские корни исторического мировоззрения Нового времени // Историософские и методологические проблемы исторического исследования: Материалы междисциплинарного историософско-методологического семинара памяти проф. В.И. Коротаева (Архангельск, 19-20 ноября 2015 г.) Архангельск: САФУ, 2016.
12. Матушанская Ю.Г. Историческая концепция Иосифа Флавия и средневековая философия истории // В сб. «Труды социально-экономического факультета: Исследования и приоритеты в науке и образовании». Книга 2. Казань: изд-во КГТУ, 2003.
13. Тихомиров А.В. Вера от слышания. Новосаратовка, 2015.
14. Флавий Иосиф Иудейская война. Минск: Беларусь, 1991.
15. Флавий Иосиф. Иудейские древности: В 2 т. СПб, 1900.
16. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т.1. М.: Критерион, 2002.
17. Butrwick D. Homiletic: Moves and Structures. Philadelphia, 1988.
18. Craddock F. One Withword Authority. Chalice Press, 2001.
19. Deeg A., Nicol M. Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik. Göttingen, 2005.
20. Dodd C. H. The Apostolic Preaching am Its developments. New-York, 1937.
21. Lowry E. Howto Preach a Parable: Designs for Narrative Sermons. Abingdon Press, 1989.
22. Luccock H.E. In the Minister's Workshop. New-York, 1944.
23. Nicol M. Einan der ins Big setzen. Dramaturgische Homiletik. Göttingen, 2005.

**Matushanskaya J. G.
Achmetzianov A. A.
Kazan Federal University**

PRINCIPLES OF MODERN HOMILETICS IN HISTORICAL PERSPECTIVE

Abstract: The article is devoted to the development of the science of homiletics. Modern authors identify the principles of effective Christian preaching, appealing to both reason and emotions. Christian preaching has been developing from biblical times to the present day. Modern man is influenced by secular culture, literature and cinema. Therefore, according to researchers, modern preaching should be dramatic.

Keywords: preaching, homiletics, drama, modernity, Christianity.

Миронов К. С.,
Паняшин А. А.

Владимирский государственный университет
им. А.Г. и Н.Г. Столетовых

АСКЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ В ПРАВОСЛАВИИ И ЕГО ВОСПРИЯТИЕ СОВРЕМЕННОЙ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖЬЮ

Аннотация: В данной статье автором предпринята попытка исследовать особенности восприятия современной молодёжью аскетического аспекта в православии. Студенческая молодёжь является одной из наиболее восприимчивых к изменениям современной действительности социальных групп. Это и обусловило выборку. Результаты опроса демонстрируют, что лишь незначительное количество студентов могут лично воспринимать аскетизм, разделяют идею самоограничения и были бы готовы примерять его в жизни.

Ключевые слова: аскетика, аскетизм, православие, пост, воздержание.

Православие – религия аскетическая: продолжительные службы в храмах, четыре многодневных поста в году, утренние и вечерние молитвы дома, а также непрерывная, трудная борьба со своими грехами. Симеон Новый Богослов говорил: «Всякий человек пусть содержит в мысли, что родился он для того, чтобы, подобно постепенному возрастанию телесному, возрастать мало-помалу и возрастом духовным и добрым подвигом восходить в мужа совершенна и для того, чтобы стать достойным обитать в небесных селениях» [9, с. 53]. Действительно, в этом есть цель жизни для каждого православного человека.

Что такое аскетика? Когда она зародилась? Кто были первые аскеты? Что дает нам аскетика? Нужна ли она современному человеку и особенно студенческой молодежи? Подобными вопросами богословы и философы задавались еще с древних времен. По словам Филона Александрийского, «заложив сначала в душе, как некую основу, воздержание, они на нем воздвигают другие добродетели» [2].

Аскетика – древнегреческое слово от «аскеза», «аскетизм» – имеет много значений, среди которых ограничение и подавление чувственных желаний, а также упражнения, развивающие телесные и душевые силы [4, с. 2]. Христианство заимствовало этот термин из греческого языка в значении «упражняюсь в чем-либо», определив цель аскетики и разработав систему ее достижения. В церковной традиции – это наука о духовных упражнениях с четкими принципами и постепенностью. Однако следует помнить, что по силам одному человеку, может быть непосильным для другого, а чрезмерные нагрузки могут принести и вред.

Главным и недостижимым примером для каждого православного христианина является Господь Иисус Христос. Сразу после крещения в реке Иордан, Иисус Христос уходит в пустыню, где, ничего не вкушая, пребывает в посте и молитве 40 дней. «И был Он там, в пустыне сорок дней, искушаемый сатаною, и был со зверями; и Ангелы служили Ему» (Мк 1:13) [7, с. 81]. После грехопадения, аскетизм необходим и позволителен в самых крайних и резких своих формах, распространяющихся и на телесное делание, ибо грех души повлёк за собой разрушение и в физической природе человека [3, с. 284]. Из этого следует, что аскетизм – один из основополагающих аспектов православного христианства для приближения к Богу.

В эпоху гонений на христиан, многие из-за преследований удалялись в глухие, малодоступные места. Другие, желая еще больших подвигов, удалялись далеко в пустыни, становясь отшельниками. Это были истинные аскеты. Они до предела ограничивали необходимые телесные потребности человека (сон, пища, одежда, жилище). Святые отцы спали очень мало, часто в неудобной позе. Скудную пищу принимали через три-четыре дня. Многие отшельники жили в брошенных гробницах, в глубоких пещерах, а некоторые проводили всю жизнь просто под открытым небом, питаясь растениями и всегда славя Бога молитвами и песнями по уставу Церкви [1, с. 120].

В чем же смысл такого самопожертвования, такого терпения? Повреждение плоти способствует исцелению души и укреплению духа. Тело человека по учению Церкви – храм Божий, который нужно беречь, при необходимости обращаться к врачам, так как врачей и лекарственные травы сотворил Господь Бог. Повреждение плоти способствует излечению души и укреплению духа. Страдая сами, святые аскеты исцеляли других от различных болезней душевных и телесных [10, с. 156]. Главная цель их была не эта временная мирская жизнь, а вечная с Богом. Сейчас, когда быт человека радикально изменился, комфорт стал нормой, а не привилегией, отказаться от него стало тяжелее. Христианский аскетизм сделался явлением исчезающим, а тем более – его экстремальные формы [8].

Вопрос о необходимости самоограничений в мирской жизни для спасения души является актуальным для современного человека. Молодёжь в этом отношении, является наиболее уязвимой категорией, так как её социализация проходит в новых условиях информационного общества [11, с. 428].

Учитывая духовный опыт Церкви, и учение об аскетике становится ясно, что формы аскезы могут быть разными и даже незаметными для окружающих. Еще в первые века христианства преподобная Синклития Александрийская, мерилом истинного подвижничества полагала умеренность и говорила, что это и будет настоящий аскетический подвиг [6, с. 8].

Интересный вопрос, который актуален для молодежи: «Распространяется ли аскетика, особенно во время поста, на творческое увлечение молодого человека? О. Павел Сержантов считает, что какие-то ограничения должны быть. Они связаны с развлекательными моментами нашей жизни. Творчество – это все-таки труд [8]. Следовательно, любые ограничения являются полезными для православного человека, особенно во время постов.

Исследователь вопроса А.А. Паняшин приводит к мысли, что в последние десятилетия всё большее внимание уделяется православию, как фактору консолидации общества, способа обратить внимание подрастающих поколений на традиционные ценности и культуру нашего народа [5, с. 112]. Аскеза, в этом ключе, является частью культурного кода православия и от того, как её воспринимает молодёжь, может зависеть как уровень её культуры, так и нравственности. Е.И. Уфимцева пишет в своей статье, что уровень воцерковлённости среди молодёжи в России значительно падает в первые десятилетия XXI века, что обусловлено распространением массовой культуры и материалистического мышления [11. с. 429]. Советский опыт, отдалившись большую часть населения страны от религиозных практик, и современный образ жизни, безусловно, отдаляют молодёжь от веры, как с культурной, так и с религиозной точки зрения.

Среди студентов ВЛГУ разных возрастных групп был проведен опрос по теме: «Восприятие студенческой молодежью аскетического аспекта в православии». Всего было опрошено 76 человек. На вопрос в чем для вас проявляется аскетизм, большинство ответило: добровольное ограничение потребностей, благ и удовольствий. Некоторые считают, что в отказе от некоторых реалий XXI века. Верующие студенты ответили: быть ближе к Богу. Многие студенты понимают, что такое аскетизм в православной вере (69,1%), а православную аскезу считают основой духовной и нравственной жизни (60,3%). Целомудрие же, в целом (61,8%), было признано важным аспектом в мире, однако его влияние снижается. 17,6% считают, что это до сих пор важно, а примерно 20% считают наоборот или не имеющим значения.

Полученные результаты показали, что студенты пока не готовы к сознательному отказу от владения материальными благами (почти половина опрошенных), соблюдения целомудрия, а также к временными ограничениям привычных благ цивилизации. Также вполне возможно допустить, что некоторые опрошенные не до конца понимают понятие аскетизма.

В итоге, опираясь на полученные статистические данные, можно предположить, что студенческая молодежь действительно имеет сложности с пониманием феномена аскетики и с принятием христианских норм жизни. Большая часть студентов воспринимает православие с культурной точки зрения и, называя себя православными, подчёркивает, прежде всего, свою

принадлежность к культуре нашей страны. При этом большая часть респондентов не разделяет идеи и идеалы аскетизма и не готова следовать им на практике. Однако приблизительно треть опрошенных студентов заинтересована в изучении, а также в получении дополнительной информации по данной теме и стремится следовать аскетической традиции.

Библиографические ссылки

1. Амвросий (Ермаков), архиеп., Легеев М.В., свящ. Введение в аскетику / учебник; Санкт-Петербургская духовная академия. – СПб.: Изд-во СПбПДА, – 2017. – 264 с.
2. Виктор Лега. Филон Александрийский: Иудей, отвергнутый своими и принятый христианами. – URL: [Филон Александрийский / Православие.Ru](#) (дата обращения: 10.10.2025).
3. Кесарийский, Е. Церковная история / Евсевий Памфил. - Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2008. – 604 с.
4. Основы искусства святости: опыт изложения православной аскетики. В 4 т. / Варнава (Беляев), еп. - Н. Новгород : Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1995-. / Т. 1 : О трех степенях Богопознания. О предметах религиозного познания. «Душевный человек» в борьбе со страстями (начало); сост. П. Г. Проценко. - 1995. – 476 с.
5. Паняшин, А.А. Место православия в формировании гражданской идентичности у молодёжи в современной России // Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2024. – Т. 40. – С. 109–115. – (Серия «Свеча»). – ISBN 978-5-9984-2045-0.
6. Преосв. Филарет (Гумилевский). / Святые подвижницы восточной церкви / Соч. покойн. преосвящ. Филарета, архиеп. Черниг. – Санкт-Петербург: тип. Деп. уделов, 1871. – 326 с.
7. Святое Евангелие. / Паломник. Москва, 2004. – 591 с.
8. Сержантов Павел. Аскетика и миряне. – URL: <https://monastery.ru/bog-i-chelovek/asketika-i-miryane/> (дата обращения: 10.10.2025)
9. Симеон Новый Богослов. Слова преподобного Симеона Нового Богослова / в переводе на русский язык с новогреческого епископа Феофана. – Изд. 2-е. – Москва: Афонский русский Пантелеимонов монастырь,) Типолитография И. Ефимова. Выпуск первый – 1892. 490 с.; Выпуск второй. – 1893. – 593 с.
10. Творения святого Григория Нисского. - Москва: Тип. В. Готье, 1861-1871. / Ч. 1. - 1861. - [1], 470, II с. / Об устройении человека. 76–222 с.
11. Уфимцева, Е.И. Воцерковлённость современной православной молодёжи: социологический анализ факторов и тенденций развития // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Социология. Политология. – №19 (4). – С. 427–431.

Mironov K. S.

Vladimir State University

Academic Supervisor: Panyashin A. A.

Vladimir State University

**THE ASCETIC ASPECT OF ORTHODOXY AND ITS PERCEPTION
BY MODERN STUDENT YOUTH**

Abstract: In this article, the author attempts to explore how modern youth perceive the ascetic aspect of Orthodoxy. Students are among the social groups most sensitive to changes in modern reality. This determined the sample. The survey results demonstrate that only a small number of students can personally relate to asceticism, share the idea of self-restraint, and would be willing to practice it in their lives.

Keywords: asceticism, asceticism, Orthodoxy, fasting, abstinence.

УДК 2.46

Семенов И. А.

Владимирский юридический институт ФСИН России

Владимирский государственный университет

им. А.Г. и Н.Г. Столетовых

**РОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В УКРЕПЛЕНИИ
ИНСТИТУТА СЕМЬИ В МЕСТАХ ЛИШЕНИЯ СВОБОДЫ:
КОМПЛАЕНС ДУХОВНОГО ВОСПИТАНИЯ**

Аннотация: Задача духовного окормления лиц, содержащихся в местах лишения свободы является базовой для Русской православной церкви (РПЦ), а вопросы семьи, материнства и девства, выступают приоритетным направлением их деятельности. В статье анализируются некоторые аспекты взаимодействия уголовно-исполнительной системы (УИС) и РПЦ. На конкретных примерах показывается важность духовно-нравственного воспитания граждан отбывающих наказание. Подчеркивается важность укрепления связей церкви и государства в системе исполнения наказаний.

Ключевые слова: Русская православная церковь, уголовно-исполнительная система, нравственность, духовность, институт семьи, духовные ценности.

Деятельность Русской православной церкви в местах лишения свободы эксплицирует миссию духовного служения и реализует идеи, изложенные в Основах социальной концепции Русской православной церкви. Данная деятельность направлена не только на духовное окормление лиц, находящихся в

учреждениях и органах уголовно-исполнительной системы, но и на их нравственное перерождение, помочь людям, попавшим в трудную жизненную ситуацию. Интересным видится тот факт, что Русская православная церковь также участвует в постпенитенциарной пробации, помогая людям, освободившимся из мест лишения свободы, адаптироваться к жизни вне заключения, стать полноценными членами общества и предотвратить повторные правонарушения. Эффективное взаимодействие церкви, государства и общества в этом направлении является залогом успешной ресоциализации людей, оказавшихся в трудной жизненной ситуации. При этом согласно данным эмпирического исследования, в целом, граждане обладают недостаточной осведомленностью о катехизации и воцерковлении православных жителей региона [2, с. 54].

При осуществлении двустороннего взаимодействия, согласно Соглашению между ФСИН России и РПЦ, уголовно-исполнительная содействует строительству православных храмов, часовен и иных мест отправления молитвы на территории учреждений, подконтрольных службе, а также оказывает поддержку в распространении духовной литературы, организует освоение основных религиозных образовательных и просветительских программ [3, с.360]. В свою очередь, духовная миссия русской православной церкви в местах лишения свободы, также призвана содействовать строительству и возведению мест отправления молитвы, осуществлять просветительские и воспитательные беседы с осужденными, выполнять содействие лицам в подготовке к освобождению, в том числе в трудовом и бытовом устройстве после окончания срока наказания. Для эффективной работы в местах лишения свободы духовенству необходимо обладать специальной подготовкой и знаниями в области пенитенциарной психологии, социальной работы и медицины. Важно учитывать особенности психоэмоционального состояния женщин, переживших стресс, разлуку с семьей, чувство вины и отчаяния. Священнослужители должны проявлять сочувствие, терпение, оказывать поддержку и надежду на будущее.

Другой сферой, которая находится под пристальным вниманием духовенства церкви, является охрана материнства, семьи и детства в уголовно-исполнительной системе, особенно ввиду увеличение числа осужденных беременных женщин и женщин с детьми. По словам исследователей А.А. Бурта и Н.М. Поповой, численность данной категории в следственных изоляторах возросла более чем в 2 раза из расчета на 1000 подозреваемых и обвиняемых женщин [1, с. 569]. Подобная тенденция только подтверждает необходимость точечной работы с данной «особой» категорией женщин со стороны духовенства. Важным аспектом, при этом, является взаимодействие духовного клирика с администрацией органа или учреждения УИС. Благодаря

сотрудничеству удается создавать благоприятные условия для содержания беременных женщин и матерей с детьми, обеспечивать их необходимыми вещами, медицинским обслуживанием, психолого-педагогической помощью. Духовные лица также могут выступать посредниками между женщинами и внешним миром, помогая им поддерживать связь с родственниками, решать юридические вопросы.

При осуществлении деятельности на территории учреждений ФСИН России, священнослужители действуют в соответствии с законодательством и этическими нормами, регламентирующими данный вопрос. В основном, ведется просветительская работа, которая включает в себя встречи священнослужителей со спецконтингентом, где последним рассказывается о ценности жизни, о нормах христианской этики, проводятся беседы на темы, связанные с защитой жизни, семейными ценностями и ответственностью за свои поступки. Помимо просветительской деятельности, духовенство РПЦ оказывает адресную духовную поддержку беременным женщинам и матерям с детьми, находящимся в местах лишения свободы. Священники проводят индивидуальные беседы, исповедуют, причащают, совершают таинства крещения новорожденных. При этом деятельность церкви не ограничивается только просветительской работой. На регулярной основе организуются различные благотворительные акции, направленные на сбор и передачу одежды, обуви, средств гигиены и детских вещей для нуждающихся матерей и их детей. При храмах создаются пункты гуманитарной помощи, где женщины, освободившиеся из мест лишения свободы, могут получить необходимую поддержку на начальном этапе возвращения к нормальной жизни. Особое внимание уделяется налаживанию отношений между матерями и детьми, укреплению семейных связей, что способствует ресоциализации женщин после освобождения.

Таким образом, деятельность духовенства РПЦ в уголовно-исполнительной системе имеет важное социальное значение, направлена на оказание духовной и психологической помощи людям, находящимся в трудной жизненной ситуации. Просветительская работа, адресная поддержка, сотрудничество с администрацией учреждений ФСИН России способствуют ресоциализации, укреплению семейных ценностей, предотвращению повторных правонарушений.

Библиографические ссылки

1. Бурт А. А., Попова Н. М. Современное состояние медико-санитарной помощи беременным женщинам, женщинам, имеющим детей, детям до трех лет, находящимся в пенитенциарных учреждениях Российской Федерации // Современные проблемы здравоохранения и медицинской статистики. 2024. № 2.– С. 569-584.

2. Семенов И. А. Влияние религиозности на участие в каритативной деятельности (по эмпирическим материалам Владимирской области) // Вестник Омского университета. – 2023. – Т. 28, № 1. – С. 51-56.
3. Семенов И. А. Социальный аспект каритативного взаимодействия Русской православной церкви и уголовно-исполнительной системы // Переломные моменты истории: люди, события, исследования. К 350-летию со дня рождения Петра Великого: Материалы международной научной конференции. В 3-х томах/ Под редакцией С.И. Бугашева, Ю.В. Ватолиной, А.С. Минина. Т 1. – Спб: Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна, 2022. – С. 359-363.

Semenov I.A.

Vladimir Juridical Institute of the Federal Penitentiary Service

Vladimir State University

named after A.G. and N.G. Stoletov

THE ROLE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN STRENGTHENING THE INSTITUTION OF THE FAMILY IN PLACES OF DETENTION: THE COMPLIANCE OF SPIRITUAL EDUCATION

Abstract: The task of spiritual care for persons held in places of deprivation of liberty is a basic one for the Russian Orthodox Church (ROC), and family, motherhood and virginity issues are a priority area of their activities. The article analyzes some aspects of the interaction between the penal correction system (UIS) and the Russian Orthodox Church. Concrete examples show the importance of the spiritual and moral education of citizens serving their sentences. The importance of strengthening church-state relations in the penal enforcement system is emphasized.

Keywords: Russian Orthodox Church, penal system, morality, spirituality, family institution, spiritual values.

**СЕКЦИЯ «ПОНЯТИЙНЫЙ АППАРАТ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ:
КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПРАКТИК ДИСТАНЦИРОВАНИЯ
РЕЛИГИОНИМОВ ДЛЯ «НОРМАТИВНОГО»,
«МАРГИНАЛЬНОГО» И «ДЕВИАНТНОГО»**

(При поддержке Российского научного фонда № 25-28-01204)

УДК 2

**Аринин Е. И.,
Волкова В. Е.**

**Владимирский государственный университет
имени А.Г. И Н.Г. Столетовых**

**«НЕЗРИМОЕ» И КОГНИТИВНЫЕ МЕДИАТОРЫ РЕЛИГИОЗНОГО
ОПЫТА: ПОДХОДЫ К ИНТЕРПРЕТАЦИИ АФРИКАНСКИХ МАСОК
НДОМО НАРОДА БАМАНА В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПЦИЙ
АНТРОПОМОРФИЗМА И ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ
ГОРДОНА ОЛПОРТА**

Аннотация. В работе представлена попытка религиоведческого анализа африканской практики народа бамана, рассматриваемая через концепцию психологии религии Гордона Олпорта. Фокус исследования сконцентрирован на семиотических и психологических функциях маски как медиатора в обрядах мужской инициации.

Ключевые положения психологии религии Г. Олпорта, изложенные в работах «The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation» (1950) и операционализированные в «Religious Orientation Scale» (1967), разработанной совместно с Д.М. Россом, в контексте олпортовской дилеммы «экстринысивной и интринысивной религиозности» помогают раскрывать ритуал с маской «Ндомо» как механизм интериоризации сакральных принципов постижения «незримого».

Обращаясь к антропоморфной репрезентации в маске, можно заметить, что эффективным когнитивным инструментом визуализации трансцендентного выступают концептуальные параллели с олпортовским пониманием религии как «интенциональности».

В идентификации маски «Ндомо», отмечается опосредование процесса персонализации сакрального опыта, способствующего достижению состояния теопатии в олортовской ее трактовке.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-01204, <https://rscf.ru/projct/25-28-01204/>

Ключевые слова: Ндомо, антропоморфизм, когнитивная религиозность, Олпорт, теопатия, воплощённое познание.

Наше исследование посвящено когнитивно-религиоведческому анализу африканских масок «Ндомо» (bam. «Ndomo») народа бамана, проведенному с позиций концепции психологии религии Гордона Олпорта (Gordon Willard Allport, 1897-1967) [10]. Маски применяются в ранних фазах мужской инициации, обеспечивая переход подростков от состояния «хаоса» к включению их в социальный и сакральный порядок [9]. Их композиционная структура визуализирует «невидимизированные» гендерные и космологические значения, превращая объект в когнитивный инструмент социализации, где воплощено убеждение, что Бог и духи направляют жизнь человека и общины [2, с.115].

Особое внимание уделяется феномену «антропоморфизма», обычно определяемому в энциклопедиях и словарях как «приписывание Божеству человеческого образа или человеческих чувств и страстей» [3]. В современной когнитивной науке этот феномен соотносится со склонностью человека спонтанно интерпретировать «незримое» и «неизвестное» в антропоморфных представлениях и образах, используемых при описании природных или случайных событий [1, с.116]. В таком контексте маска становится медиатором сакрального опыта, поддерживая и закрепляя представления о высших силах, регулирующих порядок мира.

Данные установки перекликаются с идеями психологии Г. Олпорта, рассматривающего «религиозность» как фактор личностного становления. В своих ранних трудах он подчеркивал влияние религиозного опыта на черты личности, а в работах «Природа предрассудков» («The Nature of Prejudice», 1954) [5] и «Психология слухов» («Psychology of Rumor», 1947) [4] религиозные установки анализируются как ключевые модусы идентичности.

В книге «Индивид и его религия: психологическая интерпретация» («The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation», 1950) Олпорт писал, что «вера как и сомнение могут бессознательно отражать отношение человека к своим родителям» [5, с.37]. Он связывал феномен «сомнение» с ущемлением личных интересов и генезисом религиозных поисков, трактуя религию как интенциональность (от «intentio» – намерение, стремление, «жажду») веры. Совместная работа с Д. Россом «Шкала религиозной ориентации» («Religious Orientation Scale – ROS», 1967) раскрыла дихотомию внутренней и внешней религиозности, что позволяет интерпретировать практику «Ндомо» [8] как процесс формирования внутренней ориентации, т.е. веры, усваиваемой как конечная ценность [7, с. 434].

Таким образом, маска бамана предстает не просто культурным артефактом и продуктом туристической коммерции, а воплощенной репрезентацией когнитивных процессов, соединяющей антропоморфный символизм и религиозную социализацию. Подобно концепту теопатии («θεός» – Бог и «-πάθεια» – чувство) Олпорта, который использовал интеграцию

религиозных аспектов в своей психологической практике, маска служит средством гармонизации телесного и духовного бытия, направляя личность к внутренней консолидации и нравственному развитию [7, с. 440].

Библиографические ссылки

1. Аринин Е.И. “Феномен «невидимизации» подлинного: между «волшебными», «религиозными» и «правоверными» практиками” / Е.И. Аринин, В.С. Глаголев, Н.М. Маркова, М.В. Силантьева // Вопросы философии, М.: Институт философии РАН, 2025. (9), С. 114–126.
2. Аринин Е. И., Волкова В. Е. Мaska в эпоху цифровизации: между визуализацией сакрального и невидимизацией истинного // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2024. №3 (51). [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/maska-v-epohu-tsifrovizatsii-mezhdu-vizualizatsiey-sakralnogo-i-nevidimizatsiey-istinnogo> (дата обращения: 12.09.2025).
3. ЕЭБЕ_антропоморфизм [Электронный ресурс]. - Режим доступа:https://ru.wikisource.org/wiki/ЕЭБЕ/Антрапоморфизм_и_антрапопатизм (дата обращения: 09.09.2025)
4. Allport, G. W., Postman L. Psychology of Rumor. 1947. New York: Henry Holt and Company. 1948. 276 p.
5. Allport, G. W. The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation. New York: Macmillan, 1950. 136 p.
6. Allport, G. W. The Nature of Prejudice. Cambridge, MA: Addison-Wesley, 1954. 568 p.
7. Allport, G. W., Ross J. M. “Personal religious orientation and prejudice.” Journal of Personality and Social Psychology, (1967). 5(4), P. 432–443.
8. Maskmuseum.org. Bamana N'tomo Mask [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<https://www.maskmuseum.org/mask/bamana-ntomo-3/> (дата обращения: 09.09.2025).
9. Ntomo mask // Wikipedia [Электронный ресурс]. - Режим доступа: https://en.wikipedia.org/wiki/N%27tomo_n (дата обращения: 09.09.2025).
10. Pacific Lutheran University. Learn More: Bamana Mask [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<https://www.plu.edu/africanartcollection/masks/bamana-mask/learn-more-bamana-mask/>(дата обращения: 09.09.2025).

Arinin E. I.

Volkova V. E.

Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

**"THE INVISIBLE" AND COGNITIVE MEDIATORS OF RELIGIOUS
EXPERIENCE: APPROACHES TO INTERPRETING THE AFRICAN
NDOMO MASKS OF THE BAMANA PEOPLE IN THE CONTEXT
OF CONCEPTS OF ANTHROPOMORPHISM AND PSYCHOLOGY
OF RELIGION BY GORDON ALLPORT**

Abstract. The work examines the religious studies analysis of the African practice of the Bamana people, through the concepts of psychology of religion by Gordon Allport. The research focuses on the semiotic and psychological functions of the mask as a mediator in male initiation rituals.

The key provisions of G. Allport's psychology of religion, set forth in the works "The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation" (1950) and operationalized in the Religious Orientation Scale (1967), developed jointly with J. M. Ross, in the context of Allport's dichotomy of "extrinitive and intrinsive religiosity" help to reveal the ritual with the mask "Ndomo" as a mechanism for the interiorization of sacred principles.

Turning to the anthropomorphic representation in a mask, it can be seen as an effective cognitive tool for visualizing the transcendent, which finds conceptual parallels with Oporto's understanding of religion as an intentionality.

In identifying the mask of "Ndomo," mediating the process of personalization of sacred experience and contributing to the achievement of a state of theopathy in Allport's interpretation of it.

The study was supported by a grant of Russian Science Foundation № 25-28-01204, <https://rscf.ru/projct/25-28-01204/>

Keywords: Ndomo, anthropomorphism, cognitive religiosity, Allport, theopathy, embodied cognition.

Аринин Е. И.,
Гусев Е. А.

Владимирский государственный университет
имени А.Г. И Н.Г. Столетовых

МАРКИРОВАНИЕ НЕВИДИМИЗИРОВАННОГО: ОСОБЕННОСТИ СТОИЦИЗМА И ХРИСТИАНСТВА В ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация: В статье рассматривается эволюция термина «стоицизм» в русской литературе и философии с XIX по XXI век на основе данных Национального корпуса русского языка (НКРЯ). Анализируется частотность и контексты употребления слова, выявляются изменения в его семантическом поле: от обозначения философского учения к характеристике личностных качеств и жизненной позиции. Особое внимание уделяется сопоставлению стоицизма с христианством, а также связи стоической философии с идеями Никласа Лумана о «невидимизации» и рефлексивном наблюдении. Исследование показывает, как термин «стоицизм» трансформировался из узкоспециального философского понятия в общекультурный и моральный символ стойкости и духовной зрелости.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-01204, <https://rscf.ru/projrect/25-28-01204/>

Ключевые слова: стоицизм, философия, христианство, Никлас Луман, невидимизация.

Термин «стоицизм» устойчиво закрепился в русской литературе и философской традиции, однако его семантические оттенки и частотность употребления варьируются в зависимости от исторического периода. Согласно данным Национального корпуса русского языка (далее – НКРЯ), на 01.11.2025 зафиксировано 146 текстов, содержащих 214 примеров употребления слова «стоицизм», принадлежащих почти 120 авторам, начиная с 1805 года (НКРЯ, С. Ф. Платонов [перевод трактата Е. Булгара с греческого]. Рассуждение против ужасов смерти, 1805). Анализ распределения по векам показывает, что в XIX в. зафиксировано 52 вхождения (35 текстов), в XX в. – 125 (71 текст), а за первую часть XXI в. – 49 (43 текста).

В корпусе XIX века термин встречается преимущественно в философском контексте, что связано с активным развитием переводов античных и европейских авторов, а также с формированием собственной русской философской традиции. Среди авторов, обращавшихся к понятию стоицизма, можно отметить С. Ф. Платонова, Н. Г. Чернышевского, А. И. Герцена, М. Е. Салтыкова-Щедрина, Л. Н. Толстого, Ф. И. Тютчева, К. Н. Леонтьева и ряд

других. В этот период слово употребляется преимущественно в значении «учение стоиков», «древнегреческий стоицизм» и «этика стоицизма».

В XX веке наблюдается расширение смыслового поля термина. Помимо философского, появляется переносное значение, обозначающее такие качества личности как «стойкость, самообладание, терпение» как таковые. Примеры подобного употребления характерны для публистики, художественной литературы и психологической эссеистики. Таким образом, слово начинает употребляться как обозначение универсальной характеристики личностного качества, выдержанной индивида и внутренней дисциплины. Среди авторов XX века, активно использовавших этот термин, встречаются Н. А. Бердяев, М. М. Бахтин, С. Н. Булгаков, С. С. Аверинцев, Л. И. Шестов, А. В. Луначарский, П. А. Кропоткин и др.

В XXI веке, по данным НКРЯ, сохраняется равновесие между философским и бытовым употреблением. Термин «стоицизм» нередко используется метафорически, в контексте жизненной позиции, внутренней свободы и способности сохранять спокойствие перед лицом превратностей судьбы. В числе современных авторов, обращающихся к этому слову, – В. О. Пелевин, А. В. Сальников, А. А. Проханов и др.

