

DOI: 10.12731/2077-1770-2016-4-2-80-96

УДК 130.3 +248.1

ГЕРОИЗМ И РЕЛИГИОЗНЫЙ АСКЕТИЗМ КАК ФОРМЫ ПОДВИГА

Неронова М.Ю., Неронов А.В.

В статье производится сравнительный анализ понятий «героизм» и «религиозный аскетизм» как различных видов подвига. Оба понятия рассматриваются как со стороны логического смысла, так и с точки зрения ценностного содержания.

Цель: *определить общее и выделить специфику героизма и религиозного аскетизма, понять их место в духовной культуре.*

Метод и методология проведения работы. *При исследовании применялся метод сравнительного анализа, а также этимологический и логический анализ понятий.*

Результаты. *Выделено понятие подвига, в качестве всеобщего определения действия, требующего неординарных усилий для своего выполнения, а также результатов подобного действия, независимо от этической оценки побудительных мотивов породивших последнее. Героизм и религиозное подвижничество, рассмотрены как особенные проявления подвига. Сформулировано понятие и представление о героизме, подчеркнуто, что героизм является социально детерминированным видом подвига, который выполняет важную роль в процессе культурной идентификации личности. Сформулировано понятие религиозного аскетизма, как духовного проекта по реализации религиозного идеала. Произведено сравнение героизма и религиозного аскетизма как двух видов подвига, имеющих различную ценностно-мотивационную направленность.*

Область применения результатов: *система общего образования.*

Ключевые слова: *подвиг; героизм; аскетизм; православный аске-*

тизм; идеал; духовность.

HEROISM AND RELIGIOUS ASCETICISM AS FEAT FORMS

Neronova M. Y., Neronov A. V.

The comparative analysis of the concepts “heroism” and “religious asceticism” as different types of feat has been carried out in the article. Both concepts are considered from the point of view of logical sense or from the point of view of valuable content alike.

Purpose: *to define the general and to mark out the specific features of heroism and religious asceticism, to understand their place in spiritual culture.*

Methodology. *The methods of comparative analysis and also etymological and logical analyses of the concepts have been applied in the research.*

Results. *The concept of feat, as a general definition of the action demanding extraordinary efforts for its performance, and also the results of such action, irrespective of the ethical assessment of the incentive caused the latter have been singled out. Heroism and religious asceticism have been considered as a special display of feat. The concept and idea of heroism have been formulated, and there have been emphasized that heroism is a socially determined type of feat which fulfills an important role in the course of cultural identification of personality. The concept of religious asceticism as a spiritual project of realization of religious ideal has been formulated. The comparison of heroism and religious asceticism as two types of feat having different value-motivational orientation has been made.*

Practical implications: *the system of general education.*

Keywords: *feat; heroism; asceticism; orthodox asceticism; ideal; spirituality.*

Подвиг в русской культуре является одной из важнейших опор

духовной жизни. О нем пишут книги, снимают фильмы, слагают песни и стихи, при этом феномен подвига может принимать разные формы и проявляться в различных сферах жизни. В данной статье мы хотим обратиться к анализу героизма и религиозного аскетизма, учитывая, что нередко именно герои или святые всплывают в сознании, когда заходит речь о подвиге.

За исходную точку исследования мы возьмем допущение, что всеобщим основанием героизма и религиозного аскетизма является подвиг. Действительно, подвиг представляет собой наиболее емкий термин для обозначения выдающихся достижений человека или целого народа в действиях, требующих проявления неординарной воли и исключительного напряжения всех сил. Хотя в обыденной речи довольно часто так обозначают выдающийся поступок, который направлен на благо всех людей, однако по сути это не всегда верно.

Если обратиться к этимологии слова подвиг, то обнаружим лишь указание на процесс некоего «по-двигания», как мощного и, вместе с тем, успешного усилия. Таким образом, сам термин подвиг не содержит в себе этической составляющей, а только подчеркивает феномен некоего неординарного усилия и достижения замечательного результата, независимо от мотива, который побудил субъекта на данное усилие. С самой возможностью использования понятий героизма и святости вне оценок морали соглашается, например, Дж.О. Армсон, он пишет: «Достаточно очевидно, что слова «святой» и «герой» обычно используются в качестве положительной оценки; было бы невозможно заявлять, что такая оценка всегда моральна, так как... можем назвать человека героем игры или атлетического состязания, в которых не проявляются никакие моральные качества...» [1]. В конце концов, достичь выдающейся волевой победы может и неисправимый эгоист, жаждущий обретения личной власти, богатства или славы.