Семантический анализ материалов НКРЯ показывает, что слово «стоицизм» в русской культуре имеет многоплановое содержание, объединяющее как философские, так и этико-психологические коннотации. Первоначально обозначая собственно античное учение школы стоиков, утверждающее власть разума над страстями и жизнь в согласии с природой, этот термин постепенно обретает переносное значение, связанное с человеческой стойкостью, самообладанием и внутренней дисциплиной. В литературе XIX века он чаще встречается в контексте философских рассуждений, переводов и эстетических концепций, тогда как в текстах XX века слово начинает использоваться для характеристики личного качества – способности сохранять спокойствие и достоинство в трудных обстоятельствах. В XXI веке наблюдается дальнейшее расширение смыслового поля: «стоицизм» все чаще интерпретируется как жизненная позиция, выражая внутреннюю свободу, моральную автономию и осознанное согласие мужественно принять неизбежное и неотвратимое. Таким образом, термин соединяет в себе древнюю философскую традицию и экзистенциальное переживание человека, превращаясь из обозначения античного учения в символ нравственной стойкости и духовной зрелости.

В целом, эволюция употребления термина «стоицизм» в русской литературе и философии отражает переход от строго философского понятия, обозначающего только особое античное учение, к более широкому, экзистенциально-психологическому смыслу. В корпусных данных

прослеживается постепенное расширение значения – от терминологического к общекультурному и моральному.

Библия содержит ряд утверждений: (1) «И не только это, но мы и хвалимся страданиями, зная, что страдание производит терпение» [4, см. Рим. 5:3] и (2) «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» – так начинается Евангелие от Иоанна [4, см. Ин. 1:1] В оригинале «Слово» – это Логос, и этим древнегреческим термином стоики обозначали Бога, закон и судьбу. В основе всей концепции стоицизма лежит Бог – как движущая сила всего, как судьба, как воплощение мира [8, с. 111].

Самые яркие представители стоического учения жили в период появления христианства, и они оказали значительное влияние на формирование этой религии. Отцы церкви не раз проводят параллели между стоическим мудрецом и христианским мучеником. Например, Марк Минуций Феликс в трактате «Октаавий» писал:

«Какое это прекрасное зрелище для Бога, когда христианин противится скорби, когда противостоит угрозам, карам и мучениям, когда с улыбкой встречает поступь смерти и ужасы пыток, когда воздвигает свою свободу перед лицом царей и правителей и уступает только Богу, которому принадлежит, как, словно триумфатор и победитель, смеётся над теми, кто вынес ему приговор. Ибо побеждает тот, кто получает то, к чему стремится» [1, с. 147].

Как отмечают исследователи, стоицизм оказал значительное влияние на раннее христианство [6, с. 220-240; 9, с. 1-5]. В «Деяниях апостолов» Павел беседует с философами-стоиками, используя близкие им категории: Бог как источник бытия, в Котором «мы живем и движемся и существуем» [11, с. 29-43]. Иустин Мученик называл стоиков носителями семян Логоса [1, см. Иустин Философ. Первая апология, 46; Вторая апология, 13], видя в них предвосхищение истины, которая раскрылась во Христе. Климент Александрийский рассматривал философию как «педагога ко Христу» [6, см. Климент Александрийский. Строматы I, 5], а Августин, напротив, критиковал стоическую идею самоспасения: человек, по его мысли, не может спастись усилием разума, ибо воля его повреждена грехом [6, см. Августин, О граде Божьем, XIX, 4–6; О природе и благодати, 2–3].

Стоицизм и христианство представляют собой две важнейшие духовные традиции, во многом определившие характер современной европейской культуры. Обе учат внутренней свободе, добродетели и способности сохранять мир духа перед лицом страдания. Однако за сходством внешних форм стоит глубокое различие в метафизических основаниях: стоик стремится к самодостаточности разума и гармонии с космосом, тогда как христианин ищет спасения в личной встрече с Богом и в участии в истории спасения. Это различие делает сопоставление двух традиций особенно плодотворным: именно на

границе между античной философией и христианской верой рождается та духовная антропология, которая стала одним из оснований европейского сознания [2, с. 17-20, 60-64; 9, гл. 5].

Стоицизм, возникший в эллинистическую эпоху, строится вокруг понятия логоса – разумного принципа, пронизывающего космос. Добродетель заключается в согласии человека с этим разумным порядком, в умении жить «согласно природе». Мудрец освобождается от власти страстей, достигая состояния апатии – невозмутимости, основанной на ясном различении того, что зависит от нас, и того, что не зависит [5, с. 83-120; 5, т. 1, разд. «Зенон и его ученики»; т. 3(1), разд. «О конечной цели», «О безразличном», «О страстях»]. В этой внутренней независимости заключается стоическое спасение: человек становится соразмерен космосу, не нуждаясь во внешних опорах. Его цель – не упование, а согласие с необходимостью.

Христианство принимает идею внутреннего преображения, но радикально меняет ее смысл. Логос становится не безличным принципом, а воплощенной личностью – Христом, через Которого человек получает спасение. Добродетель перестаёт быть результатом автономного усилия: она возможна лишь как дар благодати. Вместо самодостаточности приходит смирение, вместо апатии – любовь ($\alpha\gamma\alpha\pi\eta$), преобразующая страсти, а не подавляющая их. Христианская трезвость ($v\gamma\psi\zeta$) направлена не на отстранение от мира, а на преображение сердца, способного принять Бога [4, Ин. 1:1–14; 6, с. 220–240; 1, с. 147; 11, с. 29–43].

В стоицизме Бог растворен в природе, в христианстве Он – трансцендентный Творец [5, 120-150]. Стоическая апатия предполагает отказ от страстей, тогда как христианская аскетика стремится к их преображению через любовь. Для стоика спасение есть достижение разума, для христианина – дар благодати. Страдание для стоика – испытание стойкости, для христианина – путь соучастия в кресте Христовом. Даже идеал мудреца у стоиков и святого у христианства разделяет источник силы: первый черпает её в себе, второй – в Боге [12, с. 84-92].

В нашем исследовании важно отметить структурную взаимосвязь стоицизма с феноменом «невидимизации», который, вместе с рядом других феноменов, был сформулирован Н. Луманом (N. Luhmann). Истоки рассматриваемого термина в отечественной литературе, как уже отмечалось, восходят к концу XX столетия и первым переводам произведений Н. Лумана, когда в 1991 г. была опубликована его статья «Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества» [3, с. 118].

Феномен «unmarked state» («слепое пятно»), присущий любому описанию, всегда несущему в себе определенную «незримость», поскольку никто не может одновременно наблюдать мир и собственное наблюдение за ним, привлекает внимание к тому, как «мы не видим того, чего не видим», восходя к

«религиозным основам» мира как таинственного единства, которое, «как сказали бы теологи о Боге», выступает как «нечто совсем иное» [3, с. 118].

Луман говорит, что наблюдатель второго порядка – тот, кто наблюдает наблюдения других – и видит, как наблюдатели сами структурируют реальность [3, с. 118; 12, с. 194]. И в этом смысле мы можем провести параллель со стоической техникой самонаблюдения и сознательной рефлексии над своими суждениями. «Не вещи тревожат людей, но мнения о вещах» – слова Эпиктета [10, с. 58]. Стоик постоянно делает «наблюдение второго порядка» – не просто реагирует на событие, но наблюдает, как он наблюдает, проверяет, откуда взялось его суждение, в чём источник страсти или оценки.

Также представляется резонным провести сравнение между лумановским «слепым пятном» и стоической идеей *οἴησις*, или идеей ложного мнения. Луман говорит о «*unmarked state*» – том, что мы не видим, потому что не можем наблюдать собственное наблюдение, а стоики, в свою очередь, называли подобное явление *οἴησις* – самозаблуждение, ложное мнение, из которого рождаются страсти. В стоической этике человек страдает потому, что не видит, где его собственное суждение ошибочно. Таким образом, «слепое пятно» Лумана – это стоическая, или нефилософская жизнь, где субъект не различает внешнее (то, что не зависит от него) и внутреннее (своё отношение).

Луман пишет, что операция депарадоксализации требует «инвизилизации» самой операции, то есть делает невидимым акт, создающий порядок [14, с. 194]. Стоицизм тоже исходит из представления, что упорядоченность мира создаётся «невидимым Логосом, который нельзя созерцать непосредственно, но можно постигать через разумную жизнь [5, с. 83–150; 8, с. 111; 9, с. 1–5, гл. 5].

«Не видишь ты, как всё совершается по разуму?» (Марк Аврелий, Размышления, IV, 27) [7, с. 27].

Можно сказать, что стоики видят «невидимое» – но не в мистическом, а в логическом смысле: они осознают закон космоса, который действует скрыто, но проявляется во всём. Также важно отметить, что стоицизм является закономерным и логичным звеном в переходе от римской религиозности к христианскому универсализму. Именно стоическая идея «космополиса» (все люди – граждане одного мира, управляемого Логосом) стала философской предпосылкой христианского «нет ни эллина, ни иудея». Стоический космополитизм можно рассматривать как социальную аутопойезу универсального человечества, предвосхищающую религиозный универсализм [2, 60-64].

Современные мыслители – Пьер Адо (P. Hadot), Труэлс Энгберг-Педерсен (T. Engberg-Pedersen), Джон Селларс (J. Sellars) – указывают, что стоицизм можно рассматривать не столько как систему идей, сколько как духовную

практику. В этом смысле он близок христианской аскетике: и там и там человек упражняется в внимании к себе, в преодолении страстей, в сохранении внутреннего мира. Однако различие в цели остаётся непреодолимым: стоическая мудрость ищет гармонию с природой, христианская святость – единение с личным Богом. Стоицизм можно рассматривать как подготовку ума к христианству – как школу дисциплины и трезвости, без которых вера превращается в сентиментальность [12, с. 81-125]. Христианство, в свою очередь, раскрывает то измерение, которого стоицизм достичь не мог: измерение любви, прощающей и спасающей.

В итоге можно сказать: стоицизм дал европейскому сознанию образ устойчивости, а христианство – смысл этой устойчивости. Первый научил человека держаться разума перед лицом судьбы, второе – доверять любви перед лицом смерти. И потому диалог стоицизма и христианства остаётся актуальным: он соединяет философскую трезвость и духовную глубину, разум и веру.

Библиографические ссылки

1. Аверинцев С. С. Античность и христианство. – М.: Наука, 1982. – с. 147.
2. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. – М.: Наука, 1976. – с. 17–64.
3. Аринин Е.И., Глаголев В.С., Маркова Н.М., Силантьева М.В. Феномен «невидимизации» подлинного: между «волшебными», «религиозными» и «правоверными» практиками // Вопросы философии. 2025. № 9. с. 114–126.
4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. – М.: Российское Библейское Общество, 2011.
5. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Ранний стоицизм. – М.: Искусство, 1979. – с. 83-120; с. 120-150.
6. Лосский М. В. История христианской философии в патристический период. – Париж: YMCA Press, 1957. – с. 220-240.
7. Марк Аврелий Антонин. Размышления / пер. с древнегреч. А. К. Гаврилова; вступ. ст. Я. М. Боровского; комм. А. И. Доватура, А. К. Гаврилова, Я. Унта. – М.: Наука, 1985. – с. 27.
8. Столяров А. А. Фрагменты ранних стоиков. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. – с. 111.
9. Селларс Дж. Стоицизм. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. – с. 1-5; гл. 5.
10. Эпиктет. Энхиридион. Краткое руководство к нравственной жизни / пер. с древнегреч. А. Я. Тыжова // Эпиктет. Энхиридион. Краткое руководство к нравственной жизни. Симплексий. Комментарий на «Энхиридион» Эпиктета. – СПб.: Владимир Даль, 2012. – с. 58.

11. Engberg-Pedersen T. Stoicism in Early Christianity: The Apostle Paul and the Evangelist John as Stoics // The Routledge Handbook of the Stoic Tradition / Ed. J. Sellars. – London; New York: Routledge, 2016. – c. 29-43.
12. Hadot, P. Philosophy as a Way of Life. – Oxford: Blackwell, 1995. – c. 84-92; c. 194.
13. Komatsu K. The Visibility of the Invisible: What Propels Meaning Construction in Our Lives // Meaning-Making for Living. – Cham: SpringerBriefs, 2019, pp. 93–108.
14. Luhmann N. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-логос: Социология, антропология, метафизика. Вып. 1: Общество и сферы смысла / Сост. и общ. ред. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991 – с. 194.
15. Luhmann N. Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
16. Luhmann N. Die Gesellschaft der Gesellschaft. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

**Arinin E. I.,
Gusev E. A.**

Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

LABELING THE INVISIBLE: FEATURES OF STOICISM AND CHRISTIANITY IN LITERATURE

Abstract: Russian literature and philosophy Abstract: The article examines the evolution of the term "Stoicism" in Russian literature and philosophy from the 19th to the 21st century based on data from the National Corpus of the Russian Language (NCRR). The frequency and contexts of the word's use are analyzed, and changes in its semantic field are revealed: from the designation of philosophical teaching to the characterization of personal qualities and life position. Special attention is paid to the comparison of Stoicism with Christianity, as well as the connection of Stoic philosophy with the ideas of Niklas Luhmann on "invisibility" and reflexive observation. The study shows how the term "stoicism" has transformed from a highly specialized philosophical concept into a general cultural and moral symbol of perseverance and spiritual maturity.

The study was supported by a grant of Russian Science Foundation № 25-28-01204, <https://rscf.ru/projct/25-28-01204/>

Keywords: Stoicism, philosophy, Christianity, Niklas Luhmann, invisibility.

ФЕНОМЕН «СОЦИАЛЬНОЙ НЕВИДИМОСТИ» И «НЕВИДИМИЗАЦИИ»

Аннотация: В рамках данной научной статьи рассматривается проблема «социальной невидимости» и «невидимизации». Данные феномены в рамках социокультурной сферы имеют важное значение для понимания внутренних процессов общества, взаимодействия индивида и социума. В работе рассматривается также проблемы «изучения» и «признания» в рамках социальной коммуникации между людьми, а также восприятие «невидимых» людей обществом.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-01204, <https://rscf.ru/projct/25-28-01204/>

Ключевые слова: социальный, культурный, общество, невидимый, невидимизация, философия

Терминология «невидимого»

В рамках современного глобального мирового пространства явление «невидимизации» является уникальным и малоизученным социальным, философским и культурным феноменом. Различные исследователи придают данному термину различные значения и характеристики, однако, в рамках данной статьи будет рассмотрена исключительно его социокультурная роль, а также его влияние на отображение индивида или отдельных групп в социуме. Таким образом можно в контексте данного исследования говорить о существовании в обществе «социальной невидимизации» в ходе которой происходит «отдаление» или «незамечание» определённых общностей людей по определённым характеристикам.

Изначально, стоит отметить, что сам термин «невидимизация» имеет также и социально-философские черты. Так, в статье «Феномен «невидимизации» подлинного: между «волшебными», «религиозными» и «правоверными» практиками» авторы поднимают тему истоков данного термина в отечественной литературе [6 с.114]. В работе описывается, что в первый подобный термин можно встретить в переводе трудов Н. Лумана, а именно в статье «Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества». Также в ней есть упоминание термина «слепое пятно», которое по мнению исследователя применяется к любому явлению или его описанию и несёт в себе утверждение, что «мы не видим того, чего не видим» [7 с. 194].

Исходя из этих предпосылок, «социальная невидимость» характеризует людей, которые исключены из социальных взаимодействий, лишены доступа к общественному признанию и вниманию. Невидимые женщины и мужчины – это люди «без» – без лица, без голоса, без возможностей действовать – они лишены возможности «участвовать» в жизни общества и, поэтому становятся «невидимыми наблюдателями». Это могут быть маргиналы, бедняки, инвалиды, беженцы, а также люди, живущие нестабильной жизнью или просто ведущие анонимное и закрытое существование, чьё мнение и голоса не учитываются в рамках современного общества [4]. По мнению философа Акселя Хоннета, «социальную невидимость» следует понимать метафорически как «отказ в признании», закрепляющий «социальное небытие» и вызывающий чувство неудовлетворенности своим положением и невозможностью на что-либо повлиять [10]. На самом деле, то, что обычно называют «социальной невидимостью» (и, как следствие, социальным «безразличием»), является взаимосвязанным явлением, которое охватывает другие формы невидимости – исторические, религиозные, политические и юридические.

Критические размышления о различных аспектах «невидимизации» имеют достаточно широкую представленность в трудах различных исследователей. Ценность и значение «пристального взгляда» долгое время были предметом исследований таких философов как Иммануил Левинас, Жан-Поль Сартр, у психоаналитиков Зигмунда Фрейда, Жака Мари Эмиля Лакана, социологов Марселя Мосса и Норберта Элиаса. Что касается критики видимости, то она сама по себе представляет собой важную теоретическую традицию, начатую Франкфуртской школой, продолженную Фуко, Дебором и Бартом, а также Морином и Бодрийяром, а также Зонтаг, Митчеллом и Мирзоевым в Соединенных Штатах. С другой стороны, исследования «социальной невидимости» были в основном в центре внимания социологии, политологии, политической философии, философии морали и истории [2].

Однако стоит отметить, что в современном обществе к проблеме «невидимости» человека как отдельного индивида в социуме проявляется большой интерес. Это внимание исходит из того, что «социальная невидимость» – это не онтологическое условие или какой-то существенный атрибут, а сложившаяся социальная конструкция и тенденция, а также динамичный процесс, поддерживаемый общественными институтами и средствами массовой информации, дискурсами и образами, которые могут быть выявлены и обращены вспять.

Трансформация «невидимого» в «видимое»

Невидимость часто отождествляется с отсутствием имиджа. В результате к ней в первую очередь прибегают через подавление, цензуру, вытеснение,

стирание или забвение. В то время как «социальная невидимость» действительно может быть прямым отрицанием репрезентации и существования отдельного индивида в рамках общества, когда человек полностью лишен возможности самовосприятия, она также может быть формой искажения представления и образного контроля. Достигаться это всё может с помощью внешнего влияния и различного социального неприятия - стирания, призрачности, деперсонализации, дереализации, маскировки, а также эссенциализации, фетишизации, объективизации [2].

Так, исследователь Лаура Сингеот, на примере своей статьи показывает, что исчезновение коренных народов и их последующая ассимиляция происходят из-за «культурной слепоты» колонизаторов, что приводит к социальной, культурной и физической «невидимости»aborигенов [2]. Таким образом, крайне важно понять контексты, в которых «видимость», как писал Мишель Фуко, становится «ловушкой», когда образы теряют свою ценность как посредники и превращаются в стереотипные и овеществляющие паттерны [2]. Аналогичным образом, можно обратить внимание на случаи, когда подчиненные, по-видимому, усваивают и закрепляют свою «социальную невидимость» с помощью социокультурных механизмов, которые по своей сути являются их защитными реакциями. Это выражается в таких явлениях как социальный камуфляж, создание диаспор и коммун или проведение «игровых перевоплощений», например – маскарад, карнавал и фестиваль.

Основываясь на всём вышеописанном, можно отметить тот факт, что «социальная невидимость» не обязательно является противоположностью «видимости»: чаще всего «невидимость» на самом деле видна и может быть объективирована. Отсюда исходит очевидный парадокс механизмов (таких как социокультурная дисциплина, наблюдение и отслеживание местоположения, развлечения, реклама, сбор личной информации и т.д.), которые становятся невидимыми благодаря открытости или чрезмерной открытости. Такие примеры показывают, что «социальная невидимость» – это явление которое может подстраиваться под различные условия и типы обществ и в каждом из них «невидимизировать» определённые группы населения.

В то время как жизнь некоторых людей чрезмерно «выставлена напоказ», а других наоборот скрыта и замаскирована, «социальная невидимость» имеет тенденцию колебаться между двумя противоположными тенденциями. Первая заключает в себе желание индивида получить заслуженное внимание и принятие в обществе. А вторая подталкивает его же к сохранению статуса-кво и своей анонимности. Отсюда следует, что несмотря на тот факт, что невидимость - это форма социальной «смерти», видимость также может сделать индивида более уязвимым. Этот экзистенциальный раскол сигнализирует о кризисе «социальной видимости» как исключительного блага, которое одновременно рассматривается

как ценность и как антиценность, ловушка и привилегия, источник эмансипации и порабощения, что также указывает на кризис институтов и субъектности [3].

«Невидимизация» в социокультурной среде

В рамках исторического процесса существует множество примеров, в которых правящие субъекты выражают свое социальное превосходство, не воспринимая тех, кто им подчиняется. В качестве примера такой ситуации Ганс-Петер Дюрр приводит тот факт, что дворяне позволяли себе раздеваться перед своими служами, потому что последние в социальном плане они просто отсутствовали и были «невидимыми» для них [5].

Также, похожее поведение описывает Ральф Эллисон в «Невидимом человеке», где «белые господа» намеренно старались подчеркнуть своими действиями и поведением чернокожим слугам, что они для первых не существуют [1]. В данной ситуации, для описания такого явления как «социальная невидимость» используется фраза «смотреть сквозь кого-то», её суть заключается в проявлении к присутствующим людям презрения и показа их незначительности для субъекта. Влияние данного поведения может быть различно, так как оно может носить случайный или намеренный характер. Как пример можно представить ситуацию, в которой человек забыл поздороваться со своим коллегой из-за невнимательности. В таком случае ущерб от такой «социальной невидимости» сводится к минимуму и не носит чёткого и направленного характера. Но в ситуации намеренного пренебрежения начальника к подчинённому «А» и при разговоре «сквозь него» с другим подчинённым «Б», может нанести субъекту «А», как социальный, так и моральный урон.

Всё вышеописанное позволяет говорить о том, что оба примера являются явлениями одного типа, так как их обоих объединяет общее свойство «социальной невидимости» индивида. Так как оба человека были отчётливо видны, то «невидимость» здесь носит социокультурный характер и проявляется в образном «вычёркивании» людей из окружающего социума. Естественно, в обоих случаях каждой из индивидов чувствует своё «отсутствие» в обществе и понимает «невидимость» для другого субъекта.

В своей статье «Невидимость. О моральной эпистемологии признания» А. Хоннет также поднимает проблемы «узнавания» и «признания» в ходе рассмотрения такого феномена как «невидимость» [10]. Как пишет Хоннет различие между этими двумя терминами заключается в отличии в эмоциональной окраске, а также в жестикуляции и в проявлении экспрессивных актов. Действительно, существует разность ситуаций в рамках «социальной невидимости». Так, если один из субъектов не «узнал» другого, то для него он будет, по сути, чужим человеком, и, соответственно, отношение будет как «человеку из толпы». Но если индивид «узнал» прохожего, но не «признал» его

как того, с кем нужно поздороваться, заговорить или проявить другую социальную активность, то в таком случае проявляется феномен «намеренной социальной невидимизации». Похожим образом формируется и отношение к «невидимым» социальным явлениям, которые могут быть недоступны большей части общества. Так, в статье «Феномен «невидимизации» подлинного: между «волшебными», «религиозными» и «правоверными» практиками» приводится пример с обществом «Ecclesia Dei», которое трансформировала идею «Pax Romana» в «Pax Christiana» [6 с. 122]. Сам процесс такой социокультурной трансформации государственно образующей идеи с выведением христианства из поля «невидимого и скрытого» в общепризнанное и узнаваемое, схож с концепцией «узнавания и признания» только в более крупном масштабе.

Подводя итог, можно отметить тот факт, что «невидимизация» и «социальная невидимость» являются сложносоставными явлениями, которые имеют большой потенциал для исследования. Эти процессы затрагивают множество сфер жизнедеятельности человека и по своей сути являются для общества особым «регулятором» посредством которого каждый индивид усложняет и углубляет своё взаимодействие с социумом. Однако стоит отметить, что, несмотря на положительные черты, «социальная невидимость» также может приводить к «отчуждению» целых социальных групп и невозможности их дальнейшей интеграции в рамках общества.

Библиографические ссылки

1. Ellison R. Der unsichtbare Mann. Hamburg: Reinbeck b., 1995.
2. Mathilde Arrivé, “Visibilizing Invisibility, An Introduction”, InMedia [Online], 8.2. | 2020, Режим доступа: URL: <http://journals.openedition.org/inmedia/2683>; свободный. Яз.англ.
3. Nicholas Mirzoeff, The Right to Look: A Counterhistory of Visuality (Durham: Duke University Press, 2011) Режим доступа: URL: https://www.researchgate.net/publication/272765288_Nicholas_Mirzoeff_2011_The_Right_to_Look_A_Counterhistory_of_Visuality_Durham_Duke_University_Press. свободный. Яз.англ.
4. Arlette Farge, Sans visages. L'impossible regard sur le pauvre (Paris: Bayard, 2004). Режим доступа: URL: https://www.researchgate.net/publication/362769861_The_Allure_of_the_Archives_By_Arlette_Farge_Review свободный. Яз.англ.
5. Авакян Л. А. «Миф о цивилизации» в полемике г. - П. Дюрра и Н. Элиаса // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2016. №1. Режим доступа: URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mif-o-tsivilizatsii-v-polemike-g-p-dyurra-i-n-eliasa> (дата обращения: 19.10.2025). свободный. Яз.рус

6. Аринин Е.И., Глаголев В.С., Маркова Н.М., Силантьева М.В. Феномен «невидимизации» подлинного: между «волшебными», «религиозными» и «правоверными» практиками // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 114–126.
7. Луман 1991 – Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-логос: Социология, антропология, метафизика. Вып. 1: Общество и сферы смысла / Сост. и общ. ред. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991 (Luhmann, Niklas, Tautology and Paradox in Self-descriptions of Modern Society, Russian Translation).
8. Луман 2006 – Луман Н. Дифференциация / Пер. с нем. Б.М. Скуратова. М.: Логос, 2006 (Luhmann, Niklas, Differenzierungen, Russian Translation).
9. Луман 2009 – Луман Н. Самоописания / Пер. с нем. А. Антоновского, Б. Скуратова, К. Тимофеевой. М.: Логос; Гнозис, 2009 (Luhmann, Niklas, Selbstbeschreibungen Russian Translation).
10. Хоннет А. Невидимость. О моральной эпистемологии признания // Кантовский сборник. 2009. №1. Режим доступа: URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/nevidimost-o-moralnoy-epistemologii-priznaniya> (дата обращения: 19.10.2025). свободный. Яз.рус

Frolov M. O.
Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

THE PHENOMENON OF "SOCIAL INVISIBILITY" AND "INVISIBILITY"

Abstract: Within the framework of this scientific article, the problem of "social invisibility" and "invisibility" is considered. These phenomena within the socio-cultural sphere are important for understanding the internal processes of society, the interaction of the individual and society. The paper also examines the problems of "recognition" and "recognition" in the framework of social communication between people, as well as the perception of "invisible" people by society.

The study was supported by a grant of Russian Science Foundation № 25-28-01204, <https://rscf.ru/projct/25-28-01204/>

Keywords: social, cultural, society, invisible, invisibility, philosophy

Ворохобов А. В.

Приволжский филиал Российского государственного университета правосудия
имени В.И. Лебедева

РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КОНСТАНТА: СЕКУЛЯРНЫЙ ПОДХОД

Аннотация: В статье исследуется религиозность как универсальное антропологическое свойство. Анализируется религия как «возвратная связь» с фундаментальным началом. Обосновывается возможность секулярной религиозности, основанной на открытости к трансцендентному измерению через понятие энергии.

Ключевые слова: религиозность, секуляризация, антропология, трансценденция, энергия.

Современные архитектурные проекты, объединяющие конфессиоанльные и светские зоны, символизируют поиск единства [3, с. 159]. Центральное пространство таких комплексов открыто для всех и символизирует Единое, связывающее людей. Наиболее интересным представляется не специализированное помещение для отправления культа, а общее пространство, включая тех, кто не идентифицирует себя с конкретной религией [5].

Если исходить из этимологии термина «религия» от латинского «связывать», речь идет о возвратном отношении. Исторически люди выстраивали жизнь, ориентируясь на сущностно важное [1, с. 296]. Это фундаментальное начало задавало смысловые координаты существования. Однако, что именно можно считать таковым?

Как правило, существенным считается то, без чего всё остальное теряет значение. На субъективном уровне таковым может признаваться широкий спектр феноменов: любовь, семья, профессиональная деятельность. Индивид «возвращается» к этим объектам, обретая экзистенциальную опору. В этом смысле все люди религиозны. Однако эти реалии преходящи и не являются абсолютно существенными. Их утраты не равнозначна прекращению жизни.

Что является фундаментальным началом? Наблюдения за умиранием показывают, что тело покидает энергия. Электричество и тепло – формы физической энергии, поддерживающей жизнь. После смерти некое активное начало покидает тело, что фиксируется как прекращение электрической активности [4].

Закон сохранения энергии перекликается с идеей бессмертия души. Согласно фундаментальному физическому закону, энергия не возникает из

ничего и не исчезает бесследно. После смерти энергия рассеивается в окружающем пространстве, возвращаясь в космический фонд. Вся земная энергия имеет космическое происхождение [2].

Энергию можно понимать как чистую потенцию, возможность, лежащую в основе всякой реальности. Это начало может получать различные наименования – религиозные, как всемогущество Бога, или светские, как космическая сила – но, вероятно, речь идёт об одном и том же феномене [1, с. 298-304].

Если всеобъемлющая энергия понимается как Единое, возвратная связь с ним может стать базой для секулярной религиозности. Она не привязана к конкретной религиозной общине, но и не противостоит ей. Культовые сооружения могут трактоваться как трансмиттеры этого начала. Религия предстает универсальным человеческим достоянием, а не исключительной собственностью религиозных институтов [3].

Ключевым понятием, связующим религиозный и светский дискурсы, является трансценденция – преодоление границ конечного существования. В современном мире мнения о трансценденции радикально разделяются. Однако важнее не вопрос о её объективном статусе, а вопрос о её экзистенциальной ценности. Жизнь, открытая к измерению трансценденции, потенциально обладает большей полнотой [7].

Трансценденция обретает тройное значение: безграничность в пространственном смысле, вечность – во временном, и бесконечность – в смысле неисчерпаемости возможностей. Для обозначения этого начала используются разные имена – Мироздание, Божественное, Бог. Иногда достаточно говорить о неком «Икс», чтобы допускать существование чего-то за пределами наличного.

Выделяются три уровня религиозности: религиозность как личное отношение к измерению трансценденции; религиозная община как первичная организация; собрание верующих как институциональная организация [5]. Для жизнетворчества решающее значение имеет понимание религии как опции. Индивид сам делает выбор, желает ли он придавать значение этому возвратному отношению.

Сакральные тексты можно рассматривать как учебники искусства жизни. Библейское жизнетворчество основывается на преодолении конечности существования через измерение бесконечности и вечности. Значим и пласт библейских житейских мудростей, интерес к которым не зависит от принадлежности к конфессии [3, с. 162-163].

Помимо когнитивной, у человека существует способность не только мыслить, но и чувствовать трансценденцию [6]. Эта способность локализуется в той части человеческого существа, которую традиция именует душой, и которая

оказывается незаменимой для способности к трансцендентному соприкосновению [7].

Непредвзятая реконструкция религиозности помогает лучше понять, как возникает так называемое «спасение» и что оно может означать в современную эпоху. Человек решает для себя, что всё единичное преодолевается и сохраняется в вечности, бесконечно превышающей любое частное явление.

Библиографические ссылки

1. Апполонов А.В. Замечания к дискуссии о «постсекулярном» // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2025. № 1. С. 296–311.
2. Ворохобов А.В. Религия как ответ на экзистенциальные вопросы // Review of the Russian Christian Academy for the Humanities. 2021. Т. 1, № 4(23). С. 45–52.
3. Волчкова Е.Д. Философская и методологическая проблематика в когнитивном изучении религии // Труды IV Конгресса российских исследователей религии. Благовещенск, 2018. С.159–164.
4. Gryaznova E.V., Vorokhobov A.V. Antimetaphysical Strategies in the Western European Philosophy of the Modern Times // Cooperation and Sustainable Development. Lecture Notes in Networks and Systems. Springer, 2022. Vol 245. P. 479–486.
5. Белоусова Н.А. Исторические примеры врожденной религиозности личности // Познание и деятельность: от прошлого к настоящему. Омск, 2023. С. 3–5.
6. Бачев М. Априорното във философия на религията: Ранният Рудолф Ото // Философия. 2016. Vol. 25, No. 2. P. 127–137.
7. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С.207–431.

Vorokhobov A. V.

Privolzhsky Branch of the Russian State University of Justice

RELIGIOSITY AS AN ANTHROPOLOGICAL CONSTANT: A SECULAR APPROACH

Abstract: The article explores religiosity as a universal anthropological property. Religion is analyzed as a "return connection" with the fundamental principle. The possibility of secular religiosity based on openness to transcendence through the concept of energy is substantiated.

Keywords: religiosity, secularization, anthropology, transcendence, energy.

Рожков А. В.,
Аринин Е. И.

Владимирский государственный университет
им. А.Г. и Н.Г. Столетовых

ВЛИЯНИЕ МИФОЛОГИЗАЦИИ МОРСКОГО НАСЛЕДИЯ НА ЕГО СОХРАНЕНИЕ: РЕЛИГИОЗНЫЕ, ИСТОРИЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ

Аннотация: В статье рассматривается феномен мифологизации морского наследия как механизм его сохранения и осмысления в контексте культурной памяти. Анализируется влияние религиозных, исторических и культурных факторов на формирование мифов, связанных с морем и мореплаванием – от архетипических образов «солярных лодок» и античных героев до современных нарративов национальной идентичности. На примере различных исторических и национальных контекстов (России, Великобритании, Норвегии, постсоветских и скандинавских стран) показано, что мифологизация способствует институционализации памяти и превращает объекты морского наследия в элементы коллективной идентичности.

Ключевые слова: культурная память, мифологизация, морское наследие, морская история, религия, сохранение наследия.

Морское наследие представляет собой сравнительно новое понятие в сфере культурного наследия, сформировавшееся в конце XX века под влиянием интереса к индустриальному и локальному наследию [15, с. 5]. Оно объединяет все материальные и нематериальные элементы, связанные с деятельностью человека на море – от традиций судостроения до мореплавания и рыболовства [13, с. 18]. Возникновение этой концепции совпало с «бумом наследия» 1970–1980-х годов, когда внимание исследователей и общества сместились от исключительных объектов к «обычным» вещам, связанным с жизнью предков [6, с. 14]. Морское наследие стало восприниматься как форма памяти и идентичности сообщества, как вместилище и источник различных смыслов, в том числе религиозных, а не просто совокупность материальных объектов.

Развитие человеческой цивилизации так или иначе связано с морским наследием. Оно неотделимо от истории человечества, неотделимо от его достижений. Различные объекты морского наследия и символы морской культуры (например, корабль, рыба, маяк, якорь) являются важными религиозными и духовными символами. Море, его тайны и красота издревле

волновали человека. «Человек привязан к морю на мифологическом космогоническом и психоаналитическом уровне» [10, с. 39].

Одним из важнейших свойств, которые присущи морскому наследию, является его значительная мифологизация. Она наделяет объекты символическим значением, смыслами, придаёт им эмоциональную ценность и превращает в элементы коллективной памяти сообщества.

В своей работе «Мессии. Мифологизация религиозных вождей» Е.Ю. Додолев дал следующее определение «мифологизации», как «процесса (и результат означенного процесса) генерации художественного образа (вымысла) на базе реальных исторических событий (биографий и т. п.)» (Додолев, Е.Ю., цит. по Мишенин, Д.) [3].

Мифологизация как процесс балансирует между существенно отличающимися «прошлым (тем, что случилось, произошло), историей (селективными и несовершенными попытками историков понять и описать прошлое), исторической памятью (несовершенным и частичным понятием прошлого в коллективном сознании, в основном связанным с теперешними потребностями общества) и наследием (современным конструктом прошлого, опирающимся на ныне существующие или воспроизведимые его материальные следы и символы)» [18, сс. 5–6].

Мифологизация играет решающую роль в формировании устойчивого интереса общества к объектам морского наследия, которые являются важными элементами для формирования национальной и государственной идентичности, особенно в сообществах, для которых морская деятельность определяет национальную и историческую идентичность. «Мифологизация морского государства требует этиологического мифа о морском городе, объединяющем нацию и ее ценности» [10, с. 39].

В разный исторический период различные факторы оказывали существенное влияние на мифологизацию морского наследия. Основными факторами являются религиозный, исторический и культурный, так как данные факторы традиционно определяют идентичность сообщества, которое активно участвует в создании мифа. Мифологизация морского наследия тесно связана с религией и духовной жизнью человечества. С древности люди наделяли морскую среду и различные объекты, связанные с морской деятельностью, религиозными смыслами вплетая их в различные мифы и легенды. Первые доступные человеку изображения (самое древнее сделано в Валле, Норвегия около 10 000 – 11 000 лет до н.э.) [11, с. 137] – наскальная живопись или петроглифы, часто связаны с мифами о «солярных лодках» и «мифических лодках мертвых». Данная точка зрения была высказана В. И. Равдоникасом и в дальнейшем поддержана рядом других исследователей, хотя отдельные исследователи считали, что это изображения реальных лодок и людей [2. с.

21]. В дальнейшем развитие мифа о «солярных лодках» нашло свое отражение в египетской, скандинавской и славянской мифологиях и религиозных верованиях, что позволило сохранить важнейшие объекты морского наследия (например, погребальные ладьи скандинавов – Гокстадский корабль и корабль Осаберг), а также позволили пролить свет на повседневный образ жизни наших предков. Включение истории о морских путешествиях в греческую мифологию нашло отражение и в первых литературных памятниках: «Илиада» и «Одиссея» Гомера. Трудности, с которыми сталкиваются мореплаватели во время путешествия являются важной частью повествования и их становления как героев. Фигура героя является важной составляющей практически любого мифа, что находит сильное отражение и в современной культуре, в том числе популярной. «Герои» – важная составляющая религиозного мифа, в том числе, когда он связан с морским наследием (например, мифологизации личности адмирала Ф.Ф. Ушакова, который был причислен в 2001 году к лику святых в русской православной церкви). Говоря о христианстве важно отметить, что его символами являются «корабль» (который олицетворяет собой церковь), а также «рыба» (происходит от – «ихтис» (рыба), что является аббревиатурой фразы «Иисус Христос Сын Божий Спаситель» (ΙΧΘΥΣ)), что не могло не оказывать влияние на морскую мифологию и на мифологизацию морского наследия, плотно вплетая мифы в реальную историю.

Мифологизация не искажает историю, а делает её воспринимаемой и эмоционально значимой. В истории мореплавания многие объекты сохранились именно благодаря своей мифологизации. Пётр I, собирая модели кораблей и артефакты морской истории, создавал не только коллекцию, но и миф о России как о «великой морской державе» [4]. Его указы о сохранении кораблей и артефактов, связанных с морской деятельностью, заложили основы отечественной морской памяти и идеологического символизма.

В других морских государствах процесс мифологизации морского наследия также был определяющим при формировании национальной и исторической идентичности, являясь важным элементом государственной и идеологической пропаганды. В Британии линейный корабль HMS «Victory» и клиппер «Catty Sark», стали важной частью национального мифа о Британии, как «владычестве морей» [19, сс. 67–68], демонстрируя ее превосходство как в военной, так и в торговой деятельности. Именно это сыграло решающее значение в сохранении этих удивительных образцов кораблестроительного искусства. В Норвегии мифологизация полярных экспедиций Фриттофа Нансена и Рауля Амундсена сформировала национальную идентичность норвежцев, как покорителей и исследователей Севера. Судно «Fram», спасённое усилиями энтузиастов, стало материальным воплощением этого мифа и центральным экспонатом одноимённого музея в Осло [8].

В XX веке советской России подобную роль играла мифологизация крейсера «Аврора». Он стал символом революции, «вестником Октября» и частью советской идеологии. Историческая достоверность событий вокруг него со временем подверглась пересмотру, однако именно созданный миф обеспечил его сохранение как объекта индустриального морского наследия [18, сс. 5–6]. Мифологизация, этого уникального судна, позволила сохранить его, превратив из орудия войны в музей и символ эпохи.

Во второй половине XX века, после распада империй, мифологизация морского наследия стала частью постколониального дискурса. Молодые государства и локальные сообщества начали искать свои собственные нарративы, противопоставленные колониальным, свою морскую идентичность. В отсутствие необходимости в строительстве мифа о «великом морском государстве», а также событий, которые могли бы этот миф культивировать и наполнять смыслами, сообщества обратились к простым и понятным для людей предметам, и смыслам, связанным с повседневностью и локальными традициями, что нашло отражение в тенденциях, связанных с сохранением морского наследия. Например, в скандинавских странах клинкерные лодки были признаны нематериальным наследием ЮНЕСКО [16], что символически закрепило их как знак культурного единства северных народов. Похожая тенденция наблюдается и в России: интерес к поморской культуре, мореплаванию северян и традиционным судам (карбасам и кочам) стал способом конструирования новой идентичности, независимой от образов великих достижений империй прошлого. Сам миф стал частью нематериального наследия сообществ и предметом самостоятельного исследования ученых.

Современные исследователи отмечают, что мифологизация наследия тесно связана с деятельностью сообществ [14, сс. 4-15]. Сообщества наследия, объединённые вокруг определённых объектов или традиций, выступают носителями мифов и хранителями памяти. Именно они инициируют восстановление судов, сохранение традиций, организуют фестивали и популяризируют традиционные морские ремёсла. В их деятельности миф не противопоставляется истории, а становится способом поддержания связи между поколениями. Как подчёркивает Орхан Памук, предметы, заключающие в себе историю, способны пробуждать воображение и формировать личную и коллективную память [17].

Интерес к морскому наследию в современном мире связан также с поиском новых смыслов. Глобализация и утрата локальных идентичностей, снижение влияния религии на общественную жизнь и идентичность стимулируют обращение к мифологическим символам – как к устойчивым маркерам культуры. Море становится архетипом возвращения к истокам.

Поэтому мифы о море и кораблях неизменно живут в культуре – от национальных нарративов до массовых фильмов и туристических брендов.

Как мы видим в современном мире подход к мифологизации морского наследия существенно меняется, он все меньше зависит от религий или амбиций правящего класса. Истории великих свершений и побед на море начинают уступать место простым личным историям членов сообщества, которые вплетаются в культурную память наций и становятся важным элементом формирования национальной идентичности. На смену большим судам приходят маленькие лодки со своими большими историями, со своими мифами. Не смотря на меняющийся подход к восприятию морского наследия, на его деконструкцию с учетом меняющихся запросов общественности, неизменным остается вплетение морского наследия в мифологию нации, отдельных сообществ и его членов. Человеку все также нужны мифы и герои. Ведь, «мифы связаны с идентичностью, они отвечают на вопрос «кто «мы» такие, откуда «мы» пришли, каково «наше» место в мире?». Они хранят священные предания, на которых группа основывает сознание своего единства и своеобразия [1, с. 153]. Важным элементом мифологизации современного морского наследия, который роднит его с мифами древности, является наличие и необходимость воспевать новых героев, которыми становятся путешественники и спортсмены: Джошуа Слокам (США, Канада), Робин Нокс Джонстон (Великобритания), Эрик Табарли (Франция), Гинтарас Паулеонис (Литва), Николай Гвоздев (Россия) и другие, которые становятся новыми Тесеями и Одиссеями современности.

Нельзя не упомянуть и практическую функцию мифологизации морского наследия: она помогает привлекать внимание, финансирование и волонтёров для сохранения объектов морского наследия. Чем сильнее объект укоренён в мифе, тем выше его шансы на выживание. Легендарный RMS «Titanic» – пример того, как мифологизация порождает устойчивый интерес, поддерживающий научные исследования и мемориальные практики [15]. В то же время менее мифологизированные трагедии, например, MV «Cap Arcona» (являющееся к тому же ярким примером травматической памяти и деконструкции мифа и исторической памяти о Второй мировой войне) – остаются на периферии общественного сознания [7, сс. 130–131]. Миф становится своеобразным фильтром коллективной памяти, определяющим, что сохраняется, а что забывается [5, сс. 17-50].

Человеку свойственно наделять предметы какими-то свойствами, мифологизировать их, встраивать их в свою историческую память, религиозные переживания. Чем длиннее исторический период, с которым связано наследие, чем больше он в себя вмещает исторической и коллективной памяти, тем больше оно мифологизируется, вплетается в религиозный опыт сообществ, вплетаясь в

память людей с ним взаимодействующих, изменяясь приобретая новые смыслы и значение. Возникает в некотором роде интерсубъективизм.

«Дистанция, лежащая между истинной памятью – социальной и нетронутой, а именно, памятью так называемых примитивных, или архаических, обществ, которые служат ее моделью и владеют ее секретом, и историей, в которую превращают прошлое наши общества, обреченные на забытье потому, что они вовлечены в круговорот изменений. Дистанция между памятью целостной, диктаторской и неосознающей самое себя, спонтанной, все организующей и всемогущей, памятью без прошлого, которая вечно возвращает наследие, превращая прошлое предков в неразличимое время героев, в начало мира и мифа, – и нашей, которая есть только история, след и выбор» [5, сс. 17-50].

Мифологизация – не искажение прошлого, а форма его сохранения. Она позволяет обществу придать смыслы историческим объектам и вовлечь их в систему культурных ценностей. Благодаря мифам морское наследие перестаёт быть просто материальным остатком – оно превращается в символ, способный объединять поколения и сообщества. Через миф общество сохраняет не только предметы, но и свои представления о себе, формируя устойчивую культурную идентичность. Она способствует не только сохранению наследия, но и созданию устойчивого культурного опыта. Через взаимодействие с «одушевлёнными» предметами – судами, артефактами, музеями – человек ощущает сопричастность к истории. Таким образом, мифологизация выступает одним из важнейших инструментов сохранения и осмысливания морского наследия, превращая память в живой процесс, инструментом вовлечения, а не в архив прошлого.

Библиографические ссылки

1. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности/ Пер. с нем. М. М. Сокольской // Москва: Языки славянской культуры. 2004.
2. Брюсов, А. Я. История древней Карелии / А. Я. Брюсов // Труды ГИМ. – Вып. IX. – М., 1940.
3. Мишенин, Д. Полит поход. Газета Музыкальная правда, №1. Издательский Дом Новый Взгляд [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.newlookmedia.ru/?p=4091#more-4091>, свободный.
4. Мозговой, С.А. К вопросу определения статуса морского культурного наследия. Журнал института наследия [интерактивный]. 2016/3(6) [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://nasledie-journal.ru/ru/journals/99.html>, свободный.
5. Нора, П. Озуф, М., Де Пюимеж, Ж., Винок, М., Франция-память // СПб.: Изд-во СПБГУ, 1999.

6. Чепайтене Р. Стратегии и проблемы охраны тоталитарных режимов // Вестник Пермского университета, выпуск 2 (33), 2016.
7. Jacobs, B., Pool, E., The 100-Year-Secret. Britain's Hidden WWII Massacre // Guilford. The Lyons Press, 2004. Яз. анг.
8. Fram Museum [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://frammuseum.no/our-exhibitions/gjoa-welcome-aboard/>, свободный. Яз. анг.
10. Lileikis, S. Logos: A Journal of Religion. Philosophy Comparative Cultural Studies & Art (08687692), 2021. Issue 107. Яз. анг.
11. Magne Gjerde, J. The Earliest Boat Depiction in Northern Europe: Newly Discovered Early Mesolithic Rock Art at Valle, Northern Norway // Oxford Journal of Archaeology, Volume 40, Issue 2 May 2021. Яз. анг.
12. Peron, F. Le Patrimoine maritime: construire, transmettre, utiliser, symboliser les héritages maritimes européens // Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2002. Яз. фр.
13. Schmit, P., & Lemarchand, N. Le patrimoine maritime en Basse-Normandie: Reflexions sur deux décennies d'actions publiques et privées // Caen, 2005. Яз. фр.
14. Waterton E., Smith, L., The recognition and misrecognition of community heritage // International Journal of Heritage Studies, 16:1-2, 2010.
15. Titanic Victims - How many people on the Titanic died? Comprehensive list of Titanic passenger and crew victims // Encyclopedia Titanica (1994-2024) [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.encyclopedia-titanica.org/titanic-victims/>, свободный. Яз. анг.
16. The List. Nordic clinker boat traditions // UNESCO, 2021 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ich.unesco.org/en/RL/nordic-clinker-boat-traditions-01686>, свободный. Яз. анг.
17. Tokofsky P. The Future of Museums Is in Our Homes: Orhan Pamuk's Museum Manifesto // Getty, Oct. 12, 2015 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.getty.edu/news/the-future-of-museums-is-in-our-homes-orhan-pamuks-museum-manifesto/>, свободный. Яз. анг.
18. Tunbridge J., Ashworth, G. Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict // Wiley, 1996. Яз. анг.
19. Winfield, R., British Warships in the Age of Sail, 1714-1792: Design, Construction, Careers and Fates, 2010. Яз. анг.

Rozhkov A. V.,

Arinin E. I.

Vladimir State University

Named after A.G. and N.G. Stoletov

THE INFLUENCE OF MARITIME HERITAGE MYTHOLOGIZATION ON ITS PRESERVATION: RELIGIOUS, HISTORICAL AND CULTURAL FACTORS

Abstract: This article examines the phenomenon of mythologization of maritime heritage as a mechanism for its preservation and understanding in the context of cultural memory. It analyzes the influence of religious, historical, and cultural factors on the formation of myths associated with the sea and navigation—from archetypal images of "solar boats" and ancient heroes to contemporary narratives of national identity. Using examples from various historical and national contexts (Russia, Great Britain, Norway, post-Soviet and Scandinavian countries), it demonstrates that mythologization contributes to the institutionalization of memory and transforms maritime heritage sites into elements of collective identity.

Keywords: cultural memory, mythologization, maritime heritage, maritime history, religion, heritage preservation.

УДК 2

Абдуллаева С. Ш.

Владимирский государственный университет
им. А.Г. и Н.Г. Столетовых

ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ИНТЕРПРЕТАЦИИ С ЛИТЕРАТУРНОГО АРАБСКОГО ЯЗЫКА СЛОВ «АЛЛАХ» И «ДЖИХАД» НА ОСНОВЕ КОРАНА

Аннотация. Одним из самых сложных языков мира считается литературный арабский язык (фусха) вследствие того, что он полисемичный, а большое количество слов в фусха обладают фонематическим дефектом, что довольно сильно усложняет процесс перевода мусульманской теологической литературы с фусха на другие языки мира. Данный перевод необходимо делать предельно точно, дабы не исказить подлинный смысл сложных понятий и терминов Корана. Именно на основе Корана выстроились все правила грамматики литературного арабского языка. таким образом. Автор статьи рассматривает на основе коранического объяснения два термина: «Аллах» и «джихад».

Ключевые слова: Аллах, джихад, литературный арабский язык (фусха), Коран, ислам, религия, вера, идеология.

Введение. Ислам одна из мировых религий, которую на сегодняшний день исповедуют люди практически по всему миру. В настоящее время мусульмане довольно тесно взаимодействуют с представителями других вероисповеданий, поэтому арабская терминология Корана все глубже и глубже проникает в умы немусульманского мира, что может привести к искаженному пониманию сложных понятий теологического направления литературного арабского языка.

В арабско-говорящих странах диалекты арабского языка кардинально отличаются от самого литературного арабского языка, тем самым для того чтобы арабы могли хорошо понимать друг друга, им необходимо изучать литературный арабский язык (фусха – наддиалектный арабский язык), который строится полностью на грамматике, лексике и семантике Корана. Литературный арабский язык считается одним из самых сложных языков в мире по причине того, что он полисемичный – имеет большое количество многозначных слов, вследствие этого может возникать фонематический дефект, который приводит не просто к ошибкам, но и опасному искажению религиозного писания мусульман – Корана при его переводе и трактовании. Следовательно, переводчик с фусха должен быть внимателен и предельно аккуратен, при работе со сложными понятиями исламского вероисповедания знать особенности и тонкости литературного арабского языка, необходимо соотносить те или иные понятия с контекстом, учитывать, откуда эти понятия и термины были взяты.

Основная часть. Разберем два термина – «Аллах» и «джихад», что поможет нам глубже проникнуть в лексическую и семантическую оставляющую этих слов.

1. У мусульман другой Бог – Аллах

Такое истолкование можно услышать довольно часто от людей, которые совсем далеки от учения ислама. Однако причина неверного понимания данного термина – это простое незнание литературного арабского языка как языка, в котором во многие слова и понятия заложен очень глубокий смысл. Передавать их нужно верно, предельно аккуратно, дабы не исказить подлинное значение слова. На самом деле слово бог (англ., God) не является полностью синонимичным слову Аллах, так как по-арабски слово бог, или божество, с определенным артиклем «аль-...» – это любой объект поклонения, то есть «аль-илях» (араб., الْإِلَهُ). Слово Аллах (араб., اللَّهُ) происходит от слова илах (араб., إِلَهٌ) – бог, божество. Когда к нему добавляют определённый артикль аль (араб., الـ), получается аль-Илях (араб., الْإِلَهُ) – тот бог. Со временем в арабском языке, еще до прихода ислама, при быстром произношении الـ + إِلَهٌ слились в одно слово и получилось слово Аллах (араб., اللَّهُ) как непосредственное собственное имя Бога – Аллах. Тем самым Аллах – это не просто бог, а Единый Бог, у которого нет сотоварища и подобного Ему. Также слову бог можно придать множественное значение – боги или даже обозначить пол – боженька, богиня, но у арабского

слова Аллах с лингвистической точки зрения не может быть ни множественного числа, ни определения по родовому характеру. В этом заложен глубокий смысл понимания Единого монотеистического бога в исламе.

Аяты (стихи) из Корана о Единственности Аллаха: 112 сура «аль-Ихлас»: «فَهُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (۱)، смысл – «скажи: «Он, Аллах (Бог, Господь), – Один [нет иных богов, божеств, помимо Него]. Аллах (Бог, Господь) – Вечен [только Он есть Тот, в Котором все до бесконечности будут нуждаться]. Не родил и не был рожден. И никто не может равняться с Ним [быть похожим на Него; нет ничего подобного Ему]» [1].

2 сура «аль-Бакара», 163 аят: «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهٌ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» смысл – «ваш Бог – Бог Единственный. Нет божества, кроме Него, Милостивого, Милосердного» [1].

38 сура «Сад», 65 аят: «فَلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْعَظَّامُ» смысл – «скажи: «Я – всего лишь предостерегающий увещеватель. Нет божества, кроме Единственного и Всемогущего Аллаха» [1].

6 сура «аль-Анам», 165 аят: «وَعِنْهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ»، смысл – «وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرْقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» – «у Него ключи к сокровенному, и знает о них только Он. Ему известно то, что на суше и в море. Даже лист падает только с Его ведома. Нет ни зернышка во мраках земли, ни чего-либо свежего или сухого, чего бы не было в ясном Писании» [1].

2. «Джихад» – «священная война против немусульман»

Нередко можно услышать не только от представителей неисламского вероисповедания, но и от самих же мусульман абсолютно неправильную трактовку понятия «джихад» – это «священная война» – некий неоправданный «долг» каждого мусульманина в силовой защите своей религии. Однако это является грубейшей лингвистической и идеологической ошибкой в переводе и осмысливании данного понятия с точки зрения доктринального содержания Корана и литературного арабского языка, посредством которого передаются сложные понятия ислама.

Джихад (араб., الجهاد) с арабского языка переводится как усердие во имя Аллаха. Джихад бывает двух видов: большой и малый. Понятие «большой джихад» очень содержательно и относится в большей степени к духовному самосовершенствованию на пути к Аллаху, когда верующий соблюдает общечеловеческие моральные и этические нормы: борьба человека с самим собой – со своими пороками и прегрешениями; действия верующих, направленные на препятствие к совершению каких-либо грехов другими верующими; качественное исполнение своих прямых обязанностей (отцовство, материнство, отношение к родителям, родственникам, близким, окружающим людям, животным и природе).

Понятие «малый джихад» включает в себя всего лишь оборонительную функцию при нападении извне, то есть вооружённая борьба с агрессорами. Кроме того, существуют строгие правила ведения военно-оборонительных действий, соблюдение которых обязательно. Например, мусульманам полностью запрещается воевать с гражданским населением, негуманное обращение с военнопленными, а также насильственное принуждение завоеванного народа к принятию своей религии - ислама. Разберем некоторые аяты (стихи) из Корана, в которых прослеживаются абсолютный запрет на причинение боли и страданий людям – как мусульманам, так и представителям других вероисповеданий, и прямой призыв к мирному сосуществованию друг с другом как правильное познание всего того, что создал Аллах.

Запрет насилия и несправедливости: 5 сура «аль-Маида», 32 аят: **مَنْ أَجْلَىْ كَتَبِنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَانَمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَنَّهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ**, смысл – «поэтому Мы предписали сынам Исаила (Израиля): кто убьет человека не за убийство или распространение нечестия на земле, тот словно убил всех людей, а кто сохранит жизнь человеку, тот словно сохранит жизнь всем людям. Наши посланники уже явились к ним с ясными знамениями, но после большинство людей перебарщивают на земле». 7 Сура «Аль-Араф», 56 аят: **وَلَا تُؤْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمْعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ فَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ**», смысл – «не распространяйте нечестия на земле после того, как она приведена в порядок. Взвывайте к Нему со страхом и надеждой. Воистину, милость Аллаха близка к творящим добро» [1].

Свобода вероисповедания: 2 сура «аль-Бакара», 256 аят: **لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ قَدْ شَرَعْتَ الرُّشْدَ مِنَ الْعَيْنِ فَمَنْ يَكْفُرُ بِالظَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُتْقَى لَا افْسَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلَيْهِمْ**, смысл – «нет принуждения в религии. Прямой путь уже отличился от заблуждения. Кто не верует в тагута, а верует в Аллаха, тот ухватился за самую надежную рукоять, которая никогда не сломается. Аллах – Слышащий, Знающий» [1].

Внимание к общим религиозным нормам: 42 сура «аш-Шура», 13 аят: **شَرَعْ لَكُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أُوحِيَنَا إِلَيْكُمْ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَفْيَمُوا الَّذِينَ وَلَا تَتَقَرَّفُوا فِيهِ كَبُرٌ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْنِبِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ**, смысл – «Он узаконил для вас в религии то, что заповедал Нууху (Ною), и то, что Мы внушили тебе в откровении, и то, что Мы заповедали Ибрахиму (Аврааму), Мусе (Моисею) и Исе (Иисусу): «Исповедуйте религию и не расходитесь во мнениях относительно нее». Тяжко для многобожников то, к чему ты их призываешь. Аллах избирает для Себя того, кого пожелает, и направляет к Себе того, кто обращается к Нему» [1].

Неприятие расизма и национализма: 49 сура «аль-Худжурат», 13 аят: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شَعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ اللَّهَ أَنْفَاكُمْ عِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ**

«خَبِيرٌ», смысл – «О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга, и самый почитаемый перед Аллахом среди вас – наиболее богообязненный. Воистину, Аллах – Знающий, Ведающий» [1].

Открытые диалоги: 16 сура «ан-Нахль», 125 аят: «إِذْ أَنْتَ إِلَيْنَا سَبِيلٌ رَّبِّكَ بِالْحِكْمَةِ» «وَالْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ وَجَاهِلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهَدِّدِينَ» смысл – «призываи на путь Господа мудростью и добрым наставлением и веди диспут с ними наилучшим образом. Воистину, твой Господь лучше знает тех, кто сошел с Его пути, и лучше знает тех, кто следует правильным путем» [1].

Стремление к примирению: 49 сура «аль-Худжурат», 10 аят: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ قَاتَلُوا إِخْرَجُوكُمْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَانْتَهُوا إِلَيْنَا لَعَلَّكُمْ تُرَحَّمُونَ» «إِخْرَجُوكُمْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَانْتَهُوا إِلَيْنَا لَعَلَّكُمْ تُرَحَّمُونَ», смысл – «воистину, верующие – братья. Посему примиряйте братьев и бойтесь Аллаха, – быть может, вы будете помилованы» [1].

Соблюдение прав религиозных меньшинств: 60 сура «аль-Мумтахана», 8 аят: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرُجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبْرُوْهُمْ وَنَقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ» «اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» смысл – «Аллах не запрещает вам быть добрыми и справедливыми с теми, которые не сражались с вами из-за религии и не изгоняли вас из ваших жилищ. Воистину, Аллах любит беспристрастных» [1].

Признание небесных писаний и пророков: 2 сура «аль-Бакара», 285 аят: «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ أَمَّنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرَّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُسُلِهِ» «وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطْعَنَا غُفرانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ» смысл – «посланник и верующие уверовали в то, что ниспослано ему от Господа. Все они уверовали в Аллаха, Его ангелов, Его Писания и Его посланников. Они говорят: «Мы не делаем различий между Его посланниками». Они говорят: «Слушаем и повинуемся! Твоего прощения мы просим, Господь наш, и к Тебе предстоит прибытие» [1].

Всеобщий мир: 8 сура «аль-Анфаль», 61 аят: «إِنَّ جَنُوحًا لِلسلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» «إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ», смысл – «если они склоняются к миру, ты тоже склоняйся к миру и уповай на Аллаха. Воистину, Он – Слышащий, Знающий» [1].

Любовь и сохранность ко всему живому (животный и растительный мир): 11 сура «Худ», 6 аят: «وَمَا مِنْ ذَبَابٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَوْدِعَهَا كُلُّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» смысл – «нет на земле ни единого живого существа, которого Аллах не обеспечивал бы пропитанием. Аллах знает их место пребывания и место хранения (утробы матерей или могилы). Все это записано в ясном Писании» [1].

Из вышесказанного можно сделать вывод: понятие «джихад» полностью относится к предписаниям Аллаха (не к «священной войне»), согласно которым человек должен постоянно усердствовать на божьем пути, не преступая законы и запреты Аллаха. Джихад – это усердие во имя Аллаха, соблюдение человечеством всех моральных, этических и нравственных норм.

Заключение.

Под переводом любого теологического источника подразумевается очень сложный и глубокий процесс, требующий качественного изучения языка оригинала, анализа местности и истории возникновения данной религии в целом. При комплексном подходе к переводу религиозной литературы можно практически полностью избежать искажений, так как деформации могут ввести в заблуждение и привести к проблеме непринятия друг друга людьми разных вероисповеданий и национальностей.

Коран один из самых сложных теологических произведений в нашем мире. Изучая и исследуя именно литературный арабский язык, специалист сможет более точно и правильно перевести сложные понятия и термины исламского религиозного источника – Корана. Необходимо отметить, что любая религия несет в себе взаимную любовь как в прошлом, так и в настоящем. Религия необходима для поддержания мира на нашей планете. Следовательно, очень важно в научно-исследовательской области, а также в любой религиозной общине иметь глубоко образованных духовных наставников, теологов, историков и лингвисто-переводчиков, способных грамотно разъяснить сложные религиозные понятия во избежание неуважения и недружественности друг к другу людей разных вероисповеданий [2].