Таким образом, в дальнейшем мы будем рассматривать подвиг в качестве всеобщего понятия для оценки неординарности усилий и результатов, достигнутых человеком или группой людей, безот-

носителю к этической оценке исходных побудительных мотивов, а героизм и религиозный аскетизм будем считать особенными проявлениями подвига, которые также не несут обязательной этической нагрузки. Подобная позиция обусловлена тем, что данная работа посвящена онтологическому анализу, а не моральной оценке изучаемых явлений.

Понятие герой происходит от греч. ἥρως, что означает «богатырь, витязь; полубог». Эллины называли героем воина, отличавшегося непобедимостью и стяжавшего великую славу (например, Гектор, Ахилл и т.д.), или человека, проявившего выдающийся уровень социальных добродетелей, таких как мужество, патриотизм и так далее. Как и в отношении к подвигу, так и в отношении к героизму в литературе нередко применяются определения в духе высоких этических идеалов. Например, Ю. Фучик написал об этом так: «Герой – человек, который в решительный момент делает то, что нужно делать в интересах человеческого общества» [14].

Однако, как и подвиг, героизм не предполагает обязательного наличия высокой морально-нравственной мотивации у субъекта героического поступка. Героизм может пониматься как действие героя, так что именно «герой» является субстанцией понятия «героического», проще говоря, от того, кого считают героем, будет зависеть понимание героического. Например, культ Наполеона в Европе начала XIX века убедительно показал, что могут быть возвеличены такие качества человека, как эгоизм, стремление к славе и власти, коварство и так далее. Образ героя исходно формировался в культуре и посредством культуры, как идеальный тип личности, а потому во многом определялся социальным заказом и историческими потребностями эпохи. В античности представления о герое складывались внутри гражданской общины на основе мифов и эпосов, в средние века большое влияние на них оказывала религия, в Новое время представления о герое возникали под влиянием литературы, поэзии, театрального искусства и произведений философов-просветителей, а сейчас он куда чаще задается средствами масс-медиа, кино, рекламой, а также Интернетом. В наши дни уже

никого не удивляет тот факт, что герой может быть не только индифферентным к обществу субъектом (например, Остап Бендер), но и глубоко асоциальным типом (например, доктор Ганнибал Лектер). Кстати, именно доктор Лектер настолько потряс воображение зрителей, что после знаменитого «Молчания ягнят» потребовалось снять несколько фильмов с участием этого героя. Безусловно, данный персонаж неоднозначен, однако, асоциальность его поступков неотделима от его же личной свободы. Он всегда делает то, чего хочет, даже если это сопряжено с риском для жизни и с обязательным осуждением со стороны общества.

Таким образом, несмотря на все исторические модификации, остается нечто неизменное: герой – это всегда идеальный тип человека, выделенный из множества «не столь выразительных лиц», наделенный психосоциальной характеристикой с обязательным набором таких ценностей, которые выступают как осознанные мотивы, и они (эти мотивы) всегда реализуются на практике, в чем, собственно, и состоит главная черта героизма.

Можно сказать, что любой значимый и востребованный в современном мире тип социального действия имеет свое воплощение в представлении о герое, поэтому человек всегда может найти культурный образ, соответствующей принятой им системе ценностей, ориентируясь на которую, он будет строить собственную идентичность. Если во главу угла поставлена борьба за родину и с моральной стороны все «в полном порядке», то недостатка в прототипах не возникнет, будь то бесстрашные одиночки-мстители, или отряды дерзких партизан, подразделения отважных солдат и так далее. Если основной ценностью становится справедливость, то герой будет бороться за торжество справедливости, выбирая в качестве объекта подражания, например, Зорро. Если ценность лежит в плане авантюрной романтики, то появляется тот самый Остап Бендер или киногерой Мишка Япончик, имеющий реального прототипа среди криминальных авторитетов Одессы начала XX века.