Библиографические ссылки

1. Коран онлайн. Толкование Эльмира Кулиева [Электронный ресурс]. URL: <https://quran-online.ru/> (дата обращения: 03.11.2025).
2. Абдуллаева С. Ш. Проблема верного толкования большого и малого джихада в исламе [Электронный ресурс]. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=42932586> (дата обращения: 03.11.2025).

Abdullayeva S. Sh.
Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

TERMINOLOGICAL ANALYSIS OF THE INTERPRETATION OF THE WORDS "ALLAH" AND "JIHAD" FROM LITERARY ARABIC BASED ON THE QURAN

Abstract. One of the most difficult languages in the world is the literary Arabic (Fusha), because of its polysemic structure, and also many of its words have phonemic defects, which makes it difficult to translate the Muslim theological literature from Fusha into other languages. This translation has to be extremely accurate, in order not to distort the true meaning of the complex concepts and terms in the Quran. Exactly on

the basis of the Quran lined up the all literary Arabic grammar rules, that is why in the article author examines on the basis on the Quranic explanation of two terms «Allah» and «jihad».

Keywords: Allah, jihad, literary Arabic (fusha), Quran, Islam, religion, faith, ideology.

УДК 2

Гарькина О. В.

Владимирский государственный университет
им. А.Г. и Н.Г. Столетовых

СОЦИАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ СЕМАНТИКИ СЛОВА «ВОЛХВ» В РУССКОЯЗЫЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XI – XIII вв.

Аннотация: Статья посвящена исследованию эволюции семантики слова «волхв» в древнерусских текстах XI-XIII веков. Анализируется трансформация значения лексемы «волхв» от обозначения языческого жреца, мудреца и прорицателя в дохристианский период до негативно окрашенного образа колдуна и служителя зла в эпоху христианизации Руси. Исследование базируется на анализе данных лексикографических источников, материалов Национального корпуса русского языка (НКРЯ).

Ключевые слова: волхв, колдун, жрец, язычество, христианство.

Лексема волхв является одной из древнейших и наиболее значимых в славянской сакральной лексике. Она относится к корневой группе слов, обозначающих магическую и религиозную деятельность, и восходит к праславянскому периоду. Этимологический анализ слова позволяет проследить его происхождение, первоначальную семантику и трансформацию значения в древнерусской традиции. Также, стоит отметить, что лексема «волхв» не является нулевым понятием, поскольку интересующее нас слово выступает скорее маркером определенной социальной, культурной и религиозной функции.

Настоящее исследование направленно на рассмотрение социально-религиозной эволюции семантики слова «волхв» на основе данных лексикографических источниках, материалах Национального корпуса русского языка (НКРЯ) и анализирует семантические и культурные сдвиги концепта «волхв» в русскоязычных текстах XI-XIII вв.

По мнению Н. И. Костомарова слово «волхв» имеет финское происхождение, восходя к чудскому *völho*, что может указывать на ранние контакты славян (кривичей) с финским племенем чуди [11, с.107]. Якобсон Р. О. выдвинул аргумент о тесной связи слова «волхв» со славянским богом Велесом/Волосом, покровителем скотоводства [3, с.54].

Как указывает Муратов Ю. М. в своей диссертации «Генетическая и мотивационная характеристики лексико-семантического поля «присвоения чужого» в русском языке» праславянский глагол *vъlsnōtī обозначающий «бормотать», послужил основой для формирования семантического гнезда, включающего следующие лексемы праславянское *vъlxvъ «колдун», древнерусского «вълхвъ», старославянского «вльхвъ» «маг» [5, с.157]. Таким образом, можно отметить, что развитие лексического гнезда вокруг праславянского *vъlsnōtī демонстрирует комплексный процесс семантического расширения и специализации. Изначальное значение, связанное с невнятной речью, трансформировалось в обозначение лица, обладающего тайным знанием и способного воздействовать на мир посредством магических ритуалов. Эта трансформация отражает веру древних славян в силу слова и его способность оказывать влияние на реальность.

В лексиконе трезычном (1704) Ф. П. Поликарпова-Орлова «волхвъ» эквивалентно греческому «μάγος» – мудрецы, латинскому «magus», «augur», что означает «маг», «прорицатель» [7, с.65]. Церковный словарь Петра Алексеева (1773) определяет термин «волхв» как «речениe прикладное» по отношению к персидским мудрецам, звездочетам. Отмечается, что персидские волхвы «любомудрые и набожные люди». Позднее как поясняет Алексеев «сие имя взято въ худую сторону и значит чародья, отравника, обманника, дъян (служителя дьявола)» [10, с.47-48]. Словарь Академии Российской (1794), так же, как и в словаре Петра Алексеева указывает на изначальную этимологию слова «волхв», как мудреца, тайновидца, человека искусного в «звѣздочетствѣ, въ гадагаельствѣ» у Египтян и Персов. В дальнейшем данное слово приходит с востока в Иерусалим и приобретает следующую коннотацию: «вещун, прорицатель, предсказатель будущего» [8, с.314], однако в негативном контексте «...и валаама сына вешрова волхва убьша мечемъ сынове ильевы въ сражении» (Навин 13:22). В «Словаре русского языка» под редакцией Я. К. Грота (1847) лексема «волхв» определяется как «гадатель, чародей, кудесник», что отражает устоявшееся негативное восприятие данного слова. Однако, Грот также отмечает изначальное значение слова как мудреца и звездочета, подчеркивая тем самым неоднозначность его семантической истории [1, с.499]. Толковый словарь Даля (1863) определяет термин «волхв» как устаревшее, под которым подразумевается мудрец, звездочет, астролог, чародей, колдун, знахарь, ворожея, чернокнижник [2, с.210].

Таким образом, анализ словарных definicijii демонстрирует двойственность восприятия лексемы «волхв». С одной стороны, сохраняется память об изначальном значении, связанном с мудростью, знанием и астрологией. С другой стороны, усиливается негативная коннотация, ассоциирующая «волхва» с колдовством, обманом и служением злу. Эта

трансформация значения отражает сложные процессы взаимодействия христианской и языческой культур в русском обществе.

Лексема «волхвъ», «волхв» встречается также в памятниках древнерусской литературы. В Национальном корпусе русского языка искомое слово содержится в 20 источников XI-XIII в: богословских трактатах, житиях святых, летописях, хрониках и исторических сочинениях.

Одним из первых памятников древнерусской книжности, в котором встречается слово «волхв» является «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона Киевского. Иларион противопоставляет два периода духовной истории человечества: время Закона (Ветхий Завет) и время Благодати (Новый Завет). В этом контексте волхвы – не колдуны, а восточные мудрецы, первыми узнавшие о рождении Христа и поклонившиеся Ему. В одном из фрагментов говорится о волхвах, которые следуя за Вифлеемской звездой пришли с дарами поклониться младенцу Христу: «ъко члѣкъ повіться въ пелены и ѿко бѣ вълхви звѣздою ведлаше ѿко члѣкъ възлеже въ ѿслехъ и ѿко бѣ въ волхвъ дары и поклоненїе прїять...», «... ибо и въ рож(д)енїи его вълсви въ ѿзыкъ прѣж(д)е поклонишасѧ емж...» [НКРЯ, Иларион Киевский. Слово о законе и благодати (1037–1050)]. Здесь явно выражена антитеза «человек-Бог», где образ волхвов становится доказательством божественной природы Христа. Волхвы следуют не закону, а знамению – звезде, символу откровения и благодати. Семантика слова «волхв» в данном случае заключается не в магическом, а познавательно-сакральном – где волхв – не колдун, а мудрец, достигший знания о Боге.

В хожениях игумена Даниила «волхвы» упоминаются в контексте описания географических объектов и библейских событий, связанных с поклонением волхвов Иисусу Христу. Даниил, совершивший паломничество в Святую Землю рассказывает о местах, где, по преданию, волхвы останавливались, направляясь в Вифлеем. Он упоминает пещеру, в которой волхвы поклонились младенцу Иисусу, принеся свои дары «..и въ тоу же печеру прїидоша вълсви с дары. и поклонишасѧ х(с)оу.» [НКРЯ, игумен Даниил (Даниил). Хожение игумена Даниила (1110-е)].

В этих описаниях волхвы предстают не просто как мудрецы, но и как свидетели божественного чуда. Даниил акцентирует внимание на материальных свидетельствах их присутствия, на конкретных местах, которые паломники могут посетить и увидеть.

Важно отметить, что в «хожениях» Даниила слово «волхв» лишено какого-либо негативного оттенка. Волхвы – это благочестивые странники, которые, ведомые божественным знамением, нашли путь к истине и засвидетельствовали рождение Христа. Подобное описание можно встретить Хожении Анатolia (около 1200) «...ї дароносивыя сосуты златы. иже

принесоша х(с)у. съ дары *волсви*» [НКРЯ, Антоний Новгородский. Хожение Антония (около 1200)].

Большое влияние на формирования негативного образа волхвов в древнерусской литературе оказала фигура Симона-волхва – лицемерного, корыстного колдуна, обладающего некими силами, магическими практиками «А внимали ему потому, что он немалое время изумлял их волхвованиями» (Деян. 8:9). После проповеди Симон крестился, но, увидев, как апостолы возлагают руки и передают Духа Святого, пытался купить способность совершать чудеса «Симон же, увидев, что через возложение рук апостольских подается Дух Святой, принес им деньги» (Деян. 8:18-19). Однавка Петр, призвал Симона к покаянию и молитве, поскольку жажда к обладанию Духом Святым и попытка заполучить его через «серебро» приведут к погибели. На что Симон ответил просябой молиться за него, дабы избежать участи, предреченной Петром. (Деян. 8:18-24) Этот эпизод, запечатленный в Деяниях апостолов (Деян. 8:9-24), можно назвать отправной точкой для формирования устойчивого негативного образа волхвов в христианской традиции, а имя Симона стало нарицательным для обозначения симонии – торговли церковными должностями и духовными дарами.

В Повести временных лет Симон представлен как манипулятор, использующий свои силы: «симонъ вольхвъ иже въльществомъ твораше.» [НКРЯ, Повесть временных лет по Ипатьевскому списку (1110-е)].

Именно Симон-волхв стал одним из ключевых источников негативного отношения христианской литературы к волхвам. На основе его образа формируется семантическое поле, в которое входят значения «чародей», «лжепророк», «демонопоклонник».

Полное смещение семантики волхва от «мудреца» к «обманщику» прослеживается в Житии Андрея Юрьева (середина XI в. – середина XII в.). Волхвы в тексте ставятся в один ряд с грешниками, такими как разбойники, прелюбодеи, блудники и сребролюбцы: «г(с)ъ тѣмъ и образомъ видити ѿ повелѣ. имже сѧ подобни твораху в мирѣ семь. в какои чисти суть. разбойници бо и у него суть въ скоропиѣ мѣсто. а болванъ служитеle. ѿко и тщетина. а прѣлюбодїѧ ѿкоже свои оумъ погублешемъ. а *волхвы* и потворники. яко змѣꙗ» [НКРЯ, Житие Андрея Юрьева (середина XI в. – середина XII в.)], кроме того, указывается на явную связь волхвов с дьяволом, для обмана людей «...єгда бо кто любо поидеть к *волхву*. да въпрашасть онъ дыявола. ходаща по пришедшимъ. глѧ. "рци ми. что есть створиль ѿуности досель". он же. яко неразлченъ бѣвъ ѿ него и все видивъ. яко своему другу и общнику. все єму исповѣсть. [НКРЯ, Житие Андрея Юрьева (середина XI в. – середина XII в.)]. В целом волхвы в тексте представлены как злонамеренные обманщики, связанные с нечистой силой и приносящие вред верующим. Их деятельность

осуждается и рассматривается как богопротивная. Такое негативное восприятие волхвов отражает укореняющееся христианское мировоззрение, которое стремилось дискредитировать дохристианские верования и практики. Образ волхва как служителя дьявола усиливал противопоставление христианской веры и язычества, определяя последних как источник зла и обмана.

Подобный взгляд на волхвов находит отражение и в других древнерусских текстах. Например, в «Повести временных лет» деятельность волхвов часто связывается с мятежами и народными волнениями: «...кыеву. и не приѧша его кыѧнѣ. whъ же сѣде на столѣ черниговѣ. юрославу сущу в новѣгородѣ тогда. в се же лѣто вѣсташа *вѣльсви*. в суждалцихъ избиваху старую ча(д) по дыꙗволю наоученью. и бѣсованию глѣце. ѿко си держать гобино и мятежъ. великъ. и голодъ въ всеи странѣ той» [НКРЯ, Повесть временных лет по Ипатьевскому списку (1110-е)], что демонстрирует их потенциальную угрозу для политической стабильности и утверждения христианства на Руси.

Как отмечает Новосёлов А.В. проблема волхвов являлась актуальной на рубеже XI-XII вв., что подтверждается повышенным вниманием летописцев к их деятельности и роли в социокультурных процессах. Автор ПВЛ объединяет все разрозненную информацию о волхвах в единый сюжет, для идеологического опровержения их возможностей к «чудотворению». Чудеса волхвов – это мнимые, ложные, сверхъестественные явление сил зла. Новоселов, делает акцент на том, что летописец в ПВЛ разграничивает чудеса волхвов – «неудивительные» и истинные христианские чудеса – «удивительные» [6, с.98].

Лютаева М.С. исследуя семантику чудесного в русскоязычной литературе XI-XVIII вв., замечает, что, несмотря на запрет христианства на волхование, кудесничество, ворожбу и др., подобные чудеса продолжали существовать в народной повседневности и имели большое значение для славян [4, с.129].

Стоит также отметить, что в ПВЛ встречается упоминание о князе Всеславе Брячеславовиче, который был рожден от волхования. Подобное действие матери, повлекло за собой появление язвы от головы до живота, что можно сопоставить с своего рода меткого дьявола: «егоже роди мѣи волхвованиѧ мѣри бо родивши его. и бы(с) ему ѿзва на главѣ его. рекоша же *вѣльсви* мѣри его. се ѿзвено. на главѣ его. наважи на нь да носить е до живота своего еже носиль всеславъ.» [НКРЯ, Повесть временных лет по Ипатьевскому списку (1110-е)]. В дальнейшем в «Слове о полку Игореве» князь будет изображен как волхв, чародей, который ведет борьбу за киевский престол [9].

В древнерусских источниках нередко сопоставляли волхвов со змеями «вѣлхвы же и чародѣя.змиа, и ищадіа єхиднова, сихъ нарицаа» [НКРЯ, Житие Василия Нового (конец XI в.)], « а *вѣлхвы* и потворники. лко змѣи» [НКРЯ, Житие Андрея Юрдивого (середина XI в. – середина XII в.)], что обусловлено усилением негативной и демонической коннотации данного образа

в христианской традиции. Змей в христианской символике выступает как олицетворение дьявола, искушения и зла, что позволило усилить образ волхва как врага Бога и человека.

Сопоставление всех текстовых упоминаний слова «волхв» в текстах XI-XIII вв. позволяет выделить несколько ключевых семантических направлений:

1. Познавательно-религиозная функция – волхв как мудрец, звездочет, носитель сакрального знания (Слово о Законе и Благодати, Хожение Игумена Даниила, Хожение Анатолия)
2. Демоническая и негативная коннотация – волхв как служитель дьявола, обманщик, маг, (Житие Андрея Юродивого, Житие Василия Нового, ПВЛ)
3. Социально-политическая угроза – волхв как участник мятежей и интриг, влияющий на судьбу князей и народа (ПВЛ)

Таким образом, семантическое поле лексемы «волхв» в древнерусских текстах XI-XIII вв. формируется под влиянием комплексного взаимодействия языческой религии и христианской идеологии, что проявляется в сочетании сакрального знания, магического воздействия и демонизации.

Сравнительный анализ данных НКРЯ и словарных определений позволяет проследить двойственный характер концепта: с одной стороны, сохранение памяти о мудреце и астрологе, с другой – его постепенная демонизация и трансформация в образ опасного колдуна, чародея.

Библиографические ссылки

1. Гrot Я. K. Словарь русского языка, составленный Вторым отделением Императорской Академии Наук. Том 1: А–Д. – СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1895. – С.499
2. Даlь B. I. Толковый словарь живого великорусского языка / [соч.] B. I. Даля. – М.: Общество любителей российской словесности, 1863. – ; 29 см. – Изд. выходило вып. (21 вып.). Ч. 1 : A-З. – 1863. С. 210
3. Иванов B.B., Топоров B.H. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С.54
4. Лютаева, М. С. Семантика "чудесного": эволюция социально-значимых различий в русскоязычной литературе XI-XVIII вв / М. С. Лютаева // Концепт: философия, религия, культура. – 2023. – Т. 7, № 2(26). – С. 124-137. С.129
5. Муратов Ю.М. Генетическая и мотивационная характеристики лексико-семантического поля «присвоения чужого» в русском языке: дис...канд.филол. наук:10.02.01/Муратов Юрий Михайлович – М.2015 С..157

6. Новосёлов А. Л. "Бесовские чудеса" волхвов и дела праведников в повести временных лет // Гуманитарные и юридические исследования. 2020. №4. С.98
7. Поликарпов-Орлов Ф. П. Лексикон треязычный, сиречь речений славенских, еллиногреческих и латинских сокровище. – Москва : Синодальная тип., декабрь 1704. С.65
8. Словарь Академии Российской. Часть I (А–В) 1789; СПб, 1789–1794 С.314
9. Слово о полку Игореве//Азбука веры// [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/fiction/slovo-o-polku-igoreve-perevod-nikolaya-zabolockogo/> (дата обращения 10.11.2025)
10. Церковный словарь, или истолкование речений славенских древних, також иноязычных без перевода положенных в Священном писании и других церковных книгах, сочинённый Московского Архангельского собора протоиереем, и московской духовной консистории членом Петром Алексеевым. – Москва: Императорский Московский университет, 1773. – С.47-48
11. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефона: Том VII (13). Волапюк – Выговские. СПб. 1892.С.107

Garkina O. V.

Vladimir State University
named after A.G. and N.G. Stoletov

SOCIO-RELIGIOUS EVOLUTION OF THE SEMANTICS OF THE WORD "MAGUS" IN THE RUSSIAN-LANGUAGE LITERATURE OF THE XI – XIII centuries

Abstract: The article is devoted to the study of the evolution of the semantics of the word "Magus" in ancient Russian texts of the XI-XIII centuries. The article analyzes the transformation of the meaning of the lexeme "magus" from the designation of a pagan priest, sage and soothsayer in the pre-Christian period to a negatively colored image of a sorcerer and a servant of evil in the era of the Christianization of Russia. The research is based on the analysis of data from lexicographic sources, materials of the National Corpus of the Russian Language (NCRR).

Keywords: magus, sorcerer, priest, paganism, Christianity

СЕКЦИЯ «МНОГООБРАЗИЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В РЕГИОНАХ»

УДК: 296:17

**Петев Н. И.,
Волков Р. П.**

Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ГУМАНИЗМЕ В ИУДАИЗМЕ

Аннотация: В статье рассматриваются гуманистические ценности в контексте иудейской традиции. Также место человека в учении еврейского народа. Уделяется внимание изучение данного вопроса в идеях реформистского и гуманистического иудаизма.

Ключевые слова: гуманизм, иудаизм, человек, мораль, ценность, Бог.

Гуманизм – это жизненная позиция, которая ставит высшей ценностью человеческую жизнь. В контексте иудаизма гуманизм может быть рассмотрен как важное направление, отражающее ценности, присущие еврейской традиции и учению. Рассмотрение этого вопроса является закономерным, учитывая богатую моральную составляющую.

Проявления гуманизма в иудейском обществе отражается в принципе, как «любовь к ближнему». Данная формулировка имеет место быть, как отражение любви Бога к человеку. Исходя из концепции богообразности человека, возникает двойное обоснование необходимости совершенствования в нравственной сфере. Во-первых, почтение и любовь к окружающим продиктованы тем, что каждый человек несёт в себе отпечаток божественного образа. Во-вторых, именно через проявление любви и сострадания раскрывается грани богоподобной сущности в людях. В иудейском учении значение имеет реальная помощь нуждающимся, а не эмоциональное сострадание к ним. В иудейском учении гуманизм находит выражение, в частном случае, как в форме выкупа пленных, что является обязанностью европейской общины. В Ветхом Завете Бог выводит евреев из египетского рабства, так как они являются его рабами. Поэтому: «не должно продавать их, как продают рабов» [Лев., 25:42-43]. Этические принципы иудаизма, делятся на две категории. Первой можно назвать межличностные отношения людей. Вторая же категория направлена отношения между людьми и Богом. Причём из этого последнее имеет приоритет. Договор между человеком и Богом подразумевает, что праведность в восхвалении имени Божьего, а греховность в его осквернении. Это формирует неофициальную иерархичность в религиозных заповедях. Таким образом табу на

убийство может иначе истолкован по отношению к иноверцам и богоотступникам. Соблюдение этических норм в иудаизме носит обязательный характер, хотя и признаётся возможность морального выбора и свобода действия. Считается, что тот, кто обязан совершать акт и делает это, выше в нравственном плане, чем тот, кто делает богоугодный поступок, без обязательства [1, С. 263]. Благотворительность является одним из аспектов гуманизма, который находится в учении иудеев. Но эта деятельность подверглась формальности и регламентированию. Собственно, гуманность здесь оказывается скорее средством, чем целью. Поиск социальной и исторической справедливости занимает высокое место при разговоре про гуманизм в идеях иудаизма. Что просматривается в социально-исторической практике данного явления, и необходимо отметить, что данный факт был силён. Поэтому в иудейской традиции гуманность и всеобщее равенство оказываются вещами несовместимыми. Ведь именно евреи являются равными перед Богом.

Далее обратить внимание на реформистский иудаизм. Данное течение возникло в первой половине XIX века в Германии оттуда распространилось на другие страны Центральной и Западной Европы. Во второй половине XIX центром движения становятся Соединенные Штаты Америки. Будучи одним из лидеров движения, Авраам Гейгер установил, что религия еврейского народа является эволюционирующей системой. Иудейский богослов считал, что современность влияет на развитие религии, и новые изменения должны вырастать из прошлого, а не отвергать. Вечными ценностями остаются единобожие и моральные законы, а ритуал является лишь способом выражения этих идей и ценен только в этом контексте, что делает его изменяемым аспектом. В последствии реформизм стал утверждать о значительном, но уже не полноценном божественном влиянии при создании Талмуда. Такая идея возникает благодаря теории Гейгера о «прогрессивном откровении» [3]. В реформистской системе взглядов местоположение человека возрастает в отношении с ортодоксальными представлениями. Также признаётся вклад людей в формировании Библейских текстов, основываясь на текущей на то время библейской критики. В данной системе ценности начинает учитываться каждая отдельная личность, в том числе и женская. Внутри реформистко-иудеского общества исчезает половая дискриминация. Также пропадает перекореженный акцент на национальной составляющей. Становится более лояльное отношение к людям не иудеям и не евреем вообще. Появляется возможность вступать в смешанные браки. Таким образом интеграция иудеев и самого иудаизма в Европейское и Американские общества привела к гуманизации данной религии.

Гуманистический иудаизм возникает в 60-ые годы XX века. Это течение является нетеистическим и разработано в качестве возможного решения проблемы сохранения европейской идентичности и преемственности среди не

религиозных. Один из основателей, раввин Шервин Уайн высказывал, что иудейская традиция является культурной частью еврейского народа, и включает религиозные и светские практики. Следующим тезисом мыслителя является определение еврея через самоидентификацию и отождествлением самого человека с еврейской историей и культурой и самого человека. Каждый отдельный индивид и весь народ несёт ответственность за свою судьбу, что стало явно после Холокоста. Также Ш. Уайн транслировал абсолютно человеческие ценности, такие как: человек является управленцем своей жизни; а окончательным авторитетом позиционируется собственная совесть, достижение счастья, достоинства и даже простое выживание в руках самого человека [4]. Следовательно, главной ценностью в гуманистическом иудаизме становится человек. Также им важна равенство прав и свобод каждого. Приобретает значимость непростое уважение к жизни, но и помочь в борьбе за эти самые права и свободы. Учение перестаёт основываться на вере в Бога. Еврейская культура и самосознание выносится за рамки религии. Идеи иудаизма начинают носить глобальный характер.

В заключение стоит сказать, что гуманизм в иудаизме представляет собой направление, которое не только развивалось, но и продолжает развиваться в настоящее время. Ценности, заложенные в иудейской традиции, способствуют созданию основ для формирования этических норм, социальных отношений. И если изначально гуманизм был неотъемлемой, но второстепенной частью традиционного иудаизма, то в гуманистическом иудаизме становится основой учения.

Библиографические ссылки

1. Воробьев, Р. Илиев / Права человека в иудаизме и еврейской правовой традиции // Международная жизнь. - 2016. - № 6. - С. 88-106. - Библиогр.: с. 106
2. Руднева Л. Е. Панищев А.Л. /История развития представлении о человеке в культуре иудаизма // Ученые записки Орловского государственного университета. - 2019. С. 37-40
3. Цинберг С. Л. Реформа в иудаизме // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефона. – СПб., 1908–1913
4. Что такое гуманистический иудаизм? [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://shj.org/meaning-learning/what-is-humanistic-judaism/>

Petev N. I.

Volkov R. P.

Vladimir State University

named after A.G. and N.G. Stoletov

THE CONCEPT OF HUMANISM IN JUDAISM.

Abstract: The article examines humanistic values in the context of the Jewish tradition. Also the place of man in the teachings of the Jewish people. Attention is paid to the study of this issue in the ideas of reformist and humanistic Judaism.

Keywords: humanism, Judaism, man, morality, value, God.

УДК 261.5

Дерен И. И.

Владимирский юридический институт ФСИН России

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНЫХ ТРУДОВ С. И. ФУДЕЛЯ В ПРЕПОДАВАНИИ ДИСЦИПЛИНЫ «СОЦИОЛОГИЯ» (НА ПРИМЕРЕ ВЮИ ФСИН РОССИИ)

Аннотация: в статье рассмотрена роль православных трудов богослова, философа и православного писателя XX века Сергея Иосифовича Фуделя в преподавании дисциплин. Обращено внимание на духовные аспекты реализации доктрины развития российской науки. В результате представлены предложения по вариантам применения духовной литературы в преподавании дисциплины «Социология».

Ключевые слова: Российская Федерация, Владимирская область, духовное воспитание, социология, православие, ВЮИ ФСИН России.

Прежде чем, рассмотреть актуальность трудов богослова, философа и православного писателя XX века Сергея Иосифовича Фуделя, на взгляд автора статьи, необходимо обратиться к духовному единству современной России и с позиций духовенства, и с учетом взглядов политиков, и с позиции педагогов современных отечественных вузов.

Обратим внимание на доктрину развития российской науки, в которой отражено, что новыми тенденциями в развитии мирового сообщества стали обеспечение достойного духовного и физического уровня жизни людей [1]. Целесообразно также обратить внимание на тот факт, что духовное воспитание важно не только на очной форме обучения, но и также наочно-заочной и заочной формах обучения.

На очной форме обучения духовное воспитание осуществляется как в процессе педагогической деятельности, так и в форме кураторской работы, т.е. закрепление за отдельным профессором, доцентом, старшим преподавателем или преподавателем – обучающихся конкретной учебной группы, как правило, на период всего обучения в вузе, за исключением выпускных курсов.

Одним из направлений духовного воспитания обучающихся является их участие под руководством профессорско-преподавательского состава в международных, всероссийских, региональных, межвузовских и вузовских конференциях по духовной тематике.

На очно-заочной форме обучения и на заочной форме обучения духовное воспитание осуществляется в процессе педагогической деятельности, т.е. образовательного процесса во время учебных занятий: лекционных занятий, семинарских и практических занятий [2, С. 115-124].

Раскрывая духовный уровень жизни людей, одним из важных аспектов духовной концепции жизни человека является духовное слово и духовное дело. И в данном направлении важный духовный литературный след в своих религиозных трудах оставил богослов, философ и православный писатель XX века Сергей Иосифович Фудель.

Богослов, философ и православный писатель XX века Сергей Иосифович Фудель служил в храме псаломщиком. Одна из первых его книг – «Путь отцов» – появилась из стремления поделиться с друзьями прозрениями православных святых.

Сергей Иосифович Фудель считал, что «для того, чтобы быть в Церкви, надо быть в истине, в Святыне Божией, но кто именно в данный момент состоит и кто не состоит в ней, – мы не знаем. Поэтому Господь и сказал: "Не выдергивайте на поле плевел, чтобы вместе с ними не выдергивать пшеницу" (Мф 13:29). («У стен Церкви») [3, С.648].

Раскрывая роль трудов С.И. Фуделя в преподавании дисциплины «Социология» (на примере ВЮИ ФСИН России), прежде всего, необходимо обратить внимание на духовное содержание данных трудов, их связь с нашим временем и на духовную актуальность.

В рамках дисциплины «Социология» по направлению подготовки «Юриспруденция» формируется универсальная компетенция, направленная на выстраивание взаимодействия в коллективе с учетом социальных, этнических, конфессиональных и культурных различий.

Например, по теме «История социологии» в рамках русской социологической мысли в XX веке целесообразно раскрыть взгляды ученых, принадлежащих:

во-первых, к этико-субъективной школе (П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский, Н. И. Кареев),

во-вторых, к социологии права (Б. Н. Чичерин, К. Д. Кавелин, Н. М. Коркунов, П. И. Новгородцев, М. М. Ковалевский),

в-третьих, к неопозитивизму (К. М. Тахтарев, П. А. Сорокин),

в-четвертых, к религиозной социологии (С.И. Фудель).

К примеру, по теме «Структурные элементы социальной жизни» одним из основных социальных институтов, наряду с семьей и государством рассматривается религия. По данной теме есть возможность обратиться к таким православным трудам С.И. Фуделя, как «Записи об апостольских посланиях», «Записки о Литургии и Церкви», «Начало познания Церкви», «У стен Церкви», «Путь отцов», «Свет Церкви».

Если обратиться к теме «Социологическое понимание культуры», то в ее содержании преподаватель рассматривает общечеловеческие ценности, а также такие основные нормативные системы общества как религия, мораль и право. Данным аспектам С.И. Фудель также уделял внимание в своих православных трудах.

Таким образом, православные труды С.И. Фуделя играют важную роль в преподавании дисциплины «Социология» (на примере ВЮИ ФСИН России) в контексте духовного воспитания молодого поколения в Российской Федерации.

Библиографические ссылки

1. Указ Президента РФ от 13.06.1996 № 884 (ред. от 23.02.2006) "О доктрине развития российской науки" // "Собрание законодательства РФ", 17.06.1996, № 25, ст. 3005.
2. Тарасова С.В., Черкасова И.И. Специфика и востребованность заочного образования // Маркетинг. 2010. № 3 (112). С. 115-124.
3. Фудель С.И. Собрание сочинений: В 3 т./ Сост. и comment. прот. Н.В. Балашова, Л.И. Саракиной; Т. 1: Воспоминания. У стен Церкви. – М.: Русский путь, 2001. 648 с.

Deren I.I.

Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia

THE ROLE OF S.I. FUDEL'S ORTHODOX WORKS IN TEACHING THE DISCIPLINE "SOCIOLOGY" (ON THE EXAMPLE OF VUI OF THE RUSSIAN FEDERAL PENITENTIARY SERVICE)

Abstract: The article examines the role of the Orthodox works of the 20th-century theologian, philosopher, and Orthodox writer Sergei Iosifovich Fudel in the

teaching of disciplines. Attention is drawn to the spiritual aspects of the implementation of the doctrine of the development of Russian science. As a result, proposals are presented for the use of spiritual literature in the teaching of the discipline "Sociology."

Keywords: Russian Federation, Vladimir Region, spiritual education, sociology, Orthodoxy, Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia.

УДК 241.13

Мартиросян В. С.
Ереванский государственный университет

ИСТОРИЯ И ЖАНРОВОСТЬ ЕЕ ПЕРЕСКАЗА

Аннотация: В статье рассматривается влияние исторического и идеологического контекста на формирование жанровых форм, в частности, на двойную композиционную структуру романа А.П. Чехова «Драма на охоте». Анализируется, как «неформальная» жанровая среда позволяет подвергнуть художественного героя структурно-семантическому «испытанию».

Ключевые слова: история, жанр, идеология.

Художественные произведения выступают настоящими историческими сведениями не только своим содержанием, но уже фактом и принципом своего возникновения. Ибо их поэтический порядок неизбежно будет соответствовать духовным достижениям, переживаниям и потребностям породившей их эпохи. Поэтому согласно М. Ю. Лотману «изучение культуры того или иного исторического этапа включает в себя не только описание ее структуры с позиции историка, но и перевод на язык этого описания ее собственного самоописания созданного ею описания того исторического развития, итогом которого она сама себя считала» [Лотман, 1992: 96]. Оказавшись же на переходной ступени своего исторического развития, литература будет оперировать той подвижностью, тем самым противоречиями, конфликтностью и напряженностью, которыми располагает такая эпоха.

Творчество А. П. Чехова находилось именно на таком рубеже двух культурно-исторических миров (отмена крепостного права и революция), первый из которых был уже пройден, а новый нуждался в иных стилистических и повествовательных методов. Поэтому окончательное смысловое завершение художественных смыслов и образов писателя становится возможным обнаружить только в межжанровом контакте и в динамике его содержательного самоопределения, развернутого движимым внутри историческим событием.

Иное дело, что поиск новых структурно-семантических форм зачастую совершается писателем в «чужом» творческом опыте, посредством не относящегося к нему авторства. Ведь таким образом открывается широкое пространство для нововведений. В этом Л. Фейхтвангер видит и одну из ведущих причин «политики маскировки» писателей под псевдонимами, интересным разнообразием которых отличался Чехов (Антоша Чехонте, Антоша, Чехонте, Антоша Ч., Ан. Ч., А.-н-Ч., Ан. Че-е, Анче, Человек без селезенки, Врач без пациентов, Вспыльчивый человек, Антонсон, Балдасов, Рувер, Улисс, Брат моего брата): «Они (писатели – В. М.) испытывают вполне понятную боязнь, что их частную жизнь смешают с их творениями, их субъективное начало – с тем, что они объективировали, представив в безличном виде... Мотив этот сливаются также с другим. Все истинные поэты нередко жаждут выйти за пределы собственного «я» и собственного времени» [Фейхтвангер, 1990: 632]. В итоге без особых усилий автора жанровые границы нарушаются: «Начал ее forte и кончил pianissimo вопреки всем правилам драматического искусства. Вышла повесть» [П, VI, 100] – пишет Чехов о «Чайке».

Равным образом двойная формальная выраженность или «рамочная композиция» той же «Чайки» (пьеса в пьесе) касается переходности и пока еще конфликтности той ситуации, в которой находится герой, обеспечивая его пространственно-временное перемещение. Ибо ощущением порогового, переходного состояния, новых культурных и нравственных ценностей не только в историческом времени, но и в собственной жизни, герой (как и читатель) тем больше будет испытывать свою новую позицию и миссию. И такое положение будет казаться ему весьма неблагоприятным, и внушать непреклонное намерение его преодолеть. В таких случаях двойная текстовая выраженность или «рамочная композиция» произведения обеспечивают необходимое пространственное перемещение героя [Лотман, 1992: 155-157].

Примечательно, что сам Чехов иногда сомневался в успешном решении той или иной творческой задачи: «Ничего подобного отродясь я не писал, мотивы совершенно для меня новые, и я боюсь, как бы не подкузьмила меня моя неопытность», – признается он А. Н. Плещееву [П, III, 239]. Наверное, поэтому выступление еще молодого Чехова в необычной для него форме газетно-уголовного романа – «Драма на охоте, – опять-таки произошло в пределах «чужой» творческой деятельности. В нем большая часть авторства приписывается Ивану Камышеву, и вся тяжесть ответственности за произведение, следовательно, переходит на Камышева. Одновременно стараясь оценить стилистическое своеобразие и возможности «нового» жанра, Чехов чувствует себя менее стесненным, допускает больше авторских импровизаций, чем он позволил бы себе в своем творчестве, ограниченном собственной ответственностью и авторитетом.

В условиях такого «компромисса» между «чужой» формой и индивидуальным творческим замыслом образуется своеобразная диалектическая композиция, названная М. М. Бахтиным «гибридной» [Бахтин, 1975: 119-121]: «...Жанры могут не только входить в роман в качестве существенной конструктивной части его, но и определять форму романа как целого (роман-исповедь, роман-дневник, роман в письмах и т. п.). Каждый из этих жанров обладает своими словесно-смысловыми формами овладения различными сторонами действительности. Роман и использует эти жанры именно как такие выработанные формы словесного овладения действительностью» [Бахтин, 1975: 134]. Не случайно «роман», располагая чертами других жанров, зачастую характеризует известную завершенность художественного события рассказов Чехова, «романизирует» [Бахтин, 1975: 450-451] их («Дочь Коммерции советника (Роман)», «Женщина без предрассудков (Роман)», «Зеленая коса (Маленький роман)», «Ниночка (Роман)»). Так и в «Драме на охоте» роман не только «владеет» разножанровым составом произведения, но и расширяет его семантические границы. Ведь возможности отдельных жанровых категорий могут быть недостаточными для описания «исторического» образа [Бахтин, 1986: 424].

Желание свободного самовыражения и проявления индивидуального творческого своеобразия стало непосредственным отражением общего научно-исторического становления исследуемой эпохи. С одной стороны, по его инициативе становится возможным летать на космическом острове-корабле (см. пародия Чехова «Летающие острова (сочинение Жюля Верна)»), с другой, – на уровне развивающейся космической биологии и человеческого воображения представляются совсем иными размеры и формы человеческого тела. Но важнее всего то, что посредством этого смогли выразиться объективные основания творчества [Флоренский, 2000: 395; Деньщикова, 2006: 282-284]. Поэтому стало весьма необходимым описать внешность героя (Камышева) чертами, характерными для античного мира: физическая могучесть, развитое и красивое тело. Ибо отныне культурно-историческая поэтика произведения выражается внешностью героя, который освобождается от всех социально-общественных и «земных» качеств в пользу его космического начала: «Но, что главное всего и что так немаловажно для всякого мало-мальски порядочного героя романа или повести, – он чрезвычайно красив... Его большое мускулистое лицо осталось навсегда в моей памяти. На этом лице вы увидите настоящий греческий нос с горбинкой, тонкие губы и хорошие голубые глаза, в которых светятся доброта и еще что-то, чему трудно подобрать подходящее название... За дверную ручку или за шляпу он берется, как за бабочку: нежно, осторожно, слегка касаясь пальцами. Шаги его бесшумны, рукопожатия слабы. Глядя на него, забываешь, что он могуч, как Голиаф, что одной рукой может поднять он то, чего не поднять

пяти редакционным Андреям. Глядя на его легкие движения, не верится, что он силен и тяжел. Спенсер мог бы назвать его образцом грации» [III, 242-243]. Для создания «перевернутого» типа героя характерна разноуровневая концепция художественного мира [Бахтин, 1990: 439], достигнутая в данном случае чередованием контрастных черт в пределах его образа. С другой стороны, противоречивый образ Камышева должен был подчеркнуть двойственность (точнее незавершенность) той действительности, которой он в конкретном случае располагает. Проявление человеческой немохи противопоставляется сверхъестественному, библейскому образу великаны-филистимлянина Голиафа, явившегося воплощением богатырской, хоть и побежденной силы [1 Цар. 17:49-51]. Отныне Камышев характеризуется семантической ценностью того образа, с которым сравнивается, чтобы далее стремиться реализоваться с его помощью. Поэтому необходимо было выбрать такое художественное описание, которое смогло бы обобщить все специфические противоречивые качества героя в нечто целое, избегая в то же время его односторонней характеристики.

Конечно же, рассматриваемая эпоха значительно способствовала созданию такого типа человека. Однако его трудно сравнить с образами праведника и сверхчеловека, настолько он слишком связан с общественной, политической жизнью. Поэтому на обозначенных сферах сочетанием нескольких сфер деятельности (Чехов – писатель-врач, Камышев – писатель-следователь), родился «целый ряд профессиональных образов человека, требующих своих идеальных совершенств» [Бердяев, 1931: 261].

Рожденный в этой противоречивой обстановке образ, с одной стороны, максимально совпадает с реальным миром, с другой – несовпадение с этим же миром становится поводом для его символизации. Таким образом, определяется основное назначение трагической и драматической установок «Драмы на охоте» – обнаружение «истинного» содержания героя, который может окончательно осуществиться только в метафорическом описании, обеспечиваемом не словесным переносом, но разнопространственной и «многоходовой» композицией. И потому во всей художественной целостности «Драмы на охоте» создается образ человека (на разных уровнях этой целостности – автор (Камышев), герой (Зиновьев), следователь, убийца, жених, любовник), сочетающего совершенно универсальные и даже противоречивые качества. Каждый отдельный биографический момент такого образа может стать объектом описания повести или рассказа. Но целостная, а также универсальная выраженность такого героя могла реализоваться только в пространственно-временной растянутости романа.

Само становление и развитие любых жанровых форм обусловлено исторической и идеологической необходимостью. Поэтому весьма закономерно, что и двойная композиционная выраженность «Драмы на охоте» (роман в

повести) наиболее свободно и полно функционирует в «неформальной» жанровой обстановке. Таким образом художественный герой подвергается определенному структурно-семантическому «испытанию». Отныне становится неважным, каким образом Камышев оценил и сформулировал свои прежние поступки и свой прежний образ с нравственной точки зрения. Важнее то, что он задумал заменить свой прежний образ на новый, перенеся его на иной аксиологический и семантический уровень, которым является его роман. И лишь такая организация могла склонить текст «Драмы на охоте» к исповеди, которая может осуществляться только при участии «другого» (то есть объективной позиции), признанием необходимой «просительной обращенности вовне себя, к богу» [Бахтин, 1979: 126], на месте которого оказывается сам «кающийся». Чередование художественной и творческой позиций единого образа, пожалуй, – один из «реальных» способов такого внутреннего, духовного становления. В процессе осмысления такого образа эстетические принципы, несомненно, будут преобладать над нравственными и даже разумными принципами. Поэтому все подробные записи памяти Камышева назначены не для истинного покаяния (в его христианском смысле), но затем, чтобы, таким образом не имманентизируясь изнутри, он вышел в сферу «самообъективации» [Бахтин, 1979: 146]. В этом свете необходимым моментом является предварительная эстетизация в первой части двойной композиции читателем-судьей образа героя, который будет требовать сравнительно более привилегированного отношения к себе и во второй части.

Итак, на «высоте» своего нового социально-исторического мировоззрения, литература наделяет художественного героя неограниченной властью, которую вполне можно реализовать в художественном произведении. Таким образом, творчество становится одним из высочайших проявлений свободы, а творческий акт – своеобразным подвигом. Смысл последнего может интерпретироваться как самовосстановление и самозащита, нехватка которых ощущается творцом в реальности [Бердяев, 2004: 91; Бранский, Пожарский, 2009: 144-145].

Библиографические ссылки

1. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. – М. : Художественная литература, 1975. – 504 с.
2. Бахтин М. Литературно-критические статьи. – М. : Художественная литература, 1986. – 543 с.
3. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – Москва: Художественная литература, 1990. – 542 с.

4. Бахтин М. Эстетика словесного творчества. – Москва: Искусство, 1979. – 424 с.
5. Бердяев Н. О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). – Париж: YMCA Press, 1931. – 320 с.
6. Бердяев Н. Смысл истории. – Москва: Мысль, 1990. – 176 с.
7. Бранский В., Пожарский С. Синергетический историзм – философия истории XXI века // Синергетическая философия истории. – СПб., Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2009. – с. 13-176.
8. Деньщикова А. Образы повествователя в сочинении И. Кеплера «Сон, или Лунная астрономия» // Культура сквозь призму идентичности. – Москва: Индрик, 2006. – с. 277-285
9. Лотман Ю. Избранные статьи: в 3 т., т. 1, Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин: Александра, 1992. – 479 с.
10. Фейхтвангер Л. Собрание сочинений: в 6 т., т. 6. – Москва, 1990. – 632 с.
11. Флоренский П. Сочинения: в 4 т., т. 3 [ч. 2]. – Москва, 2000, 623 с.
12. Чехов А. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т.; Сочинения: в 18 т.; Письма: в 12 т., – Москва : Наука, 1974-1988.

Martirosyan V. S.
Yerevan State University

THE STORY AND THE GENRE OF ITS RETELLING

Abstract: The article examines the influence of the historical and ideological context on the formation of genre forms, in particular, on the double compositional structure of A.P. Chekhov's novel "Drama on the Hunt". The article analyzes how the "informal" genre environment allows subjecting an artistic hero to a structural and semantic "test".

Keywords: history, genre, ideology.

УДК 211

Назарова М. Г.
Владимирский юридический институт ФСИН России
(ВЮИ ФСИН России)

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСКАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению духовно-нравственного кризиса современного человека и общества. Каждая эпоха стремится найти смысл жизни и понять, кто такой человек и что ему нужно делать. Вечные

философские вопросы затрагивают вопрос веры, поиска бога и религии. Мировые и национальные религии помогают решить эти вопросы в традиционном аспекте. Однако в современном мире появляются новые формы религиозной и духовной практики, которые пытаются удовлетворить потребности людей. Например, современная экологическая религия, которая учит сохранению природы, или духовная практика, основанная на медитации и здоровом образе жизни. Но поиск нового человека и новой религии таит в себе опасность, так как новые лидеры или гуру могут использовать свою власть для манипуляции и контроля над другими людьми.

Ключевые слова: духовный кризис, новая религия, традиционные религии, духовные практики, манипуляция, лидер, мировоззрение, ценности.

Актуальность данной темы связана с тем, что современное человечество с конца XX века находится в состоянии духовного кризиса, пытаясь найти ответы на вопросы о смысле жизни, о том, как устроен мир и кто такой человек. Духовно-нравственный кризис – одна из важнейших проблем, стоящих перед современным человечеством, которую необходимо решить. В настоящее время многие люди ищут новый смысл жизни и ответы на вопросы о том, кто они есть и что им нужно делать. В данной теме рассматривается роль традиционных религий и современных духовных практик в жизни людей, а также попытки создания новых форм религиозности и духовности. Также обсуждаются важные аспекты формирования новых религий и богов, а также поиск новой этики и нового человека [1]. Данная тема актуальна, так как поднимает вопросы духовности, религии, этики и нравственного мировоззрения.

Одни люди ищут нового Бога, чтобы заменить традиционных Богов, которые уже не удовлетворяют их потребности. Другие же ищут нового человека, который может помочь им преодолеть кризис.

Традиционные религии и духовные практики играли раньше и продолжают играть важную роль в жизни многих людей. Однако, современный мир стал более сложным и разнообразным, и некоторые традиционные религии и практики могут не отвечать потребностям людей. Кроме того, многие люди не верят в традиционных богов и силу религии, потому что они не соответствуют современной науке и философии.

С другой стороны, многие люди все еще ищут духовность и истину в своей жизни, и для них возникают вопросы, на которые традиционные религии и духовные практики не могут полностью ответить. В таких случаях люди могут обратиться к альтернативным формам духовности и саморазвития, таким как медитация, йога, мистические восточные практики и другие формы, направленные на развитие самосознания. Кроме того, растущее значение науки и технологий также повлияло на роль религии и духовности в современном мире,

вызывая дискуссии о том, как научный прогресс влияет на веру и религиозные доктрины.

Однако, в современном мире появляются новые формы религиозной и духовной практики, которые соответствуют современным требованиям и потребностям людей. Например, это современная экологическая религия, которая учит сохранению природы, или духовная практика, основанная на медитации и здоровом образе жизни.

Кроме того, некоторые люди отказываются от традиционных форм религиозной практики и находят свою духовность в других областях жизни, таких как искусство, наука, философия и даже спорт [5]. И здесь важно, чтобы каждый имел свободу выбора и мог находить свою духовность в соответствии с собственными потребностями и убеждениями, при этом уважая права и свободы других людей.

Многие люди ищут нового бога и новую религию, которые могут помочь им найти новый смысл жизни. Однако это может привести к созданию новых проблем и конфликтов. Новые Боги и религии могут стать объектом манипуляции и использования для достижения политических и экономических целей. Кроме того, новые Боги и религии могут быть несовместимы с традиционными ценностями и нормами, что может привести к конфликтам между различными группами людей.

Также стоит отметить, что некоторые люди не ищут нового Бога или религию, а находят духовность и смысл жизни в других аспектах, таких как наука, искусство, философия, экология или даже спорт. Эти новые формы духовности и смыслов могут быть более соответствующими современному обществу и научному миру. Однако, важно помнить, что каждый человек имеет свой путь и собственное представление о духовности, и здесь нельзя судить или оценивать их выбор.

Некоторые люди ищут нового человека, который может помочь им преодолеть кризис. Человек, который может вести за собой общество, должен обладать качествами лидера, которые вдохновляют и мотивируют других людей следовать за ним. Он может быть харизматичным, уметь слушать и уважать мнения других, иметь ясное видение, план будущего и уметь действовать дальше на основе этого полученного жизненного опыта [5].

Примером такого лидера можно привести персонажа Данко из рассказа «Старуха Изергиль» писателя Максима Горького. Данко был простым юношей, но благодаря своим качествам, он стал лидером в своем селе, которое было угнетаемо и эксплуатировано чужим племенем. Данко был харизматичным и уважаемым в своем племени благодаря своей открытости и доброте. Он уважительно относился к мнению других людей и был готов выслушать каждого, кто к нему обращался. В то же время он имел четкое видение будущего

своего племени и действовал на основе этой цели, воплощая ее в жизнь. Главный герой этого произведения смог найти выход из критической для своего народа ситуации, пусть даже ценой самопожертвования.

В принципе новый человек может быть человеком, который живет в соответствии с новой этикой, которая учит людей уважать окружающую среду, животных и других людей. Новая этика может также включать в себя уважение к правам женщин, меньшинств и других групп людей. Однако, поиск нового человека также может привести к опасности. Некоторые люди могут искать нового человека в виде лидера или гуру, которые могут использовать свою власть для манипуляции и контроля над другими людьми.

Кроме того, поиск нового человека может привести к тому, что люди полагаются на других, вместо того чтобы развивать свои собственные способности и самостоятельность. Это может привести к потере личной ответственности и инициативы, что может привести к разочарованию и беспомощности. Также в поиске нового человека люди могут упускать из виду свою собственную уникальность и индивидуальность, стараясь соответствовать идеалу других людей. В конечном итоге, поиск нового человека должен основываться на собственных потребностях и ценностях, а не на идеалах, навязанных другими людьми или обществом.

Таким образом, в свете духовно-нравственного кризиса современного общества, важно поощрять развитие новых источников моральных и духовных ценностей, которые могут быть полезны для нашей жизни. Это может включать в себя развитие новых философских и религиозных традиций, которые учитывают современные научные и социальные открытия. Это также может включать в себя личное развитие, чтобы достичь более высокого уровня этического и духовного сознания, которое поможет нам преодолеть кризис и стать лучше [3].

Кроме того, важно учитывать, что духовность и моральность являются важными аспектами нашей жизни, которые оказывают влияние на наше здоровье и благополучие. Недостаток духовности и морали может привести к ощущению бессмыслицы и отчужденности, что может привести к негативным эмоциям и поведению, таким как депрессия, агрессия и наркомания.

Поэтому важно создавать условия для развития духовности и морали в обществе. Это может включать в себя создание духовных и религиозных центров, которые могут служить местом общения и поддержки для людей, различные программы развития личности, которые учитывают духовные и моральные аспекты, и создание образовательных программ, которые учитывают эти аспекты нашей жизни.

В целом, духовно-нравственный кризис является серьезной проблемой для современного общества, но с помощью усилий каждого человека мы можем

преодолеть его. Это может потребовать от нас изменения нашего мировоззрения и создание новых ценностей и традиций, которые могут быть полезны для нашей жизни.

Кроме того, в поиске нового смысла жизни и новых ответов на вопросы о человеческой природе и смысле бытия, многие люди обращаются к философии и другим гуманитарным наукам. Философия может помочь людям развить критическое мышление, осознать свои ценности и убеждения, а также научиться задавать важные вопросы и искать ответы на них.

Помимо этого, существуют различные практики, которые могут помочь людям найти новый смысл жизни и преодолеть духовный кризис. Например, медитация, йога, танец, искусство и другие формы творчества могут помочь людям находить в себе глубинные чувства и эмоции, а также находить гармонию с окружающим миром.

В целом, духовно-нравственный кризис является сложной и многогранной проблемой, которую необходимо решать на разных уровнях - индивидуальном, социальном и культурном. Каждый человек может найти свой путь к преодолению кризиса, но важно помнить, что это требует усилий и постоянного развития своих духовных и нравственных качеств.

Библиографические ссылки

1. Данилюк, А. Я. Концепция духовно - нравственного развития и воспитания личности гражданина России [Текст] / А. Я.Данилюк, А. М. Кондаков, В. А. Тишков.- М.: Просвещение, 2019. – 23 с. - (Стандарты второго поколения).
2. Национальная образовательная инициатива «Наша новая школа»: утверждено Президентом Российской Федерации Д. Медведевым 04. 02. 2010. № Пр - 271 // Официальные документы в образовании.- 2017. - № 9. - С. 5 - 12.
3. Государственные образовательные стандарты нового поколения в контексте формирования нравственных и духовных ценностей обучающихся : Резолюция принятая участниками конференции // Вестник образования России. - 2018. - № 5. - С. 71 - 74.
4. Федеральный государственный образовательный стандарт начального общего образования / Министерство образования и науки Российской Федерации. - М. : Просвещение, 2016. – 31 с. - (Стандарты второго поколения).
5. Духовно-нравственное воспитание и гражданское воспитание в школе: Особенности и соотношение в учебно-воспитательном процессе / Ж. «Воспитание школьников», № 2 -2019.

6. Духовно-нравственное воспитание как составляющая ФГОС- тема номера журнала «Начальная школа плюс. До и После» -№1-2012.
7. Методические приемы духовно – нравственного воспитания подростков // Народное образование. - 2015. - № 1. - С. 221 - 226.

Nazarova M. G.

Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia
(VLI of the Federal Penitentiary Service of Russia)

THE RELIGIOUS QUEST OF MODERN HUMANITY

Abstract. The article is devoted to the consideration of the spiritual and moral crisis of modern man and society. Every era strives to find the meaning of life and understand who man is and what he needs to do. Eternal philosophical questions touch upon the issue of faith, the search for God, and religion. World and national religions help to solve these questions in a traditional aspect. However, in the modern world, new forms of religious and spiritual practices are emerging that seek to address people's needs. For example, there is a growing emphasis on environmental religion that focuses on preserving nature, as well as spiritual practices that emphasize meditation and a healthy lifestyle. However, the search for a new person and a new religion also carries risks, as new leaders or gurus may use their power to manipulate and control others.

Keywords: spiritual crisis, new religion, traditional religions, spiritual practices, manipulation, leader, worldview, values.

УДК 2

Ненашева Н. А.,

Лютаева М. С.

Владимирский государственный университет
им. А.Г и Н. Г. Столетовых

ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. Педагогические идеи и мысли Аврелия Августина позволяют говорить о нем, как об авторе гуманитарной образовательной программы, которая не только способствовала изучению Библии, но и предвосхитила дальнейшую средневековую педагогическую культуру. Педагогические идеи Августина включают взгляды на воспитание, образование и роль учителя. Эти идеи основаны на антропологических воззрениях Августина и христианском

учении. Он полагал, что воспитание должно быть обязательно связано с любовью к Богу, с постижением Божественного откровения. Августин понимал, что необходимо изучать и светские науки

Ключевые слова: Аврелий Августин, педагогические идеи, история педагогических идей, роль учителя, христианская антропология, христианская педагогика.

Сколько существует человечество, столько же существуют и проблемы воспитания, и образования.

Уже в первобытном обществе возникла необходимость приобщать детей к собирательству, приготовлению пищи, охоте, земледелию. Взрослые передавали традиции, обряды своего рода или племени, знакомили с преданиями и верованиями, прививали детям трудовые навыки, нормы поведения.

Начало системе образования дали страны Древнего Востока. Под влиянием экономических, социальных, культурных и других факторов начали возникать первые школы в Египте, Вавилоне, Индии и Китае. Некоторых детей обучали чтению, письму, математике, а также религиозным текстам и философии.

Огромный вклад в развитие педагогической идеи Древнего Китая внес Конфуций. Нравственное воспитание, самосовершенствование он выделял как основные условия жизни человека и его благополучия. Его система физического, умственного и эстетического развития задумывалась для обучения «сынов неба» и «благородных мужей» шести искусствам (мораль и этика, церемонии и обряды; чтение и письмо; счёт; музыка; стрельба из лука; управление лошадью и колесницей). Огромная роль отводилась личности учителя, который своим примером, в непринужденной спокойной беседе должен был пробудить у ученика интерес к учебе и развить его творческое мышление. Конфуций говорил: «Учение без размышления бесполезно, но и размышление без учения опасно» [10].

Древнегреческий философ, математик, создатель религиозно-философской школы пифагорейцев Пифагор Самосский имел свой взгляд на обучение и воспитание. Его подход к обучению основан на взаимосвязи наук, искусств, религий и философских учений. Обучение в его школе было трехступенчатым. Первостепенной считалась забота о душе и только потом – забота о теле. Ученикам запрещалось задавать вопросы учителю и рекомендовалось долго размышлять в одиночестве, а также относится к учителю с уважением и почтением. Учеников привлекали к участию в дискуссиях. В обязанность учителю вменялось стремление передать ученику свои знания, а ученику – хотеть их получить [9].

Другой древнегреческий философ – Сократ привнес свои идеи в обучение и воспитание. Он считал, что цель воспитания не в запоминании закрепленных моральных норм и этических правил, а в развитии мыслительных способностей человека. Истинное знание нельзя привнести в сознание ученика, оно должно вырасти из недр его личности само и с помощью учителя стать явным. Главным методом обучения у Сократа была беседа. Учитель должен уважать внутренний мир своего ученика, стимулировать его саморазвитие, мышление, избегать принуждения [5].

Современника Сократа Платона - древнегреческого философа из Афин, основателя собственной школы также занимали вопросы образования и воспитания. Он изложил их в своих трактатах «Государство», «Пир» и «Законы». По Платону цели воспитания – это формирование у человека нравственности и добродетели, гармоничное развитие души и тела. Для воспитания детей и подростков помимо гимнастических упражнений Платон предлагал использовать песни, танцы, игры, сказки и мифы. Большое внимание уделялось и индивидуальному развитию учеников, а также изучению дисциплин, развивающих ум подростка – математике, геометрии, музыке, астрономии, диалектике [1].

Ученик Платона, древнегреческий философ Аристотель видел главную цель в воспитании добродетельного гражданина, живущего в гармонии с собой и обществом. Для этого необходимо развивать у ученика ум, мышление. Чтобы добиться хороших результатов необходимо научить воспитанника наблюдению, применению полученных знаний на практике, ведению споров и дискуссий. Важным методом воспитания Платон считал подражание добродетельным образцам, которое способствует формированию привычки к добродетельному поведению [4].

Педагогические идеи философов Древней Греции оказали огромное влияние на развитие воспитания и образования в Древнем Риме, в частности в период с I по IV век н. э. Греческая модель образования стала утверждаться в Римском государстве со II века до н. э. и окончательно оформилась к началу нашей эры. Преимущество получили те науки, которые имели практическое значение для римлян и отвечали их склонностям. К ним относятся грамматика и риторика, обучающие ораторскому искусству [11].

Так римский учитель красноречия, автор «Наставлений оратору» - самого полного учебника ораторского искусства - Марк Фабий Квинтилиан был сторонником образования, которое было бы полезно обществу. Главную цель воспитания, как и Аристотель, он видел в подготовке человека к исполнению гражданских обязанностей. Квинтилиан проповедовал идеи и принципы ненасильственной, гуманистической педагогики. В своей практической

деятельности он использовал три метода обучения и воспитания, которые считал наиболее действенными: подражание, наставление и упражнение.

Но по мере ослабления Римской империи назревал кризис и в образовании. Зарождавшееся христианство пока поддерживало римскую систему обучения и не торопилось развивать новые идеи. Западный философ и педагог Фриманн Баттс пишет следующее о состоянии системы образования на закате Римской империи: «Не очень-то помогали и своды знаний, составленные в последний период империи и перешедшие из римских в средневековые европейские школы. Ученые изыскания в греческом и латинском мирах потеряли творческий характер практически во всех областях знаний и сводились исключительно к рассмотрению и классификации работ, систематизированных в предшествующие периоды. ... В восточном и западном мирах творческое начало сохраняла только религиозная мысль благодаря Отцам христианской церкви, стремящимся примирить греческую философию с учениями христианства» [7, с.129].

В конце IV начале V века в Нумидии, римской провинции, расположенной в Северной Африке, жил Аврелий Августин Иппонийский (также известен как Блаженный Августин) - богослов, философ, талантливый педагог и епископ Гиппона Царского. Он оставил богатое философское и педагогическое наследие.

Аврелий Августин имел академическое и педагогическое образование. Он открыл школы риторики в Карфагене, в Риме и Милане. Его педагогическая деятельность принесла отличные результаты.

Его педагогические идеи включают взгляды на воспитание, образование и роль учителя. Эти идеи основаны на антропологических воззрениях Августина и христианском учении. Он полагал, что воспитание должно быть обязательно связано с любовью к Богу, с постижением Божественного откровения. Августин понимал, что необходимо изучать и светские науки, однако главное - это изучение Библии. Аврелий Августин выделил различие между знанием и мудростью. Наука, как познание объективного мира необходима для осуществления жизни. Но высшей целью является спасение души, а для этого научных знаний недостаточно. Для достижения мудрости необходимо богопознание [6].

Главной целью воспитания Августин считал формирование человека гражданином Царства Божия, возвращение человека его Творцу, воспитание достойного христианина. Он утверждал, что познание истины лежит в изучении Библии и принятых Церковью ее толкованиях. Толкование Церкви, по его мнению, выше доводов разума и не подлежит критике. Таким образом, Августин Аврелий Блаженный внес новый элемент – авторитет, в существовавшую до него аксиологическую систему, в основе которой лежит христианство.

Главную задачу Августин видел в воспитании человека с чёткими, хорошо сформированными взглядами, способного различить добро и зло и, умеющего в нужный момент, сделать правильный выбор.

В учениках он стремился воспитать повиновение и послушание учителю. Он был сторонником строгой дисциплины, на пути движения к высшей цели требовал от учеников подавлять всякие стремления, «дух противоречий».