Таким образом, можно сказать, что современный герой – это со-

циокультурный идеальный тип человека, рассматриваемый в контексте его деятельности по реализации ценностно определенных мотивов. Не все люди способны сделать законом своей жизни реализацию каких-либо выделенных ценностей как целей. Но герои как раз именно этим и заняты. В определенном смысле герои являются абстрактными личностями, поскольку почти все их время и все их силы направлены на реализацию их «геройских целей», а все прочее содержание жизни, как «несущественное», попросту отсутствует за редкими исключениями:

Заметим, что представление о герое далеко не всегда адекватно выражает реальный героизм. Героем на войне может стать убежденный патриот, криминальный тип, любящий насилие, или простой человек, живущий в рамках традиций. На поступки людей влияют душевные состояния, обстоятельства, окружение и так далее. Часто действительный героизм настолько уникален, что требует конкретного рассмотрения независимо от принятых в культуре представлений о героях и героизме. В рамках данной статьи мы не станем исследовать соответствие между героем как идеальным типом и образцом для подражания, и героем, как конкретным человеком, который совершил нечто поистине героическое. Чтобы реальный герой преобразовался в идеального героя, придется прибегнуть к «методам абстракции и лакировки». Сорок семь ронинов превратились в символ героизма и верности долгу в Японии лишь тогда, когда стали героями повествований, книг и фильмов, создавших знаменитый миф о сильных духом самураях, до конца сохранивших верность своему господину.

А теперь подведем первые итоги и дадим определение понятию героя и представлению о герое. Герой как понятие – это человек, который актуализирует собственную личностную свободу в обществе через практическую реализацию мотивов, определенных принятыми им ценностями. Особенно подчеркнем, что героя делает героем именно способность к актуализации своей личной свободы внутри общества. Таким образом, в содержании понятия о герое помимо реализуемой цели, входит необходимость прео-

доления препятствий на пути ее реализации. Однако, несмотря на личностный аспект присутствующей в понятии героизма, герой, по большей мере, явление социальное. Он обязательно должен иметь свидетелей своего героизма, или хотя бы тех, кто что-то слышал о нем. Если о герое никто ничего не знает, то это уже не герой, а неизвестный подвижник, свидетельствующий только себе о себе самом.

Герой как представление – это и есть тот самый идеальный тип, образец для подражания, культурный образ, миф и архетип, ориентируясь на который человек строит себя. Здесь мы уже имеем дело не с конкретной личностью, а с образно-эстетическим выражением идеала. В тяжелые времена войн и других социальных потрясений героями становятся люди с крепкими нравственными устоями, великие полководцы, смелые солдаты и не сломленный врагами народ. В мирные и сытые времена, как писал один из основателей теории элит Вильфредо Парето на место «львов» приходят «лисы» и тогда такие ценности как нравственность или патриотизм теряют популярность и воспринимаются в виде «наивных заблуждений» [6]. Таким образом, мы можем сказать, что героизм является социально-детерминированным видом подвига, который играет важную роль в процессе культурной идентификации личности.

Теперь обратимся к анализу понятия религиозного аскетизма и попытаемся рассмотреть его в качестве особенного вида подвига. Несмотря на то, что религиозный аскетизм чаще всего упоминают в контексте христианства, представление о нем возникло задолго до появления этой религии. Слово «аскезис» (от греч. ασκησις – «упражнение»), означало упражнение в чем-либо или практическое изучение чего-либо, и, в первую очередь, оно употреблялось для обозначения физических упражнений, закаливания, подчеркивая момент методичного повторения [10]. В религиозно-философских учениях древней Греции, таких как орфизм и пифагореизм, этот термин начали применять в переносном значении. Аскетизм здесь стал обозначать систему предписаний,

имеющих целью достижение духовно-нравственного совершенства посредством отказа от внешних чувственных удовольствий и полной сосредоточенности на жизни духа [2]. В сходном значении он продолжал свое существование в античной и позднеантичной литературе, где данное слово приобрело три основных значения: 1) смысл «физический» (то есть упражнения тела); 2) смысл нравственный (упражнения ума и воли); 3) смысл религиозный [8, с. 9]. Таким образом, в рамках классического подхода термин «аскезис» имел как более широкий, так и более узкий смыслы, и обнимал как чувственную, так и духовную сферу, но, во всяком случае, предполагал наличие напряжения, усилия и труда для осуществления какой-либо цели [4, с. 5].