Так как получение любого знания рассматривалось Августином как некое «путешествие к Богу» [8], значит образование необходимо для укрепления себя в вере. Счастье для Августина начинается там, где есть стремление к знанию. Августин хотел предложить современникам «образовательную программу», которая вела от знания, доступного благодаря созерцанию, к знанию, возникающему благодаря откровению. Он предлагает программу христианского гуманистического образования, которая состоит из семи дисциплин (грамматики, риторики, диалектики, музыки, геометрии, арифметики и философии) и завершается изучением философии, поскольку именно она помогает понять природу добра и зла. По его замыслу, ученики должны были обогатиться фундаментальными знаниями и двигаться дальше по пути к счастью и мудрости. Важное место в образовании Августин отводил музыке. Он считал необходимым сделать основным направлением образования «изучение вещей», а не «изучение слов». Чем больше узнает ученик, чем шире его кругозор, чем прочнее его знания, тем больше он постигает смысл и мудрость Священного Писания. Так Августин намечает два метода познания Бога – безоговорочное подчинение Библии и поиск истины с помощью разума.

Августин настаивал на необходимости обучения и ответственности родителей за обучение своих детей. Первоначальное обучение должно состоять из обучения чтению, письму, счёту, так как человек, обученный, имеет возможность сам познать «Книгу для всех» - Библию [3].

В своих трудах Августин Аврелий Блаженный часто обращается к роли учителя, наставника. Он соединяет уважительное отношение учителя к умственным способностям своего ученика с явным интересом к чувствам и личности ученика.

Августин не приемлет принуждения и жесткий контроль, призывает учителя стимулировать и поощрять своего ученика.

Выступал Августин и против муштры и зубрёшки. Он считал, что бездумное заучивание приводит лишь к отвращению от обучения.

Большую роль Августин видит в побуждении учащихся к самостоятельным исследованиям. По его мнению, учитель должен создавать условия, при которых ученик сам стремится добывать знания, делать самостоятельные открытия. Конечно же, для такой работы от ученика требуются глубокие знания и высокий уровень подготовки, от учителя высокий профессионализм [2].

Итак, педагогические идеи и мысли Аврелия Августина позволяют говорить о нем, как об авторе гуманитарной образовательной программы, которая конечно же способствовала изучению Библии, но и предвосхитила дальнейшую средневековую педагогическую культуру. Его идеи по воспитанию и образованию человека нашли свое место в мировой педагогической науке – как в западной, так и в российской.

Некоторые его идеи актуальны и сегодня. Отказ Августина от телесных наказаний, травмирующих детскую психику, дал толчок к изучению детской психологии.

Особое внимание, уделенное Августином роли учителя, воспитателя подчеркнуло важность человеческого авторитета мудрого наставника в обучении и воспитании подрастающего поколения. Демократизм педагогических взглядов Августина, связь морального воспитания молодежи и его образования и сегодня имеют огромное значение.

Библиографические ссылки

1. Бутенко Н.А. Проблемы образования и воспитания в учении Платона об идеальном государстве [Электронный ресурс] – Режим доступа:<https://cyberleninka.ru/article/n/problemy-obrazovaniya-i-vospitaniya-v-uchenii-platona-ob-idealnom-gosudarstve>
2. Лалуев В.Я. Образовательные концепции римского философа, ритора и педагога Аврелия Августина историко-педагогический анализ 2025 №1 (158) февраль [Электронный ресурс] – Режим доступа:<https://sibuch.ru/taxonomy/term/2708>
3. Пичугина В.К. Многогранность педагогики Аврелия Августина: построение пайдеи для христианина [Электронный ресурс] – Режим доступа:
4. <https://cyberleninka.ru/article/n/mnogogrannost-pedagogiki-avreliya-avgustina-postroenie-paydeyi-dlya-hristianina>
5. Руднева Е.Г. Антропологические и педагогические идеи Аристотеля [Электронный ресурс] – Режим доступа:<https://cyberleninka.ru/article/n/antropologicheskie-i-pedagogicheskie-idei-aristotelya>
6. Седова Н.В. Сократ - величайший дохристианский учитель человечества и его идеи для русской педагогики [Электронный ресурс] – Режим доступа:<https://cyberleninka.ru/article/n/sokrat-velichayshiy-dohristianskiy-uchitel-chelovechestva-i-ego-idei-dlya-russkoy-pedagogiki>
7. Тушева И.И. Аксиосфера Августина Блаженного [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://kartaslov.ru>

8. Butts, R. Freeman, The Education of the West / Freeman, R. Butts. - New York: McGraw-Hill, 1973.
9. Topping R. N. S. Happiness and Wisdom. Augustine's Early Theology of Education. - Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2012.
10. Пифагор. Золотые законы и нравственные правила. С комментариями и иллюстрациями [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.litres.ru/book/pifagor/zolotye-zakony-i-nravstvennye-pravila-s-kommentariyami-i-illustrac-68901204/chitat-onlayn/>
11. Конфуций. Суждения и беседы [Электронный ресурс] – Режим доступа:<https://books.yandex.ru/books/TZaaJUoP/read-online?ysclid=mh3linrvlq698722022>
12. Античное образование [Электронный ресурс] – Режим доступа:https://ru.wikipedia.org/wiki/Античное_образование

Nenasheva N. A.

Lyutaeva M. S.

Vladimir State University
them. A.G. and N.G. Stoletovs

PEDAGOGICAL IDEAS OF AURELIUS AUGUSTINE IN THE CONTEXT OF THE ANCIENT TRADITION

Abstract: the pedagogical ideas and thoughts of Aurelius Augustine allow us to speak of him as the author of a humanitarian educational program that not only contributed to the study of the Bible, but also anticipated the further development of medieval pedagogical culture. Augustine's pedagogical ideas encompass his views on education, upbringing, and the role of the teacher. These ideas are based on Augustine's anthropological views and Christian teachings. He believed that education should be closely linked to love for God and the understanding of divine revelation. Augustine recognized the importance of studying both secular and religious sciences.

Keywords: Aurelius Augustine, pedagogical ideas, history of pedagogical ideas, the role of the teacher, Christian anthropology, Christian pedagogy

Орлов А. К.,
Паняшин А. А.

Владимирский государственный университет
им. А.Г. и Н.Г. Столетовых

**ВЛИЯНИЕ АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЫ НА РЕЛИГИОЗНЫЕ
ПРАКТИКИ ПРАВОСЛАВНОГО НАСЕЛЕНИЯ В РОССИИ В ГОДЫ
ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ (1918 – 1922 ГГ.)**

Аннотация: В статье рассматривается реализация декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви, лишившего религиозные организации права собственности и юридического статуса, а также отменил церковное образование. Внимание уделяется реакции православного духовенства на антирелигиозную политику большевиков, включая призывы патриарха Тихона к борьбе против советской власти и формирование различных позиций внутри церкви. Исследуется противодействие антирелигиозной кампании через осуществление религиозных практик. Рассматривается роль церкви в политической борьбе внутри страны.

Ключевые слова: антирелигиозная пропаганда, Гражданская война, православие, религиозные практики, советское государство, церковь.

В.И. Ленин писал, что любая великкая революция, особенно социалистическая, даже при отсутствии внешней войны невозможна без внутренней, гражданской войны, которая приносит еще больше разрушений, чем внешняя война. Это порождает тысячи и миллионы случаев колебания и перемётов с одной стороны на другую, означает состояние величайшей неопределенности, неуравновешенности, хаоса [6, с. 195]. Гражданская война в России явилась одним из тяжелейших испытаний, которые преодолела страна наряду с Первой мировой и Великой Отечественной войнами. На молодую страну советов обрушились Белое движение, сепаратисты с национальных окраин, иностранные интервенты и вооружённые банды.

Советскому государству по своей природе было не по пути с религией. 23 января 1918 года вступил в силу Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Он устанавливал светский характер нового государства. Любые религиозные организации лишались права собственности и прав юридического лица. Была утверждена свобода совести и вероисповедания [2]. Одним из главных аспектов антирелигиозной пропаганды явилось пресечение церковного образования. Это окажет решающий эффект в перспективе, так как молодое поколение на территории СССР будет почти

полностью изъято из религиозной парадигмы, вырастет в условиях светского воспитания.

Церковь сочла этот декрет покушением на своё существование. Параллельно проходил поместный собор. 19 января патриарх Тихон призвал верующих к борьбе против большевиков, выразил недовольство объявлением имущества церкви народным достоянием, заявил, что школы после отделения от церкви превращаются в «училища безверия, или даже прямо в рассадники безнравственности» [8, с. 74–76].

В целом представители церкви расходились в позициях относительно революции, гражданской войны и партии большевиков. Как известно, гражданская война затрагивает все слои общества, служители церкви не стали исключением. Хоть масса их приняла сторону белых, в войсках подразделениях под командованием адмирала Колчака насчитывалось около 2 тыс. полковых священников. В Добровольческой армии на юге России в период командования Деникина было около 50 священнослужителей, примерно такое число военного духовенства находилось в Северо-Западной армии, которую вел на Петроград генерал Юденич. Известно так же о «красных священниках», которые сами вели пропаганду новых идеалов и призывали к сотрудничеству с большевиками, наиболее известным из которых, пожалуй, является Дмитрий Яковлевич Попов [5, с. 30–33]. Появилось обновленческое движение внутри церкви, стремившееся к изменениям в церковной практике и управлении, однако успехом оно не увенчалось.

В ответ на атеистический курс большевиков, белые противопоставили идею сплочения движения вокруг церкви и веры, на это будет делаться основная ставка до самого кризиса белой идеи в двадцатом году. Были в эти годы и прямо сформированные православным духовенством подразделения в составе белой армии, такие как полки Иисуса, полки Богородицы, дружины Святого Креста [4, с. 539–540]. Также создавались полки Ильи пророка [1, с. 646]. Они были основаны у Колчака архиепископом Омским Сильвестром и генералом Альфредом Ноксом, а у Деникина митрополитом Одесским Платоном и протопопом Владимиром Востоковым [7, с. 140–142].

Как один из главных инструментов агитации населения, большевики использовали агитпоезда и агитационные пароходы. Основными точками их маршрутов становились территории, только что освобождённые от белых. Расписывались они бытовыми сюжетами, актуальными для крестьянства того времени. Имели место в оформлении и элементы, посвящённые церкви и священникам – изображения и лозунги, их поясняющие. Через мобильные агитационные платформы распространялись так же брошюры антирелигиозного характера, журнал «Революция и церковь» 1919–1924 годов и прочая тематическая литература, фильмы о вскрытии мощей. Велось с их помощью

разъяснение и разоблачение контрреволюционной деятельности священников [3, с. 114–117].

Несмотря на противоречия внутри православной церкви, порождённые социальным расколом и новую государственную политику в её отношении, верующее население продолжало осуществлять некоторые религиозные практики. Согласно пятому пункту декрета, «Свободное исполнение религиозных обрядов обеспечивается постольку, поскольку они не нарушают общественного порядка и не сопровождаются посягательствами на права граждан Советской Республики». Однако последнее соблюдалось далеко не всегда. Представителями церкви, в том числе и в приходах велась антибольшевистская агитация, направленная на православное население страны, что подстрекало социальные волнения в стране. Как пишет исследователь М.А. Яшина, в Тамбовской, Курской и Воронежской губерниях митинги были частым явлением. Так, с 1917 по 1920 годы прошло 188 антисоветских митингов, а 73 из них закончились кровопролитием, масса их была инициализирована священнослужителями [10, с. 228]. Однако были за период войны и более мирные проявления позиции верующего населения. Прецеденты крестных ходов, например, проходивших в Омске, Москве и Перми в 1918 году. Популярность приобрела практика организации домашних богослужений. 21 августа 1918 года Собор постановил, что в связи с повсеместными закрытиями храмов службы, в том числе Литургия, могут совершаться в частных домах. Некоторые практики в принципе постепенно переходили в подпольное русло. Церковные праздники отменить сразу оказалось невозможно из-за сохранявшейся религиозности массы населения, хотя самодержавные праздники и выходные, к ним приуроченные были ликвидированы. Религиозные праздники сохранялись, установление выходных по их случаю отдавалось в руки местных органов власти. Государство ставило целью постепенно заменить их новыми революционными праздниками, сопряжёнными со своими практиками [9, с. 2–5].

Подводя итог, можно сказать, что церковь на протяжении истории её существования неизбежно выступала участником внутренней политики в государстве. Ещё недавно являвшаяся коллективным феодалом, она тяжело переживала переход всей нажитой собственности в руки государства. Ещё хуже ей давалась утрата влияния над массой населения страны. Духовенство, обладавшее привилегиями, одномоментно их лишилось, что привело немалую его часть в стан белых. Большевики же в итоге добились успеха в антирелигиозной кампании, по большей части, так как сделали ставку на молодое поколение, которое изначально воспитали и выучили в атеистическом духе, привив научное мировоззрение. Но, несмотря на это, существовавшие

веками в народе религиозные практики окончательно искоренить не удалось. Часть их осталась не тронутой, а часть из-за необходимости перешла в подполье.

Библиографические ссылки

1. Гражданская война и военная интервенция в СССР: Энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – 720 с.
2. Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах // Декреты советской власти: сб. док. / Институт марксизма-ленинизма при ЦК КПСС; Ин-т истории АН СССР : [многотомное изд.]. – М.: Политиздат, 1957–1997. – Т. 1: 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. / подгот. С. Н. Валк и др. – ISBN 5-250-00390-7.
3. Карлявина, А.И. Роль агитационных поездов и пароходов в антирелигиозной пропаганде большевиков в годы Гражданской войны. // Исторический журнал: научные исследования. – 2018. – №3. – С. 111–119.
4. Краткий научно-атеистический словарь / Г. Л. Андреев, А. И. Ардабьев, С.А. Арутюнов и др. И. П. Цамерян (глав. ред.) – 2-е изд., перераб. и доп. – Москва : Наука, 1969. – 798 с.
5. Куланин, И.В. Религиозная политика советской власти в вопросах военного духовенства // Актуальные исследования. Политология – 2020. – №4 (7). – URL: [Религиозная политика советской власти в вопросах военного духовенства](#) (дата обращения: 10.10.2025)
6. Ленин, В.И. Полное собрание сочинений / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – 5-е изд. – Москва: Госполитиздат, 1958–1965. Т. 36: Март - июль 1918. Т. 36. – 1962. – XXVI, 741 с.
7. Плаксин, Р.Ю. Тихоновщина и ее крах: позиция православной церкви в период Великой Октябрьской социалистической революции и гражданской войны / Р. Ю. Плаксин. – [2-е изд., перераб. и доп.]. – Ленинград: Лениздат, 1987. – 206 с.
8. Послание Святейшаго Тихона, Патриарха всея России. / Журнал «Богословский Вестник», издаваемый Московскою Духовною Академиею. – Сергиев Посад: «Типография И. И. Иванова». – 1918. – Том I. – Январь–Февраль. – С. 74–76.
9. Шаповалов, С.Н. Советские революционные праздники в 1918–1920-е гг. // Теория и практика общественного развития. 2010. №1. – С. 288–294.
10. Яшина, М.А. из истории русской православной церкви в условиях гражданской войны 1918–1920 гг. // Общество: философия, история, культура. 2022. №12 (104). – С. 227–231.

Orlov A. K.

Panyashin A. A.

Vladimir State University

them. A.G. and N.G. Stoletovs

THE INFLUENCE OF ANTI-RELIGIOUS PROPAGANDA ON THE RELIGIOUS PRACTICES OF THE ORTHODOX POPULATION IN RUSSIA DURING THE CIVIL WAR (1918-1922).

Abstract: The article examines the implementation of the decree on the separation of church and state and school and church, which deprived religious organizations of property rights and legal status, and abolished church education. Attention is paid to the reaction of the Orthodox clergy to the Bolsheviks' anti-religious policies, including Patriarch Tikhon's calls for resistance against the Soviet government and the formation of various positions within the church. The article explores the resistance to the anti-religious campaign through the implementation of religious practices. It also examines the role of the church in the political struggle within the country.

Keywords: anti-religious propaganda, Civil War, Orthodoxy, religious practices, Soviet state, church.

УДК 2.46

Семенова В. О.,

МАОУ Гимназия 73 г. Владимир

Семенов И. А.

Владимирский юридический институт ФСИН России

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ДУХОВНОЙ ПРАКТИКИ В МЕСТАХ ЛИШЕНИЯ СВОБОДЫ

Аннотация: На сегодняшний день в Российской Федерации право на свободу вероисповедания в учреждениях и органах уголовно-исполнительной системы реализуется в соответствии с международными стандартами и национальным законодательством. В статье утверждается, что деятельность грамотного сотрудника уголовно-исполнительной системы должна быть направлена на обеспечение условий для эффективного и наиболее полного исправления осужденного, учитывая, если это возможно, его религиозные предпочтения.

Ключевые слова: вероисповедование, духовная практика, ФСИН России, Русская православная церковь, духовная миссия.

Согласно Конституции, основному закону нашей страны, Российская Федерация – это многонациональное, светское государство, которое включает в себя людей разных национальностей, разных религиозных убеждений. Статья 28 констатирует, что «каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними» [1]. Данный постулат, закрепленный в основном законе нашей страны, устанавливает не только официальное отношение государства к вопросу религии, но и диктует меру должного поведения в местах лишения свободы, которые в онтологическом смысле являются поликонфессиональным коллективом. В этой связи, учет национальных и религиозных особенностей федерального государственного служащего и лица отбывающего наказание в местах лишения свободы является залогом эффективной практики исправления и адаптации спецконтингента, определяя её приоритетное направление с учетом религиозно-исторических, экономических и социально-культурных ценностей индивида. Текущая государственная политика направлена на поддержание социально-полезной инициативы, как со стороны граждан, так и со стороны организаций, в том числе и духовных [4, с.123].

В пенитенциарном учреждении соблюдение общих и специальных конституционных прав, в том числе право на свободу вероисповедания, является приоритетным направлением. Это значит, что осужденные к лишению свободы имеют право исповедовать любую религию, распространять убеждения о своей религии, вести дискуссии, действовать в соответствии с ее постулатами и нормами. Д.А. Маракулин утверждает, что проповедническая деятельность различных конфессий, оказываемая ими социальная, гуманитарная и иная помощь могут и должны использоваться для повышения эффективности нравственного и духовного воспитания осужденных [3, с. 109]. Данные принципы реализуются, в том числе при активном взаимодействии с администрацией учреждения. Следует учесть, что, как правило, данные права для осужденного являются добровольными и необязательными.

Важно понимать, что, если осужденный является последователем каноничных традиций своей конфессии, он не должен нарушать правила внутреннего распорядка исправительного учреждения, а также дискриминировать права других лиц. Соблюдение данных условия позволит снизить риски возникновения внутриорганизационных, правовых, межличностных конфликтов, увеличить адаптивность спецконтингента, и сформировать эффективную систему стимулирования трудовой исправительной деятельности, что, несомненно, может позитивно сказаться на уровне исправления осужденного в целом.

Согласно опросам Фонда «общественное мнение», среди всех респондентов 72% опрошенных – верующие, 62% идентифицируют себя как православные, и 8% приверженцы ислама, оставшийся процент разделился на тех, кто никогда не задумывались об этом вопросе и атеистов [5]. И.Н. Куркина, на основе эмпирических данных полученных на базе ФКУ ИК-3 УФСИН России по Владимирской области, уточнила, что 76 % опрошенных заявили, что религия им не чужда, и они считают себя верующими людьми [2, с. 49]. Проведенный опрос показывает нам уровень озабоченности людей своим духовным началом, в том числе в местах лишения свободы.

Работа в исправительном учреждении, является примером поликонфессионального общества, где к сотрудникам и руководителям предъявляются требования к соответствующим знаниям, умениям и навыкам, которые позволяют обоснованно и структурированно формировать высокий стандарт организационной культуры спкецконтингента, в части развития межконфессиональных отношений, функционирующих во благо всех заинтересованных сторон и, тем самым, формируя благоприятную атмосферу для исправления осуждённых.

В плане практического воплощения, исправительные учреждения России чаще всего оборудованы местами отправления религиозных обрядов: молебными комнатами, часовнями и иными постройками, относящимися к культовым сооружениям той или иной конфессии. Посещение религиозно-культовых мест способствует заключенному в поиске утешения и надежды через обрядовые практики и молитвы, что может помочь им справляться с психологическими и эмоциональными трудностями, связанными с лишением свободы, снижению стрессу и агрессии, социальной интеграции в общество. Среди прочих, важной задачей видится способность религиозных мероприятий стимулировать моральное и этическое переосмысление, находящегося под стражей, помогая ему осознать последствия своих действий и стремиться к изменению.

Кроме того, лицо, находящееся под стражей имеет право отказаться от посещения мероприятий связанных с религией, если это не является частью плана трудового распорядка исправительного учреждения. Несмотря на свою значимость, фундаментальность и неотчуждаемость, реализация осужденными прав на свободу совести и свободу вероисповедания в целях обеспечения безопасности личности в условиях изоляции от общества и недопущения социальных конфликтов внутри исправительного учреждения должна быть подчинена принципам: законности, добровольности, доступности, приоритетности правил внутреннего распорядка.

Таким образом, можно заключить, что в исправительных учреждениях России предоставлены все необходимые условия для осужденного, которые, в

некоторых моментах, являются для него необходимыми. Перечисленные навыки, формируют перспективную надежду на будущее осужденного, его реабилитацию и ресоциализацию в обществе.

Библиографические ссылки

1. Конституция Российской Федерации : [принята всенар. голосованием 12 дек. 1993 г. : с учетом поправок, внес. законом Рос. Федерации о поправках к Конституции Рос. Федерации от 4 октября 2022 г. № 5-ФКЗ, № 6-ФКЗ, № 7-ФКЗ, № 8-ФКЗ] // URL: <http://www.pravo.gov.ru>.
2. Куркина И. Н. Особенности воспитательной работы с верующими осужденными на примере исправительных учреждений УФСИН России по Владимирской области // Ведомости уголовно-исполнительной системы. – 2023. – №. 7. – С. 49.
3. Маракулин Д. А. Реализация осужденными к наказанию в виде лишения свободы права на свободу совести и вероисповедания в странах ближнего зарубежья // Вестник Барнаульского юридического института МВД России. – 2016. – №. 1. – С. 106
4. Семенов И. А. Каритативная деятельность региональных (Владимирских) и межрегиональных религиозных организаций / И. А. Семенов // Религия, конфессии, общество и государство: история и современность взаимоотношений: Материалы II Межрегиональной научной конференции. – Владимир: ООО "Аркаим", 2019. – С. 123-126/
5. ФОМнибус – опрос граждан РФ от 18 лет и старше. [Электронный ресурс] <https://rg.ru/2023/04/15/fom-bolshinstvo-rossiian-sebia-schitaiut-veruiushchimi.html> (дата обращения 20.09.2025)

Semenov I.A.

Vladimir Juridical Institute of the Federal Penitentiary Service

Semenova V.O.

MAOU Gymnasium 73 Vladimir

SOME FEATURES OF SPIRITUAL PRACTICE IN PLACES OF DEPRIVATION OF LIBERTY

Abstract: Today in the Russian Federation, the right to freedom of religion in institutions and bodies of the penal system is implemented in accordance with international standards and national legislation. The article argues that the activities of a competent employee of the penal correction system should be aimed at providing conditions for the effective and most complete correction of the convicted person, taking into account, if possible, his religious preferences.

Keywords: religion, spiritual practice, Federal Penitentiary Service of Russia, Russian Orthodox Church, spiritual mission

УДК 2-9

Ильин А. Н.,
Данилова И. Ю.

Альметьевский государственный технический университет
«Высшая школа нефти»

НЕРЕЛИГИОЗНОЕ ЮРОДСТВО КАК ЭФФЕКТ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Аннотация. Статья посвящена исследованию феномена нерелигиозного юродства как эффекта секуляризации современной культуры. Автор анализирует трансформацию традиционной религиозной формы юродства во Христе, которая утратила сакральное содержание, но сохранила символические функции критики общества, демонстрации парадокса и протesta. Рассматриваются исторические корни юродства в православной традиции, механизмы его трансформации в условиях секуляризации, а также современные проявления в искусстве, перформансе и социальных практиках.

Ключевые слова: нерелигиозное юродство, секуляризация, религиозная культура, культурный протест, современное общество.

Актуальность исследования. В современную эпоху глубоких культурных и социально-духовных преобразований можно наблюдать интенсивную трансформацию традиционных религиозных форм и институтов, сопровождающуюся возникновением нетипичных, выходящих за рамки привычных форм явлений. Одним из таких явлений выступает феномен нерелигиозного или «светского» юродства – поведения, стратегий и символических актов, которые отсылают нас к традиции юродства во Христе в религиозной культуре (особенно русской православной), но при этом утратили или не имеют прямой религиозной направленности и духовной оправданности. Такая трансформация становится важным индикатором процесса секуляризации, то есть перехода от доминирования религиозных смыслов и значений к светским моделям смысла, норм и поведения. Изучение нерелигиозного юродства как эффекта секуляризации позволяет глубже осмыслить следующие вопросы: каким образом исчезновение или ослабление религиозного центра приводят к появлению «юродивых» форм поведения вне церковного контекста; какие новые функции и смыслы приобретает такое поведение; как оно проявляется в современных социальных и культурных практиках; и, наконец, насколько оно отражает кризис, переосмысление или перераспределение сакрального опыта в эпоху секуляризации.

Глубокое исследование нерелигиозного юродства становится актуальным как для религиоведческого понимания трансформаций религии и осмыслиения форм святости, так и для культурологического анализа секулярной модернизации и норм постмодерного общества. Нерелигиозное юродство выступает особым связующим звеном между традицией религиозного протеста (в форме юродства во Христе в его ярких проявлениях) и новыми формами социального протesta, критики или иронии, возникающими в условиях «обмирщённого» мира. В связи с данными положениями, рассматриваемая тема заслуживает научного изучения посредством нахождения способа понимания динамики трансформации современных форм «святости», «безумия», «эпатажа» и их связи с утратой религиозного сознания. Важно также проанализировать институциональный смысл феномена нерелигиозного юродства.

Объект исследования – процесс секуляризации религиозной культуры. Предмет – феномен нерелигиозного юродства как форма культурно-социального поведения и символической стратегии. Цель: определить и проанализировать феномен нерелигиозного юродства как эффект секуляризации, выявить его основные черты, механизмы возникновения, культурно-социальные функции и смысловые последствия в современном обществе.

Задачи:

1. Рассмотреть понятие секуляризации и его значение в религиоведческом и культурологическом дискурсе.
2. Проанализировать историческую традицию юродства (в частности в православной культуре) как религиозно-социального феномена.
3. Выявить условия трансформации юродства в нерелигиозную (светскую) форму как результат секуляризации.
4. Описать характеристики и функции нерелигиозного юродства: каким образом оно проявляется, какую роль играет (протест, ирония, деконструкция норм).
5. Рассмотреть последствия возникновения нерелигиозного юродства для религиозной культуры, светского общества и понимания святости или безумия в эпоху секуляризации.

Термин «секуляризация» традиционно трактуется как процесс утраты религией социальной значимости и автономии, переход от религиозно доминированного к светско-мирскому устройству общества [5]. Как отмечают исследователи, в современных условиях актуальны также параллельные концепты: секулярность, постсекулярность, десекуляризация [1]. Для религиоведения важно, что секуляризация может касаться не только институциональной религии, но и пространства смысла, практики, символики – т.е. трансформации «святого» и «профанного» [13]. В российском и постсоветском контексте особенности секуляризации подчёркиваются в аспекте

межинституциональных отношений: государство, религиозные организации, культурные практики [15].

Секуляризация создаёт предпосылки смены социальной роли религии: она становится не центральным институтом, а одной из множества культурных форм, её символический статус неуклонно меняется [7]. В этом контексте возникает закономерный вопрос: если религиозная форма существования теряет (или видоизменяет) свою прежнюю функцию, то какие альтернативные или метафорические формы существования и поведения могут её восполнить? К такому поведению несомненно относится феномен юродства в его нерелигиозной форме [2].

Понятие секуляризации в религиоведении рассматривается также как процесс утраты религией своего доминирующего положения в обществе и перехода духовных функций в сферу светской культуры [14]. Этот процесс не приводит к исчезновению религиозности, а лишь меняет её формы, способствуя возникновению различных постсекулярных феноменов [16].

Юродство в православной культуре традиционно понимается как добровольное безумие ради Христа, выражение смирения и критики общественной неправды и несправедливости во всех проявлениях [4]. В условиях секуляризации происходит трансформация этого образа – юродство утрачивает прежнее сакральное содержание, но при этом всё же сохраняет функции социального протesta и особого духовного поиска [3].

Нерелигиозное юродство проявляется в современном обществе чаще всего в форме художественного эпатажа, эксцентричного и провокационного поведения, перформативных акций, уличного искусства и особенно интернет-иронии [6]. Подобные проявления можно рассматривать как своеобразное светское «служение» правде – но без апелляции к Господу Богу [8].

Одним из ключевых признаков нерелигиозного юродства является также демонстративное нарушение социальных норм в целях разоблачения лицемерия общества. Эта стратегия, восходящая к религиозной традиции, в светском контексте приобретает характер культурного комментария или философской критики [6]. Формула «юродство во Христе (юродство ради веры)» меняется на «юродствование ради правды».

Действительно, нерелигиозное юродство можно рассматривать как особый символический эффект секуляризации: религиозная форма поведения сохраняется, но её содержание наполняется новыми – культурными, светскими, этическими и эстетическими смыслами [9].

Следует отметить, что юродство во Христе в русском православном контексте – это один из парадоксальных феноменов религиозной жизни: «блаженный», «юродивый» как человек, сознательно отрекающийся от обычной жизни, часто притворяющийся безумцем, подвергающий себя лишениям, но при

этом несущий духовный смысл, критику общества, показывающий нелепость мирских ценностей [12]. Исследователи указывают на корни этого феномена: мистицизм, пророки Ветхого Завета, традиции смеховой культуры, стихийного социального протesta [17].

Юродивые во Христе фигурировали в религиозной жизни как средство нравственного и социального обличения: они могли открыто критиковать власть, высмеивать показную набожность, заступаться за бедных и угнетённых людей [9]. Таким образом, традиционное юродство во Христе представляло собой явление с выраженным религиозно-социальным характером, проявлявшееся в особой духовной позиции личности, которая одновременно была связана с идеалом святости и глубокой преданностью религиозным ценностям, выражала сознательный отказ от мирских забот и общественных привязанностей, а также занимала уникальное и исключительное положение вне привычных социальных норм и правил, что позволяло юродивым во Христе одновременно критически оценивать окружающее общество и служить образцом морального и духовного ориентирования для верующих [12].

В условиях секуляризации религиозная база юродства (связь со святыней, церковная признанность, духовный смысл) размывается или утрачивается. Однако сама форма – отказ от социальных норм, парадокс, провокация, демонстрация «безумия» ради высшего смысла – может продолжать функционировать в другом контексте [12]. Именно тогда возникает феномен нерелигиозного юродства: поведение, отсылающее к идеи «юродивого» (провокация норм, отказ от привычного, демонстрация «безумия»), но без явной религиозной оправданности [10].

Можно выделить ряд факторов, способствующих такому переходу:

- Ослабление институциональной религии и церковных моделей святости.
- Рост индивидуализации и автономии субъекта, где традиционные формы «святости» становятся недостижимыми или мало значимыми.
- Повышение роли медиатизации, перформативности, когда образ «безумца» или «умалишённого» становится доступным в культуре и искусстве.
- Появление новых культурных стратегий протеста, иронии, деконструкции – когда юродивый образ используется не как призыв к Богу, а как вызов обществу, системе, нормам.

Таким образом, явление нерелигиозного юродства может рассматриваться как прямое проявление процесса секуляризации, поскольку оно демонстрирует ситуацию, при которой традиционные религиозные значения и сакральные смыслы, ранее составлявшие основу поведения и социальных норм, постепенно теряют свою силу и актуальность; при этом сама форма и структура действий, характерных для юродства во Христе – включая демонстративный отказ от привычных правил, провокацию и парадоксальность, – сохраняются и

адаптируются к новым условиям, находя выражение в светских контекстах, культурных практиках, искусстве, публичных перформансах и социальных взаимодействиях, где религиозная легитимность уже не требуется, однако остается прежняя функция критического взгляда на общественные нормы, а также демонстрации альтернативных форм поведения, которые продолжают выполнять роль своеобразного социального и культурного комментария [16].

Обобщая вышесказанное, можно классифицировать характеристики нерелигиозного юродства:

- демонстративный отказ от социальных норм и привычных общественных ожиданий;
- использование образа «безумца» или «идиота» ради трансляции правды или наведения критики;
- высокая степень перформативности: публичность, эпатаж, эксцентричные выходки, визуальный компонент;
- снижение или отсутствие религиозного оправдания – смысл может быть сугубо светским (этическим, политическим, культурным);
- опосредование через средства масс-медиа, городской контекст, искусство, сеть интернет.

Функциями нерелигиозного юродства являются:

- Критика норм и институций – подобно традиционному юродству во Христе, но вне церковных рамок и смыслов;
- Социальная инверсия – светское переосмысление статусов, норм, власти, легитимности;
- Символический протест – противоречие между официальным устройством социума и личным смыслом правды;
- Освобождение от обыденного смысла – попытка показать себя как бы «вне смысла». Это является особым способом личного переосмысливания обыденности;
- Создание образца «светской святости» или некоей «пара-святости» – когда привычная духовная «святость» оказывается вне рамок религии, через отказ от материального или традиционного формата существования.

Возникновение феномена нерелигиозного юродства как закономерного эффекта процессов секуляризации современного общества представляет собой не просто культурное или социальное явление, а сложный многоплановый процесс, который влечёт за собой целый ряд значительных и далеко идущих последствий. Это касается как переосмысливания традиционных религиозных категорий, так и изменения способов их функционирования в светской среде. Появление нерелигиозного юродства свидетельствует о глубинных трансформациях духовного опыта человека, о смешении акцентов от

сакрального измерения к символическому и культурному. Данный феномен затрагивает не только индивидуальное сознание, но и общественные представления о норме, морали, духовности и протесте, создавая новые модели поведения и самовыражения. Он влияет на религиозную идентичность, способствует пересмотру границ между священным и профанным, между верой и иронией, между духовным опытом и эстетическим переживанием. Появление нерелигиозного юродства становится индикатором более широких цивилизационных сдвигов, связанных с изменением роли религии в культуре, утратой её монополии на объяснение человеческого существования и поиском новых форм сакральности в секуляризованном мире.

Нерелигиозное юродство несёт в себе ряд значительных последствий:

- С точки зрения религиозной культуры: традиционные формы юродства во Христе теряют свою сакральную опору и могут перестать восприниматься как святые акты, превращаясь в культурные или артистические феномены. Это может свидетельствовать о снижении границы между священным и профанным.
- Для светского общества появление таких форм поведения говорит о том, что поиск смысла, чуждый религиозным институциям, всё же продолжается, просто меняются его формы. Нерелигиозное юродство становится маркером культурной напряжённости, когда старые ориентиры исчезают, а новые ещё недостаточно наработаны.
- Методологические последствия следующие: исследование такого феномена показывает, что секуляризация не означает исчезновение взрывного поведения, смысла и протesta – они лишь трансформируются, порождая новые культурные фигуры, в том числе так называемого «светского юродивого».
- Онтологические последствия таковы: возникает переосмысление самих понятий святости, безумия и безумства – они становятся не столько религиозными категориями, сколько культурно-социальными стратегиями.
- Практические последствия: в искусстве, медиа, перформанссе можно наблюдать применение «юродивого» образа – как эпатаж, как художественный жест, как критика институций.

Таким образом, нерелигиозное юродство выступает как «симптом» секулярного общества, в котором религиозная модель трансформируется, но присутствие «открытого» отказа, парадокса и перформанса продолжает игру формы юродства.

Обобщая вышесказанное, можно сказать, что феномен нерелигиозного юродства действительно должен рассматриваться как эффект глубокой секуляризации религиозной культуры: хотя религиозный институт теряет прежнюю автономию и символический вес, формы поведения, характерные для традиционного юродства – отказ от норм, провокация, публичный «безумный» жест – не исчезают, но получают новую светскую оправданность.

На основании проведённого анализа можно сделать обобщающий вывод о том, что феномен нерелигиозного юродства следует рассматривать не просто как культурное или социально-психологическое отклонение, а как один из наиболее показательных и в то же время слабо изученных маркеров секулярного общества, обладающий высокой эвристической значимостью для понимания современной духовной динамики. Этот феномен демонстрирует, что даже при утрате религиозных институтов своей нормативной силы и при снижении влияния традиционных вероучительных систем, формы поведения, символически соотносимые с идеей «святости» и «безумства», не исчезают из общественной жизни. Напротив, они претерпевают глубокую трансформацию, переходя из сакрального пространства в сферу культуры, искусства, социальной критики и индивидуальной саморефлексии, где продолжают выполнять функции духовного протesta, разоблачения и поиска смысла. Для современного религиоведения, культурологии и социологии религии дальнейшее системное изучение подобных предельных, «пограничных» феноменов имеет исключительную теоретическую и методологическую важность, поскольку именно через них становится возможным более точное осмысление характера духовных трансформаций, происходящих в эпоху секулярности, а также выявление новых механизмов культурного воспроизведения сакрального в светском контексте.

Библиографические ссылки

1. Антонов, К.М. Секуляризация и постсекулярность (к дискуссии о современном научном аппарате исследования религий) / К.М.Антонов, К.О.Польсков, М.Ю.Смирнов // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – №105. – 2023. – С.138-154.
2. Бондаренко, Д.М. «Становление наций и секуляризация. Опыт незападных обществ» / Д.М.Бондаренко // Новая и новейшая история, 2018.
3. Данилова, И.Ю. Новая типология юродства / И.Ю.Данилова, А.Н.Ильин // Учёные записки Альметьевского государственного нефтяного института. Том XIV. – Альметьевск: Типография Альметьевского государственного нефтяного института, 2015. – Т.XIV. – С.175-180.
4. Данилова, И.Ю. Новое истолкование феномена юродства / И.Ю.Данилова, А.Н.Ильин // Учёные записки Альметьевского государственного нефтяного

- института. Том XIV. – Альметьевск: Типография Альметьевского государственного нефтяного института, 2015. – Т. XIV. – С.207-213.
5. Секуляризация/https://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/encyclopedic/articles/1121/sekulyarizaciya.htm?utm_source=chatgpt.com. Режим доступа свободный (дата обращения 07.10.25).
 6. Ильин, А.Н. Аскеза как фундаментальное условие юродства / А.Н.Ильин // Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Развитие гуманитарной среды в техническом вузе». – Альметьевск: Типография Альметьевского государственного нефтяного института, 2015. – Т. I. – С.125-129.
 7. Ильин, А.Н. Онтологический смысл юродства: Монография [Текст] / А.Н.Ильин // Под редакцией профессора О.И.Кирикова. – М.: Наука: Информ; Воронеж: ВГПУ, 2013. – 298 с.
 8. Ильин, А.Н. Свобода и нелинейная рациональность юродивого / А.Н.Ильин // Материалы Всероссийской научно-методической конференции «Теория и практика современного профессионального образования». – Альметьевск: Типография Альметьевского государственного нефтяного института, 2014. – С.186-193.
 9. Ильин, А.Н. Феномен духовного лидерства юродивого / А.Н.Ильин // Общество: философия, история, культура. – 2019. – №3(59). – С.40-42.
 10. Калитин, П. «Тысячелетнее царство русского юродства» (монография, интервью) / П.Калитин // Литературная газета, 2019.
 11. Кармин, А.С. «Религия в современной культуре» / А.С.Кармин // «Культура и мир», электронный ресурс. Режим доступа свободный (дата обращения 12.10.25).
 12. Ключан, А. «Феномен юродства в литературе XIX века» / А.Ключан // Международный журнал гуманитарных и естественных наук, 2017.
 13. Осипов, Г.В. Секуляризация / Г.В.Осипов // https://www.ponjatija.ru/node/10367?utm_source=chatgpt.com Режим доступа свободный (дата обращения 12.10.25)
 14. Панибратцев, А.В. «Секуляризация отечественной культуры как проблема философского знания» // Учёный совет. – №2, 2016.
 15. Смирнов, М.Ю. «Феномен секуляризации в советском и постсоветском обществе» / М.Ю.Смирнов // Вестник русской христианской гуманитарной академии. – Раздел: «Культурология». – Том XXIII. – №3(1), 2022.
 16. Степанова, Е.А. «Секуляризация – это новые возможности для духовного» / Е.А.Степанова // Независимая газета, 18.01.2017.
 17. Федоренко, Т.Н. «Шутовство и юродство как феномен русской культуры в контексте уличного городского театра» / Т.Н.Федоренко // Вопросы культурологии. – №11, 2020.

Ilyin A. N.

Danilova I. Y.

Almetyevsk State Technical University

«Higher School of Oil»

NON-RELIGIOUS YURODSTVO AS AN EFFECT OF SECULARIZATION

Abstract: The article is devoted to the study of the phenomenon of non-religious folly as an effect of the secularization of contemporary culture. The authors analyze the transformation of the traditional religious form of folly, which has lost its sacred content but has retained symbolic functions of social criticism, paradox, and protest. The historical roots of folly in the Orthodox tradition, the mechanisms of its transformation under secularization, as well as its contemporary manifestations in art, performance, and social practices are examined.

Keywords: non-religious yurodstvo, secularization, religious culture, cultural protest, contemporary society.

УДК 201.1+298+294.5+233.4

Тимошук А. С.

Владимирский юридический институт ФСИН России

ЗАПАДНЫЙ КРИШНАИЗМ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ И ЭТИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ

Аннотация: в статье анализируются ключевые ценностно-смысловые аспекты биографии одного из современных последователей кришнаизма Чайтаньи в Западной Бенгалии, а также различные аспекты индуистской теологии сквозь призму личной судьбы. Основу методологии составляет метод феноменологической дескрипции, а также историко-компаративистский подход. Автор знакомит читателя с судьбой Яна Бжезинского, авторитетного индуистского автора и последователя чай-таньизма, который умер в 2024 году; прослеживает на примере его судьбы основные этапы формирования НРД Международное общество сознания Кришны.

Ключевые слова: новые религиозные движения, НРД, духовная безопасность, религия и право, религия и мораль, кришнаизм.

Введение. В статье осуществляется знакомство с неоиндуистской НРД и проблемами постхаризматического развития на примере одного из публичных последователей. Темы НРД, сект, культов заслуживают самого пристального внимания с точки зрения духовной, культурно, криминологической и

пенитенциарной безопасности. В декабре 2024 г. Думу был внесён законопроект «О запрещении пропаганды деструктивных (вариант – разрушительных) идеологий в Российской Федерации». Межфракционная инициатива разработана для предотвращения разжигания ненависти в отношении инаковерующих, ритуальных убийств, практик отрицания смертельных болезней и отказа их лечения, распространения экстремистских обычаев в форме определенных моделей поведения. Чтобы не доводить до криминализации и пенализации каждый вид потенциально опасного для общества поведения, депутаты предлагают принять общий закон, где бы были обозначены границы разрушительной идеологии в целом. Так, 20 марта 2025 года исполняется 30 лет со дня зариновой атаки в метро Токио, которая была осуществлена членами секты «Аум Синрике», последователями Секо Асахара. Следствие завершено, все 13 бывших заключенных, приговоренных к смертной казни, казнены. Для того, чтобы подобные инциденты не происходили, необходимо изучать религиозные организации, поддерживать религиоведение, криминологию, энтузиастов, которые методом включённого наблюдения получают ценную криминологическую информацию для правоохранительных органов. Данная статья изучает экзотический культ Чайтаньи, сочетающий в себе черты классической вишнуитской теологии, так и эзотерический налёт практик Бенгалии. Очевидно, что религиоведческие знания нужны для проведения криминологической и психологической экспертизы новых религий. Таким образом, религиоведение необходимо в системе государственной безопасности.

В 2014 г. под редакцией индолога Эдвина Брайанта и психолога Марии Экстранд вышла книга «Постхаризматическая судьба религиозного транспланта», посвящённая индуистскому неорелигиозному культу, движению Харе Кришна (ИСККОН), основанного в 1966 г. Бхактиведанта Свами в Нью-Йорке. Книга смещает акцент с истории развития, верований и практики, на внутреннюю борьбу и трагические события, произошедшие после смерти основателя движения в 1977 г. В сборнике смешиваются голоса разных наблюдателей – ученых и правозащитников, нынешних и бывших членов, противников и действующих гуру. Вместе эти авторы создают богатое, нюансированное понимание амбивалентного религиозного движения, останавливающееся на аспектахベンгальского монотеизма, на его медитативных и эстетических практиках, институтах и харизматиках, правах детей и женщин в индуистском НРД [15].

Один из авторов сборника, Ян Бжезинки, умер в 2024 году и его судьба положена в основу статьи как пример постхаризматической эволюции индивида в НРД. Сразу после смерти своего гуру Джагадананда стал искать живой пример для духовного развития. Во многом, его поведение стало модельным для, пожалуй, одной трети последователей Бхактиведанты Свами, которые не смогли

продолжить служение его «вани» (наставлениям) при физическом отсутствии учителя.

Ян Бжезинский, также известный под именами Хираньягарбха дас и Джагадананда дас, своей биографической историей даёт богатый материал для изучения социологииベンгальского кришнаизма и его путей развития. Ян родился в британском Шеффилде в 1950 г. Затем его семья эмигрировала 1957 г. в Торонто, а, позднее, в Монреаль, где он провёл свои подростковые годы в англоязычной части города. В 1966 году Ян пробовал поступить в университет, однако увлекся субкультурой хиппи и жил в общине 1967-1970 годы, затем путешествовал по США и Канаде в поисках себя. Его интерес к индийской культуре и религии привел его в 1970 г. в Международное общество сознания Кришны (ISKCON). Присоединившись к движению Харе Кришна в Торонто в 1970 году, Ян занимался распространением религиозной литературы, а также помогал в издательском деле, в частности, редактировалсанскрит, освоив его основы по самоучителям. Он получил инициацию у Бхактиведанта Свами Прабхупады в 1971 году в Детройте. В 1972 Ян стал первым учителемсанскрита в гурукуле ИСККОН в Маяпуре (Бенгалия), а, через некоторое время, возглавил её.

После того, как основатель ИСККОН умер в 1977 г, Ян стал искать духовное руководство для дальнейшего личностного роста, т.к. не видел себя в качестве рядового члена индуистской организации и испытывал потребность в персональном лидерстве. К тому же, выполняя личную просьбу Бхактиведанта Свами посетить представителей традиционных вайшнавских организаций (Гаудия Матхи), молить их о «прощении грехов и помине души» Бхактиведанта Свами, Ян смог познакомиться со многими живыми ачарьями, и они произвели на него сильное впечатление своим уровнем духовного развития. Продолжая свои духовные поиски уже вне ИСККОН, Ян успел в 1979 году получить общение легендарного сына и ученика Бхактивиноды Такура (1838-1914) по имени Лалита Прасад (1879–1980), у которого инициировал его в мистическую практику (сиддха-пранали), несмотря на то, что ранее в этом же году получил совершенно другое по содержанию посвящение в монашество (санньясу) от ученика Прабхупады Бхавананды Свами.

Поселившись на задворках Говардхана, у храма Дока Дауджи Пунчхари, Ян занимался практикой мадхукари, просил еду у местных и повторял по три лакха (триста тысяч) Харинамы (имён Бога), невзирая на то, что три раза переболел малярией. Он также получал приглашения популяризовать Бхагаватам в Бенгалии и откликался на них, выезжая на публичные рецитации.

Получив бабаджи-вещу (одежду молитвенника) от Лалита Прасада Тхакура, Ян был также инициирован в мистическую практику сиддха-пранали, которая заключается в медитации на сокровенные игры Радхи и Кришны. Лалита

Прасад ведёт свою преемственность через Бипин Бихари Госвами от Нитьянанды, Джахнави, Рамачандры Госвами.

В течение следующих пяти лет Ян жил в Навадвипе (Западная Бенгалия), где изучал литературу Гаудия. Ян также выезжал в Бангладеш, Ориссу и Уттар-Прадеш, разбираясь в тонкостях раса-таттвы с помощью разных бродячих аскетов.

В 1985 году из-за проблем с визой он вернулся в Канаду, где записался на курс по сравнительным религиозным исследованиям и истории религий в Университете Макгилла. Культурный шок возвращения в Канаду в 1985 г. после затяжного пребывания в самых чернокнижных вайшнавских общинах несколько был купирован академическими штудиями. В частности, наиболее сильное влияние на Яна оказало погружение во фрейдистскую и юнгианскую психологию, которая, с одной стороны, позиционировала чувственность в психофизиологическом аппарате субъекта, а, с другой, формулировала отношение религиозного символизма к индивидуации личности или росту духовной зрелости. Эти две линии помогли Яну рационализировать опыт вайшнавской эзотерики, в основе которой лежит трансформированная чувственность.

Знакомство с вайшнавской гетеродоксией (апасампрадайя) оказалось значительное влияние на Яна, заставило его искать ответ на антиномии духовной жизни в академической среде. Чувство неуверенности в ценности противоречивого духовного опыта несколько прошло на факультете сравнительного религиоведения в Университете Макгилла, где он обогатился различными подходами в сфере истории религии, феноменологии религии, психологии религии, антропологии религии, социологии религии. В особенности феноменология религии и сравнительное религиоведение предлагали внутреннее глубинное объяснение внешне отличным религиозным практикам и символам.

Получив теоретическую базу, Яну стало проще объяснять религиозные явления, связанные с практикой сиддха-пранали и эзотерическими текстами бенгальского вишнуизма (Джаядева, Чандидас, Видьяпати). Сиддха-пранали – медитативная практика, которая заключается в фиксации своей духовной идентичности в личном служении Радхе и Кришне, Абсолюту, разделённому на мужскую и женскую ипостась. Ментальное погружение во внутреннее служение призвано раскрыть для духовного искателя уникальную духовную форму в вечных вриндаванских играх Радхи и Кришны, что включает достижение осознанности своего вечного имени, возраста, одежды и особой роли. Религиоведение помогло также Яну толковать опыт взаимодействия с элементами вайшнавской гетеродоксии, с которыми Ян столкнулся во время своих путешествий.

Обзор литературы. Исследование опирается, прежде всего, на теоретическую базу самого автора – его диссертация [5], монография [12] публикации в журналах [6, 7, 8, 9, 10, 11, 13]. Существенной источниковой базой выступили базы переписки Бжезинки на индологическом форуме (RISA), на форуме учёных по Гаудия вайшнавизму (VAST). Подспорьем в оценке вклада Джагадананды в исследования современного вайшнавизма стали публицистические сайты его единомышленников (scribd.com, gaudiyadiscussions.gaudiya.com, granthamandira.com, vrindavantoday.org, henrydoktorski.com).

Дневники, дискуссии, заявления Бжезинки доступны на его сайте (jagadanandas.blogspot.com). Существенную помощь в исследовании оказал Институт ведических исследований Сатьянараяны (jiva.org). Основным источником критического контекста исследования становления Яна стал сборник, посвящённый специфике функционирования индуистских НРД в постхаризматической фазе развития [15]. Исследование проведено летом 2024 года, после того, как стало известно о смерти Яна Бжезинки.

Результаты исследования. В 1988 году Ян смог получить стипендию Содружества для обучения в Англии, где был принят на программу PhD в Школу восточных и африканских исследований (Лондонский университет), которая сотрудничала с Вриндаванским исследовательским институтом [4]. Потребовалось четыре года, чтобы закончить диссертацию, которая была посвящена «Гопала-чампу» Дживы Госвами, описанию в прозе и стихах жизни Кришны [5]. В 1992 году Ян получил докторскую степень за исследование санскритской литературы.

Ян преподавал какое-то время в Университете Манитобы религиоведение, санскрит и хинди. Ему так и не удалось получить полную ставку преподавателя ни в одном университете, поэтому он был вынужден искать другие способы заработать на жизнь, в частности, вёл курсы по хатха-йоге и медитации. Он также работал переводчиком и редактором в издательстве «Мандала» в Сан-Франциско, занимаясь переводами книг ачарьев Гаудия Матха, особенно Бхакти Промод Пури Махараджа и Бхакти Валлабха Тиртхи Махараджа. В этом же издательстве были также опубликованы переводы Джагадананды, мистическая поэзия Рупы Госвами – «Хамсадута» и «Уддхава-сандеш».

После возвращения в Индию в 2008 году Ян провёл несколько лет в школе под названием «Свами Рама Садхака Грама» (SRSG) в Ришикеше, где преподавал санскрит и изучал гималайскую традицию медитативной йоги, а также редактировал «Йога-сутры» Свами Веды.

Последние годы Джагадананда сотрудничал с Сатьей Нарайном из Института Дживы во Вриндаване в качестве редактора его переводов Сандарбхи, а также преподавал санскрит иностранным студентам. Помимо переводов и

преподавания, Джагадананда развел собственный способ мистической медитации, основанный на йоге и практике сосредоточения на ашта-калья лиле или играх Кришны в течение суток. Эта рагануга садхана или мистическая психофизиология, которая рождает комплекс интенсивных нюансированных артикуляций как в религиозном дискурсе, так и в индивидуальном медитативном контексте [14, с. 2081].

Джагадананда Дас разработал свой подход для обучения санскрите, к которой, собственно, приходят многие западные гуру, когда в своём разборе избегают сложных правил и держатся канвы самого произведения, раскрывая грамматические аспекты лишь для объяснения шлоки. Известный афоризм, что нет больше радости для брахмана, как сократить шлопку до сутры, лишь подчеркивает мнемонические техники санскритской литературы. Не имея компьютеров и писчебумажной промышленности, они вынуждены были развивать экономные техники хранения знаний. Для этого нужно было коллективно рецитировать, сверять, передавать большие объёмы текстов, что привело к оттачиванию самой философско-грамматической конструкции и способов ее кодирования. Причастия, пассивный залог, сослагательное наклонение и множество философских субстантивов – такой религиозный санскрит типизирован и, возможно, контекстно-комментаторское изучение санскрита больше подходит для аудитории, состоящей из энтузиастов. На академический курс санскрита из них, вероятно, решатся только единицы. Ян минимизировал запоминание и, как правило, обращал внимание на грамматические нюансы в начале, и, которые встречались в текстах Госвами Вриндавана. Для этого он использовал руководство по санскриту Дживы Тиртхи, которое он постоянно улучшал. Ян надеялся, что кто-то завершит его курс и продолжит преподавать после него. Учебник включает в себя множество стихов из литературы Гаудия. Джагадананда хотел, чтобы его ученики почувствовали вкус к санскриту и его уникальным способам выражения. Пение и запоминание знаковых иллюстративных стихов из Священных Писаний, а также ежедневная «гимнастика» в виде склонения и спряжения были для него приятным времяпровождением. Джагадананда всегда стремился попробовать и поделиться этой радостью со своими учениками; его энтузиазм и радость в обучении санскриту были заразительны.

Ян также поучаствовал в открытии Gaudiya Grantha Mandir (<https://grantha.jiva.org/>), проекта по цифровой публикации санскритских текстов, в особенности, вайшнавских. Проект был призван сохранить редкие произведения и сделать их свободно доступными в цифровой форме для ученых и последователей Гаудия. В 2009 году он начал проект под названием «Вриндаван сегодня» (<https://vrindavantoday.in/>), новостной веб-блог, посвященный Вриндавану, его жизни и развитию. Ян разделял опасения по

глобализации уединённых мест для медитации, превращения пасторального рая Кришны в урбанизированный антропоценоз [6, с. 54-55].

В текстах его окружения, которые появились в рассылках после смерти Джагадананды, его вспоминали как великого ученого и увлечённого аскета. Он был полностью поглощен своей духовной практикой и исследованием средневековых текстов. Будучи отрешенным от мирского, он не рассказывал о себе, о своей прошлой жизни, не заботился о внешности и имуществе. Разговаривать с ним было одно удовольствие – он мог часами говорить об истории Гаудия, Вриндаване.

Джагадананда любил оказывать покровительство начинающим санскритологам и индологам. При этом, он не обращал внимание на сектантские отличия, но был сосредоточен на том, чтобы представить широкую вселенную санскритских знаний и учение Госвами Вриндавана. Его интеллектуальная культура сочетала эрудицию, лёгкость изложения, живой интерес и иронию.

Интерес к мистицизму Яна никогда не был бы столь эксплицитным, если бы не его литературное творчество, что составляло значительную часть его жизни. Ян был не только практикующим, что интересно, само по себе, лишь для последователей Гаудия вайшнавизма (бенгальского вишнуитского мистицизма), а также для интересующихся миссиологией и религиоведением. Он рефлексировал, повышал своё мастерство исследователя, санскритолога и автора аналитических работ. Именно этот талант оригинального автора и выделяет биографию Джагадананда из множества подобных жизненных историй. Отбор материала, обработка источников, компаративистика – всё это ценные навыки, позволяющие выловить суть в океане индуизма.

Творчество Джагадананды можно разделить на несколько направлений. Во-первых, он обращался к самым затруднительным теологическим антиномиям внутри традиции Гаудия, занимая взвешенную описательную позицию [7]. Джагадананда последовательно прослеживает истоки двух толкований, обращая внимание на то, в какой среде поддерживалась та или иная версия – среди монастырской культуры аскетов или среди придворной поэтической [8]. Ян также поднимал непростой вопрос о месте явления Чайтаньи, что стало предметом спора между последователями Бхактивиноды и Бипин Бихари Госвами [9]. В другой статье Ян поднимает религиоведческую проблему сохранения аутентичности института во времени, касаясь неловких вопросов падения гуру, ересей, расколов, рутинизации харизмы и бюрократизации религии, духовного авторитета основателя учения [10].

Многое из наследия Яна осталось только на личных компьютерах его коллег, поскольку не все его блоги и форумы сохранились. Так, Ян отстаивал на электронных площадках, что вайшнавизм является антиимперским мышлением, указывая, что вайшнавские религиозные идеи лежали в основе распада империи

Гаджапати после смерти Пратапарудры в Ориссе (Одиша). Будучи, по своей сути, ненасильственным, вайшнавизм не поддерживает экспансию и является также слабой силой для сопротивления исламу.

Как и многих, знакомых с индийским искусством, Яна интересовал вопрос о природе чувственной храмовой скульптуры (митхуны). Собрав десятки интерпретаций, Ян сам склонялся к эстетическому толкованию, что чувственность играет важную роль в эволюции понятия красоты, а творчество неразрывно связано с чувственностью. Чувственные сцены должны восприниматься как земная, внешняя, фасадная красота, по отношению к которому внутреннее убранство святилища должно переводить на уровень трансценденции. В митхунах можно увидеть отражение творения со всеми его элементами. Так, в Ориссе, Джаганнатх – национальное божество Ориссы; он также ее царь. Он существует не только для того, чтобы дать освобождение своим потомкам, но и для того, чтобы обеспечить им возможность ощутить полноту материальной жизни. Во многом, аграрное общество Ориссы опирается на воспроизводство; экономическое развитие основано на «рождении и размножении», что в свою очередь, ведет к продолжению жизненного цикла. Таким образом, дхарма, артха и кама находят своё отражение в храмовой архитектуре, она существует для всех людей, независимо от уровня их духовного развития, их желаний или целей в жизни. Путь спасения проходит через материальный мир со всеми его прелестями и привлекательностью. Пока верующий не преодолеет пленительные чары плоти, он не сможет получить доступ к божественному духу. Сначала нужно осознать тщетность плоти и ее очарования, чтобы иметь четкое представление о том, каков путь, ведущий к Божественному.

По отдельным вопросам мнение Джагадананды резко отличалось от общепринятых в индуистской среде. В частности, Ян не считал Аюрведу божественным откровением, полагая, что это знание является вполне человеческой наукой, разработанной путем наблюдений и экспериментов, в контексте индийского опыта и в рамках индуистского мировоззрения. Исходя из этого, у него не было завышенных ожиданий от аюрведических рекомендаций и практик. Как обобщение наблюдений она подвержена недостаткам и открыта для критического анализа. Когда последователи Аюрведы дискредитируют западную медицину, указывая на её неудачи, они забывают, что традиционная медицина также ошибается.

Медицинская шастра – это как раз то, что может быть изучено под микроскопом эмпирического чувственного восприятия, поскольку речь идет о физическом теле, а не о теологии или метафизике. На личном опыте Ян убедился, что значительная часть живущих в местах паломничества обращаются к современным фармацевтическим средствам, что заметно по процветающим

аптекам там. Из этого Ян делал вывод, что мировоззрение западных индуистов зачастую противоречиво: они ежедневно пользуются плодами западного научного знания, не признавая средств и методов, с помощью которых они были сделаны.

Проводя различие между материальным и духовным знанием, Ян подчёркивал, что технологии более живучи, чем метафизика. Любое практическое знание редко теряется. Колесо, нож, добыча металлов, земледелие и т.д. можно потерять, если только они перестают быть полезными. В каком-то смысле современные медицинские знания выросли из различных народных медицинских традиций. Поэтому, естественно, ученые мониторят различные традиционные средства со всех концов света в надежде найти новые лекарства. Таким образом, Аюрведа или любое другое ремесло не теряется, а просто трансформируется.

Конечно, реальная разница заключается в парадигме или теоретическом мировоззрении, основании Аюрведы. Это совершенно иная модель, чем западная медицина. Аюрведический врач совершенно иначе толкует болезни, чем это делают западные врачи. Вместе с тем, большинство традиционных систем имеют некоторую степень взаимодополняемости. Традиционная европейская медицина была основана на греческой модели, которая использовала гуморальную концепцию, в чем-то похожую на аюрведическую капха-питта-ваю. Исторически они, скорее всего, имеют общее происхождение. Китайская медицина основана на даосизме и также связана со стихиями, также демонстрируя определённую комплементарность.

Вопрос о статусе Аюрведы неизбежно перетекал в споре с Яном на вопрос статуса шабды (божественного знания). Ян справедливо указывал, что в шабде или высказываниях ведических учителей многое противоречий, т.к. это живое знание. В частности, Ян находил незначительные ошибки в бенгали своего гуру Бхактиведанта Свами в тексте «Чайтанья-Чаритамриты».

Считая фундаментализм контрпродуктивным для целей вайшнавской миссии, Ян оставался герменевтиком-рационалистом, полагая, что мы должны использовать свой интеллект, чтобы найти истину

Основная же часть опубликованных работ Джагадананды носит обзорный характер и посвящена знакомству с духовными текстами, персонами, событиями. Рупа Госвами и Кави Карнапур, Пратапарудра и Чайтанья, «Уддхава сандеш» и «Хамсадутта», «Гита Говинда» и «Шикшаштака» – его интерес соединял академизм и мистицизм и поэтому он был востребован в специализированных журналах, в исследовательских кругах и среди практикующих [11, 12, 13].

Подводя итог, повторим опорные положения исследования. Биография Яна Бжезинского представляет интересный кейс обращения к вайшнавизму, что

можно трактовать как мистический акт, как интенциональный акт выхода из повседневности. С социологической точки зрения, Ян попал в поток искателей восточной духовности, атмосферу хиппи, которая сформировалась в Северной Америке в 60-х гг прошлого века. Там и произошло знакомство с Движением Харе Кришна.

Его судьба показательна как для Гаудия традиции вообще, так и для постхаризматических движений в частности. Занимаясь поиском живой традиции Ян на своём опыте переосмысливает экзистенцию богоискательства и герменевтику священного, продолжая генезис традиции [1, 2, 3].

Знакомство с вайшнавской гетеродоксией оказало значительное влияние на Яна, заставило его искать ответ на антиномии духовной жизни в академической среде. Чувство неуверенности в ценности противоречивого духовного опыта несколько прошло на факультете сравнительного религиоведения в Университете Макгилла, где он обогатился различными подходами в сфере истории религии, феноменологии религии, психологии религии, антропологии религии, социологии религии.

Академическая деятельность Джагадананды имела значение не только для современного изучения санскритской литературы и индийской философии, но и для его эзотерической практики. Получив теоретическую базу, Яну стало проще объяснять и описывать религиозные явления, особенно мистические, которые составляют суть практики сиддха-пранали и что было описано эзотерическими авторами Гаудия (Чандидас, Видьяпати, Джаядева).

Выводы. Ян является ярким представителем редкой «касты» вайшнавских учёных, тем, кто смог совместить интенсивную религиозную практику и подход феноменологической дескрипции. Он интересен, в том числе, и как мистик, т.к. его эзотерические познания влияли на его повседневность. Медитация Джагадананты была основана на двух контурах: визуализация образов и дыхательная техника. Можно сказать, что практика сиддха-дехи (духовного тела) – это гибридный апгрейд пранаямы с сильным акцентом на переживания Героя и Героини. Её ближайшей аналогией будет кашмирский шиваизм и энергийность Шива-Шакти. С этой религиоведческой точки зрения можно говорить даже об эзотерическом вайшнавизме.

Поскольку Ян рефлексивный самокритичный автор, а также адепт, погруженный в традицию, то знакомство с его личностью открывает новые грани становления движения Харе Кришна в конце прошлого века. Интерес представляет также научное творчество Яна, поскольку он интересуется глубинными вопросами «из чего делается религия». Критическая природа науки противоречит религиозному консерватизму. Поэтому так интересны те, кто совмещает религиозное отношение и научный критицизм

Религиозные организации, обычно, скептически относятся к научному знанию. От гуманитарной науки, зачастую, ждут статуса, пиара, выигрышных показателей. Вместе с тем, гуманитарное знание сегодня помогает религии разрывать шаблоны и вырабатывать критическое мышление. Так, эволюция Движения Сознания Кришны построена на разрыве шаблонов, трансцендировании (Мадхва, Чайтанья, Госвами Бриндавана, Бхактивинода, Бхактисиддханта, Бхактиведанта Свами). Ранее революционные прорывы были построены на заимствовании от других ведических традиций (Мадхва), гибридизации (Чайтанья), имплантации эстетики Бхараты (Госвами), затем был успех вестернизации и институализации (Бхактивинода, Бхактисиддханта, Бхактиведанта Свами). Где дальше брать ресурс для поступательного развития? Другие религии? Другие институты? Индология, религиоведение выступают одним из источников формирования знаний о религии, необходимых для принятия решений в области духовной безопасности.

Библиографические ссылки

1. Тимощук А.С. Эстетика и метафизика: культурогенезベンガльского вайшнавизма в работах Рупы Госвами//II Российский культурологический конгресс. СПб.: Эйдос, Астерион, 2008. С. 387–388.
2. Тимощук А.С. Диалектика эзотерического и экзотерического в традиции гаудия-вайшнавизма // Миистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма /Под ред. С.В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2010. С. 276–283.
3. Тимощук А.С. Гаудия-вайшнавизм: проблемы институализации и аккредитации новой религии // Вестник Владимира государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых. Серия: Социальные и гуманитарные науки. 2021. № 4 (32). С. 97–112.
4. Филькин К. Vrindavan Research Institute: краткий обзор // Азия и Африка в меняющемся мире. XXVIII Международная научная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки. СПб.: ВФ СПбГУ, 2015. С. 150-151.
5. Brzezinski J. The Gopalacampu of Jiva Gosvamin // Doctoral dissertation, no. 1735. School of Oriental and African Studies, 1990.
6. Brzezinski J. Globalized Braj Dham: Pilgrimage and Residence //Journal of Vaishnava Studies. 2018. Vol. 27, No. 1. P. 53–67.
7. Brzezinski J. The authenticity of the Caitanya-caritamrta-mahakavya // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1990. № 53(3). P. 469–490.

8. Brzezinski J. Does Krsna Marry the Gopis in the End? The Svakiya-vada of Jiva Gosvamin // Journal of Vaishnava Studies. 1997. № 5 (4). P. 49-110.
9. Brzezinski J. Bhaktivinoda Thakura and Bipin Bihari Goswami // Journal of Vaishnava Studies. 2014. Vol. 23, No. 1. P. 141-159.
10. Brzezinski J. The Parampara Institution in Gaudiya Vaisnavism // Journal of Vaishnava Studies. Winter 1996-97. Vol. 5, No. 1. P. 151–182.
11. Brzezinski J. Prabodhananda Sarasvati: from Benares to Braj // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1992. № 55(1). P. 52–75.
12. Brzezinski J. Mystic Poetry: Rupa Gosvamin's Uddhava-sandesa and Hamsaduta. Mandala Publishing, 1999. 160 p.
13. Brzezinski J. Jiva Gosvami: Biography and Bibliography //Journal of Vaishnava Studies. 2007. Vol. 15, No. 2. P. 51-80.
14. Sarbadhikary S. The Body–Mind Challenge: Theology and phenomenology in Bengal-Vaishnavisms // Modern Asian Studies. Volume 52. Issue 6. November 2018, Pp. 2080-2108.
15. The Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant /E.Bryant, M.Ekstrand. Columbia University Press, 2004. 496 p.

Timoshchuk A.S.

Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia

WESTERN HARE KRISHNA: EXISTENTIAL AND ETHICAL-LEGAL ASPECTS

Abstract. The article analyzes the key value and meaning aspects of the biography of one of the contemporary followers of Chaitanya Krishnaism in West Bengal, as well as aspects of Hindu theology through the prism of personal destiny. The methodology is based on the method of phenomenological descriptivism as well as a historical-comparativist approach. The author introduces the reader to the fate of Jan Brzezinski, an authoritative Hindu author and follower of Chaitanyaism, who died in 2024; traces the main stages of the formation of the International Society for Krishna Consciousness.

Keywords: new religious movements, NRMs, spiritual security, religion and law, religion and morality, Hare Krishna.

КЛИЕНТОЦЕНТРИЗМ КАК НОВАЯ НОРМАТИВНОСТЬ В ЭТИЧЕСКОЙ И УГОЛОВНО-ИСПОЛНИТЕЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Аннотация: вопрос о доступе осуждённых к религиозному воспитанию обсуждается уже давно. Существуют различные подходы, которые можно исторически в России свести к дореволюционному, советскому и постсоветскому. В рамках первого религиозное обучение является обязательным и соответствует содержательно традиционным религиям, в частности, православию, исламу, буддизму. Советская реабилитация основана на труде и исключает религию как идеологического конкурента диалектического материализма. Постсоветская пенитенциарная практика отличается открытостью к разнообразным видам религиозного образования, при этом доступны, главным образом, традиционные религии. В статье обсуждаются различные аспекты клиентоцентризма как нового этического стандарта и его связи с культурой, религией, философией, социальными практиками.

Ключевые слова: уголовно-исполнительная система, воспитательная работа, социальная работа, клиентоцентризм, клиенториентированность.

Введение. Сотрудники ФСИН России ежедневно работают над тем, чтобы возвращение осужденных в общество в качестве законопослушных граждан было максимально эффективным. Такова основная цель Концепции развития уголовно-исполнительной системы РФ на период до 2030 г., где определены задачи содействия социальной реинтеграции, возвращения осуждённых в общество за счет трудоустройства, доступа к образованию, участия в программах возмещения ущерба и усиления социальной ответственности; вновь направить жизненную активность осуждённых в позитивное социальное русло, вернуть им надежду и достоинство, тем самым снизив их шансы на рецидив. Концепция выражает понимание, что недостаточно изолировать осуждённых для обеспечения безопасности общества, необходимо также принять меры для того, чтобы как можно меньшее число людей после отбытия наказания отправилось в места лишения свободы вновь. В статье исследуется одна из стратегий отношения к осуждённым, которая была принята на уровне Концепции внедрения клиентоцентричности во ФСИН. Методология статьи –

дескриптивно-аналитическая. Автор осуществил критический интент-анализ публичных документов и научных публикаций по теме клиентоцентризма в России. Дискуссии вокруг проблемы сводятся к содержанию клиентоцентризма, его применимости к государственному управлению и, конкретно, правоохранительным органам. Обсуждается также тема уязвимости клиентских данных для мошенничества и кибератак, что выступает одной из сторон антиномичности клиенториентированности. Иначе говоря, парадокс клиентоцентризма заключается в создании большей угрозы для клиента при сопирании данных о нём. Результаты статьи неоднозначны: 1) проводится прагматичное обоснование клиентоцентризма, 2) высказываются критические замечания по поводу наполнения клиентоцентризма в УИС.

«Государство для граждан» – так именуется официально инициатива клиентоцентризма в России, которая нашла отражение в различных документах, проектах и рабочих программах после публикования инициативы в Распоряжении Правительства Российской Федерации от 6 октября 2021 г. № 2816-р. Особый интерес вызывают антиномии, которые возникают при применении данной концепции к особой государственной службе, например, пенитенциарной.

Тренд на гуманитаризацию уголовно-исполнительной системы, пришедший в результате либеральных реформ 90-х годов прошлого века и вестернизации несколько был купирован в последнее время вследствие иных государственных задач.

Концепция развития уголовно-исполнительной системы РФ на период до 2030 г. имеет много сходных гуманитарных ориентиров, касающихся развития системы пробации, учета особенностей содержания отдельных категорий лиц, повышения уровня взаимодействия с институтами гражданского общества.

Право в пост-либеральной модели развития российского общества мыслится как необходимая нормативная модель, ценность которой по мере секуляризации и расширения зоны культурных взаимодействий возрастает [11, 12]. В секулярном государстве без идеологии право принимает часть консервативных функций этих институтов. В частности, догматизм – это нормальное состояние методологии права. У человечества слишком мало времени, чтобы развивать тренд либерализма и подвергать деконструкции сложившиеся институты и формы устойчивости (традиционный брак, государство, экономика реальных активов) [5, 8]. Кризис либерализма, вместе с тем, не означает кризис гуманизации развития УИС. В пост-либеральной модели идеалы толерантности, невмешательства, прогрессивизма, трансгендерности,

однополых браков, квира замещаются уважением традиций, консерватизмом, прагматизмом, семьецентризмом, патриотизмом, служением Родине. Прагматизм и умеренный технократизм как ориентация на эффективный контроль также составляют часть консервативного мышления. В этом смысле «старые» гуманистические ценности находят новую категоризацию в виде «клиенториентированности» или такой политики взаимодействия с осуждёнными, где ценность личности рассматривается в связи со включённостью в общественный процесс воспроизведения труда. Преобразование УИС в соответствие с общественными идеалами и политэкономическими реалиями – закономерный процесс.

«Клиентоцентризм» – федеральный проект Минэкономразвития 2022 года, который сейчас переименован в «Государство для людей». Проект имеет куратора и руководителя из числа государственных служащих министерского уровня, принятые задачи и инструменты. Нормативным обеспечением проекта выступили Указ Президента и Распоряжения Правительства¹.

Проект, во многом, реализуется через принятие стандартов клиентоцентричности, обучение в Президентской академии по программе клиентоцентричности, утверждение мероприятий по клиентоцентричности.

Очевидно, что первый отчётный показатель, выполненный в рамках проекта, это принятие ведомственных стандартов клиентоцентризма. Одним из первых, кто выработал декларацию клиентоцентричности, стало Министерство обороны (Концепция внедрения клиентоцентричного подхода в территориальных органах Министерства обороны Российской Федерации от 30 августа 2022 г.). В документе на 14 страницах расписаны ценности, принципы, проектирование услуг и сервисов, удовлетворение потребностей клиента, ключевые точки взаимодействия, клиентоцентричный государственный контроль, мониторинг и обратная связь. Помимо МО стала известна концепция на 4 страницах ФСИН России (Концепция внедрения принципов клиентоцентричности в Федеральной службе исполнения наказаний, утверждённая 12 сентября 2022 г.). Ни МВД, ни ФСБ, ни прокуратуры подобной концепции не опубликовали, а, вот из гражданских ведомств, отметились

¹ Указ Президента Российской Федерации от 21 июля 2020 года № 474 «О национальных целях развития Российской Федерации на период до 2030 года». Распоряжение Правительства Российской Федерации от 06.10.2021 N 2816-р «Об утверждении перечня инициатив социально-экономического развития Российской Федерации до 2030 года». Распоряжение Правительства РФ от 01.10.2021 N 2765-р «Об утверждении Единого плана по достижению национальных целей развития Российской Федерации на период до 2024 года и на плановый период до 2030 года».

Министерство здравоохранения, Минэкономразвития, Минсельхоз, Роспатент, Росприроднадзор, ФАС, и некоторые региональные исполнительные органы государственной власти.

Является ли комплаенс и клиентоцентризм по-прежнему актуальными трендами российской социально-гуманитарной повестки? Ведь это наследие ещё прошлой эпохи? Действительно, обострение борьбы за власть и за ресурсы сделало малопривлекательными многие либеральные бренды и идеи. И, напротив, вновь актуальными стали понятия борьбы систем, описанные в неувядающем произведении В.И. Ленина [7]. С точки зрения марксизма, понятия «комплаенс» и «клиентоцентризм» – это всего лишь бутафорский фасад либерально-олигархической конструкции государственной власти.

Вместе с тем, «загнивание капитализма», которое предрекал российский марксизм, не произошло из-за того, что институту свободы предпринимательства, частной собственности, рыночным и товарно-денежным отношениям, стремлению к прибыли трудно что-то противопоставить. Если кризисные этапы и наступают, они происходят в диалектической форме – в виде самопреодоления, саморазвития и самоконтроля.

С другой стороны, культура воспитания, культура бытового обслуживания, сервис, культура взаимодействия государства и граждан – всё это входило и в национальный идеологический проект СССР, где были придуманы и передвижные парикмахерские для села, и кулинарии, и домовые кухни, и Универбыты, и комплексные приёмные пункты [6].

Поэтому клиентоцентризм может быть реализован при разных режимах, в разных формах правления и в различных формах территориального устройства. Критики сложившихся авторитарных политических моделей, будь то Сингапур, Китай или Россия, Беларусь, Казахстан, не могут не отметить, что стабильность в финансовой сфере, устойчивая экономика могут существовать вопреки либеральной демократии. Выясняется, что авторитарная модель может быть более эффективна во внедрении стандартов общественной гигиены, связи, транспорта, управления. Повышение управляемости, результативности, эффективности в работе государственных органов, развитие доступности инфраструктуры и удобства городской среды, мобилизация ресурсов, следование долгой стратегии – все это, мы видим, успешно развивается в так называемых авторитарных режимах. А, какие-нибудь Лондон, Париж и Нью-Йорк, с недавних пор, проигрывают Пекину, Москве и Санкт-Петербургу в чистоте и организации городской жизни.

Основная часть. Тема клиентоцентричности, озвученная в инициативах Правительства, не могла оставить равнодушными различных исследователей. Социальная миссия, укрепление доверия к правоохранительным органам, стандарты «профессионального, этичного, законного, деликатного и уважительного обслуживания» – это тематика исследования клиентоцентризма в полиции сотрудниками Университета МВД в Санкт-Петербурге [1]. В статье также отмечена нечуждость принципа клиентоцентризма деятельности российских правоохранительных органов в части принципов публичности, общественной безопасности, открытости, доверия граждан, взаимодействия, сотрудничества.

Новые акценты в оценке деятельности службы занятости, упрощение доступа к услугам, паспортизация регионов, выработка показателей клиентоцентричности (показатели дружелюбия и партнёрства, показатели полезности, показатели минимализации усилий клиента, показатели адресности и персонализации взаимодействия, показатели внешнего комфорта и удобства), способы развития клиентоцентричного мышления – все эти темы представлены в, пожалуй, одной из самых теоретически разработанных статей московских специалистов в сфере занятости [3].

Сотрудники НИИ ФСИН России связали концепцию клиентоцентризма, прежде всего, с кадровой службой, где они усматривают ведомственное внедрение новых стандартов и принципов и проведение самооценки профессиональных и личных качеств [2].

Важно отметить, что ресурсная сторона клиентоцентричности – это цифровизация, управление большими данными, прозрачность. Публицисты критикуют цифровизацию за новые уязвимости, которые продемонстрировали транспортные кибератаки, теракты против должностных лиц с использованием личных данных, утечки базы Росреестра. Таким образом, тема является достаточно теоретизированной, на стыке разных социальных трендов и до сих пор неясной, и амбивалентной в общественном сознании. Обратимся к специфическим параметрам клиентоцентризма применительно к пенитенциарной системе.

Какие теоретические и практически инновации клиентоцентризма могут быть интегрированы в УИС?

1. Многие аспекты клиентоцентризма связаны с общими трендами реформирования судебной и правоохранительной системы, например, продвижением реформы уголовного суда (в России чрезвычайно низкий процент оправдательных приговоров). Вектор «верховенство закона», повышение

эффективности судов, совершенствование методов уголовного судопроизводства, гарантии права обвиняемого на защиту в уголовных процессах – всё это составные части клиентоцентризма, другого термина для «гуманизма», «социальной эмпатии», «государство для людей».

Только при условии подлинной взаимодополняемости между судами и другими правоохранительными инстанциями мы сможем обеспечить полное соблюдение стандартов равенства и клиенториентированности. Доверие к государству может быть установлено через эффективный уголовный суд, элиминацию коррупции в государственных органах. Помимо этого, следует уделять особое внимание прозрачности и эффективности деятельности государственных институтов, совершенствовать и поддерживать процесс подбора персонала. Сегодня сложилось мнение, что суд обусловлен политическими назначениями и провластными определениями. В результате, коррумпированное учреждение не пользуется уважением у общественности. Эффективность управления, прозрачность принимаемых решений, верховенство закона, элиминация коррупции – все эти темы работают на клиентоцентричность, на «маленького человека»

2. Следующий аспект клиентоцентризма в УИС связан с продолжающейся гуманитаризацией исполнения наказаний. «Пенитенциарная система как клиентский центр» – пока такая категория не стала общезвестным термином. Вместе с тем, тренд на пробацию, на исправительные центры, – это продолжение клиентоцентризма в новых условиях. Диссонанс лишь заключается в том, чтобы считать осуждённых клиентами, поскольку клиент – это термин из гражданской жизни. Однако, по мере эконометрии, перевода наказания в возмещение ущерба, осуждённые все больше превращаются в клиентов, если речь идёт не о матёрых рецидивистах или мотивированных террористах, противопоставляющих себя обществу. Дело в том, что данные по количеству возбужденных уголовных дел не показывают значительное снижение (<https://mvd.ru/reports>), а количество отбывающих наказание, связанное с лишением свободы, год от года сокращается (<https://fsin.gov.ru/statistics/>). Это означает, что клиенториентированность ФСИН растёт, так как отбывают наказание без лишения свободы в исправительных трудовых центрах (ИЦ, УФИЦ) [9].

Таким образом, «клиент» по отношению к осуждённым, может стать обозначением, используемым для поощрения клиентоориентированного мышления. Концепция «клиентских центров» (ИЦ) могла бы служить универсальной моделью обращения с осуждёнными за преступления небольшой, средней тяжести, экономические преступления любой тяжести. При хорошей

организации производственных процессов, возможность осуждённых восполнять ущерб, решать свои проблемы, может улучшить коммуникацию и поток информации в паре «пенитенциарная система – общество».

Ориентация на клиента («осуждённого») или клиентоориентированность – это звучит необычно в контексте пенитенциарной системы. Однако это может быть попыткой привлечь больше внимания к потребностям осуждённых и улучшить процесс исполнения приговора, улучшить административные задачами, связанными с размещением, освобождением или другими проблемами заключенных.

3. Особое внимание в аспекте клиентоцентризма уделяется приговоренным к лишению свободы несовершеннолетним, женщинам, тяжелобольным, т.е. тем категориям осуждённых, чьей ресоциализации уделяется большее внимание, чем в колониях и тюрьмах для взрослых и здоровых мужчин. Меры интеграции виктимных категорий, осуждённых включают социальную терапию, курсы реабилитационной психологии, социальные тренинги. Существенна и причина надлежащим образом оплачиваемого труда как основного средства ресоциализации.

Соображения, касающиеся немедикаментозного и не восстановительного вознаграждения, также могут быть новаторскими в качестве решения, особенно в периоды финансовых ограничений, в частности, расширение системы социального обеспечения, повышения трудовой квалификации.

4. Удовлетворение материальных и нематериальных потребностей осуждённого – ещё один аспект клиентоцентризма, напрямую связанный с эффективностью организации и производительности тюремного труда, которые, в свою очередь, зависят от связи труда осуждённых со свободной экономикой, создании государственных предприятий и поиска путей повышения результативности труда, модернизации оборудования.

5. Использование восстановительных практик (медиация) ещё ждёт своего широкого внедрения в пенитенциарную систему [5]. Восстановительное правосудие предполагает диалог между преступником и жертвой, а также акт возмещения ущерба, направленный на общину или общество, которым был нанесен прямой или косвенный ущерб. Применение этого подхода и связанной с ним практики пока не получило широкого распространения по всей России, но имеет место в исламских регионах, особенно на Северном Кавказе, где сильна власть общины. Восстановительное правосудие дает возможность раскаивающимся заключенным, отбывающим наказание в виде лишения свободы, возместить символический ущерб местному сообществу, косвенно

пострадавшему от нарушения нормы. Результатом этого процесса в идеале является гармонизация с интересами и ценностями сообщества, что, предположительно, может удержать осуждённого от совершения другого преступления.

6. Религиозное обучение также является частью клиентоцентризма, если мы учитываем духовные потребности личности. Основной задачей пенитенциарного учреждения является содействие социальной реинтеграции заключенных. Религиозные обряды и духовное воспитание играют в этом значительную роль. В России налажено взаимодействие с традиционными религиями через институт уполномоченного по делам верующих [8].

Для осуждённых предоставляется множество возможностей для религиозной практики: образовательные программы, конкурсы, молитвы, богослужения, групповые занятия, обучение церковной музыке. Все эти формы способствуют психическому равновесию и духовному развитию заключенных. Таким образом, религиозные организации также оказывают поддержку в достижении целей клиенториентированности, помогают профессионалам работать в местах лишения свободы. Под руководством священнослужителей в отдельных местах были созданы религиозные театры и хоровые коллективы, участники которых регулярно выступают в других исправительных учреждениях и за их пределами, на религиозных праздниках и мероприятиях.

Вывод. Клиентоцентризм – не просто модная тема в современной повестке. Это один из ракурсов описания большей управляемости общества. При этом категория не противоречит таким фундаментальным вызовам современности как «национальный суверенитет», «национальная безопасность», «гибридная война», «консервативная революция». Клиентоцентризм, вероятно, является технократическим термином, очищенным от либерального гуманизма, где-то утопического по своим параметрам. Все более тесные отношения между контрагентами и негоциантами побудили все стороны по-новому взглянуть на концепцию безопасности и внедрить инновации, в том числе в клиентоцентризме, этических стандартах, политике комплаенс, публичном имидже. Эффективный надзор со стороны общества важен для обеспечения прозрачности и ответственности органов национальной безопасности, ибо это является залогом устойчивости даже авторитарной системы. Клиенториентированность и реинтеграция осуждённых актуализируются в связи с ценностью каждого россиянина, поскольку страна находится в демографическом кризисе.

Поэтому одной из важнейших задач пенитенциарного учреждения в актуальности является содействие реинтеграции осужденных в общество для их включения в общественную экономику. Для достижения этой цели сейчас уделяется большое внимание воспитанию осужденных, поддержанию и развитию их самоуважения и чувства ответственности, а также формированию чувства социальной полезности. Одним из наиболее важных элементов стратегии реинтеграции является образование, обеспечивающее получение базовой квалификации, способствующее приобретению знаний, которые могут быть использованы в повседневной жизни; приобретение культуры труда. Полезное использование свободного времени способствует самопознанию, укреплению семейных отношений, повышению самооценки осужденных, тем самым предотвращая повторное совершение ими преступлений. Контакт с членами семьи оптимальным образом способствует изменению и укреплению личности заключенного в нужном направлении. Осужденных мотивируют помогать членам своей семьи после освобождения выполнять обязанности и роли, которые ожидают их в семье.

Во время занятий осужденным рассказывают о факторах, повышающих риск рецидива, а также помогают осознать роль вредных элементов и причин, которые к нему привели. Ручной труд учит терпению и благотворно влияет на нервную систему, развивая ловкость. Актерские кружки, выпуск газет и учебные кружки развиваются и совершенствуют коммуникативные навыки, которые в будущем помогут решать повседневные проблемы. Арт-терапия и религиозные практики также вносят свой вклад в развитие личности, поскольку эти программы дают возможность выразить и снять напряжение, решить внутренние проблемы человека.

Осуждённые с энтузиазмом восприняли новые условия отбывания наказания в Исправительных центрах (ИЦ). Это участки на промышленных предприятиях и в сельской местности, где осуждённые с небольшими сроками могут быть в большей степени вовлечены в трудовые процессы, нежели в режимные. Занятость помогает им чувствовать себя полезными членами общества, уменьшает чувство стыда и вины перед обществом за их преступления и, что не в последнюю очередь, вносит разнообразие в повседневную жизнь осуждённого.

В перспективе клиентоцентризм следует связать с самыми разными общественными инициативами, например – привлечение осуждённых на небольшие сроки к волонтёрской деятельности с зачётом баллов за участие. Существуют необходимые, но малообеспеченные социальные институты, –

волонтёрские, религиозные, муниципальное организации с ограниченными финансовыми ресурсами. Это также такие места, как детские учреждения, игровые площадки, детские дома, школы, больницы, дома престарелых. Учитывая важные экологические инициативы, это могут быть общественные организации, реализующие важные проекты в области лесовосстановления, по сохранению окружающей среды, сбору полезных отходов и вторичной переработке. Вовлечение бесконвойных осуждённых в региональные программы обеспечивает их максимально эффективную реинтеграцию в общество в качестве законопослушных граждан. Ещё одной инициативной может стать участие идейных осуждённых в программах по профилактике преступности среди групп молодёжи, подверженных риску криминализации. Это могут быть, организованные посещения мест лишения свободы, где участники знакомятся с условиями содержания, могут увидеть последствия преступления до того, как совершат его, что поможет им не стать правонарушителями. Во время этих посещений, можно предусмотреть посещение камер и других помещений, используемых в учреждении. При этом отобранные осуждённые выступают перед студентами, рассказывая о своем собственном опыте и о том, как они оказались в колонии. Существенно, что подобные встречи могли бы заодно профилактировать потребление и распространение наркотиков, одной из самых массовых уголовных статей.

Профилактическому и реабилитации может содействовать также и религиозное обучение. Вместе с тем, для эффективного исправления необходимо глубинное погружение в религиозную практику, что не всегда возможно, т.к. пенитенциарные учреждения – это не монастыри. Существенно, что интенсивное религиозное обучение чревато также индоктринацией и вербовкой. Таким образом, религиозное обучение может выступать в условиях клиентоцентризма моделью перевоспитания, однако успешность снижения рецидива после такого исправления нуждается в научной оценке.

Библиографические ссылки

1. Алексеев А.А., Чимаров С.Ю., Паншина С.В. Социальное значение клиентоцентричного подхода в деятельности современной полиции: некоторые аспекты зарубежного опыта // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. – 2023. – № 5. – С. 17-19.
2. Бажанов С.А., Жиляев Р.М. О проведении самооценки профессиональных и личных качеств сотрудников кадровых служб,

ответственных за внедрение кадровых технологий во ФСИН России //Право и управление. – 2023. – № 4. – С. 136-138.

3. Вешкурова А.Б., Вашаломидзе Е.В., Рыжов Д.А. Клиентоцентричность как фактор развития службы занятости // Вестник Евразийской науки. – 2023. – Т. 15. – № 5. – URL: <https://esj.today/PDF/03FAVN523.pdf> (дата обращения 20.08.25)

4. Гофман А.А., Тимошук А.С. Россия в трансструктурном мире: постлиберализм, экономика реальных активов, устойчивое развитие // Социальные отношения. – 2022. – № 4 (43). – С. 123-143.

5. Громов В.Г., Островский А.Н., Лукоянова Э.Р., Складчикова Е.С. Возможности применения медиации в уголовно-исполнительной системе // Уголовно-исполнительное право. – 2017. – Т 25 (1-4). – № 2. – С. 216-221.

6. Гуменюк А.А. Новые формы советской торговли и бытового обслуживания в повседневной жизни советского человека в 1953–1985 годы (на материалах Нижнего Поволжья) // Известия Саратовского университета. Международные отношения. – 2016. – № 16. – С. 359–365.

7. Ленин В.И. Империализм как высшая стадия капитализма. – Петроград, 1917. – 184 с.

8. Мачкасов А.И., Симакова Т.А. Институт помощников начальников территориальных органов ФСИН России по организации работы с верующими: особенности становления и развития // Ведомости уголовно-исполнительной системы. – 2020. – № 10. – С. 25-35.

9. Саутина С.А. Исправительные центры в уголовно-исполнительной системе Российской Федерации // Ведомости уголовно-исполнительной системы. – 2020. – № 2. – С. 37-43.

10. Тимошук А.С. Проблемы и перспективы развития интеграционных объединений в пост-либеральной модели современного мира // Международная заочная научно-практическая конференция «Проблемы и перспективы развития интеграционных объединений в современном мире». – Владимир: ЮИ ВлГУ, 2016. – С. 170-176.

11. Тимошук А.С. Трофимова Н.Н. Конструктивистский догматизм как метатеория права // Место и роль теоретико-исторических правовых наук в системе юридического образования. – Владимир: Владимирский филиал РАНХиГС, 2023. – С. 84-89.

12. Тимошук А.С. Догматизм в праве в контексте усложнения реальности // Российское право онлайн. – 2024. – № 1. – С. 77-81.

Timoshchuk A. S.

Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia

CLIENT-CENTRISM AS A NEW NORMATIVENESS IN AN ETHICAL AND PENITENTIARY PERSPECTIVE

Abstract: The issue of prisoners' access to religious education has been discussed for a long time. Various approaches exist, which historically in Russia can be categorized as pre-revolutionary, Soviet, and post-Soviet. Under the former, religious education is mandatory and substantively consistent with traditional religions, particularly Orthodoxy, Islam, and Buddhism. Soviet rehabilitation is based on work and excludes religion as an ideological competitor to dialectical materialism. Post-Soviet penitentiary practice is distinguished by its openness to various types of religious education, with traditional religions being the primary ones available. This article discusses various aspects of client-centrism as a new ethical standard and its connections to culture, religion, philosophy, and social practices.

Keywords: penal system, educational work, social work, client-centrism, client-focusedness.

Научное электронное издание

СВЕЧА

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ: ТЕРМИНЫ И БАЗОВЫЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОСТИ

Сборник научных докладов

Том 41

Издаётся в авторской редакции

На обложке изображена репродукция литографии
нидерландского художника-графика Маурица Корнелиса Эшера
«Рисующие руки», 1948 г.

За содержание, точность приведенных фактов
и цитирование несут ответственность авторы докладов

Системные требования: Intel от 1,3 ГГц; Windows XP/7/8/10; Adobe Reader;
дисковод CD-ROM

Тираж 9 экз.

Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.