Особо отметим, что в наше время понятие аскетизма может быть релевантно применено лишь по отношению к аскетизму религиозному. Как отмечалось выше, аскетизм предполагает не только отказ от внешних чувственных удовольствий, но и полную сосредоточенность на жизни духа с применением некоего «лонгированного усилия» или систематически повторяющейся практики. Конечно, определенное ограничение чувственных удовольствий мы можем наблюдать, например, в спорте больших достижений или в жизни протестантов, работающих ради чистого роста капитала, о чем в свое время писал М. Вебер [5]. Однако, подобное ограничение есть не более чем необходимая форма дисциплины в рамках движения к непростой, но вполне мирской и материальной цели.

У индийских йогов, следующих по собственному пути духовного аскетизма, такая форма отказа происходит на первом этапе духовного пути, именуемом «яма». Здесь ученик оставляет все привычки и качества, «что препятствует йоге», тем самым демонстрируя свою готовность следовать по избранному пути, который продолжается следующей ступенью – «нияма», где ученик начинает приобретать качества, «способствующие йоге» [12]. Таким образом, отказ от мирских соблазнов и привычек в религиозной аскезе является необходимым, но не достаточным условием аскетической практики; отказ сам по себе не раскрывает сути того, чем заняты аскеты.

Если попытаться определить аскезу, безотносительно к ее религиозной форме, то речь пойдет об образе жизни, который предполагает наличие в себе следующих существенных и необходимых черт: намеренность, постоянная самодисциплина, подавление чувственных влечений, отказ от излишеств, воздержанность во всем, четкая осознанность собственных мотивов аскета, постоянная целенаправленная мистическая практика, что, в свою очередь, предполагает очень стабильную и сильную форму личности.

Можно сказать, что аскетизм представляет собой действие по воплощению в жизнь некоторой идеальной формы суверенного личного существования, сознательно избранной человеком (или группой людей) для достижения «высшего духовного состояния». В свое время Н. Бердяев писал о том, что сущностью аскезы является выявление и охранение форм личности при активном сопротивлении ее власти мира. Но где мы сейчас найдем такую «чистую аскетику» без истинной религиозной мотивации? Поэтому тот же Н. Бердяев подчеркивал, что аскетика есть техника религиозного опыта, его формальная методология [3, с. 107–109].

Есть немало религиозных и духовных практик, в которых мы можем видеть отдельные элементы религиозного аскетизма, или даже ряд подобных элементов. Например, если рассматривать индийскую йогу, практику тантрического буддизма, или исламского суфизма. Однако в качестве примера религиозной аскезы в данной статье будет выбран православный аскетический подвиг, который, наиболее полно воплощает в себе как понятие религиозного аскетизма, так и представление о «типичном религиозном аскетизме». В данном случае мы берем православный религиозный аскетизм как духовный проект, имеющий в себе теорию, идеальную цель и практические методы ее достижения. Здесь и далее, понятия православный аскетизм и религиозный аскетизм будут пониматься как синонимы, если, конечно, не возникнет необходимости в их различении.

С.С. Хоружий четко выделяет специфические черты православного аскетизма, которые отличают его от аналогичных форм

религиозной практики в других религиях (прежде всего в католичестве). Сутью религиозного аскетического подвига является обожение, то есть становление человека богом по благодати, что представляет собой самую радикальную из всех возможных форм реализации религиозного идеала. А центральной духовной практикой православного религиозного аскетизма является «умная молитва» как средство синергийного объединения аскета-подвижника с богом, что, согласно установкам православных отцов, должно способствовать преобразению человеческой природы и актуальному соединению ее с Христом.

Таким образом, православное аскетическое подвижничество представляет собой самую полную и одну из самых радикальных форм религиозного аскетического подвижничества, которую отличают следующие специфические черты: духовный демократизм (аскетический подвиг был открыт для мирян и не считался прерогативой священства); радикализм и абсолютность поставленной цели (в качестве цели подвижника выступает его реальное обожение как преобразование человеческой природы в божественную); необыкновенная простота и эффективность мистических практик (это особенно касается практики умной молитвы, сочетающей в себе не только технику концентрации ума, но и практику тапаса, известную в индийской йоге) [7, с. 32–33].

В то же самое время католическое монашество и католическая молитва не знают подобной мистики обожения. Для них благодать тварна, а подвиг является «лишь подражанием Христу», то есть только нравственному уподоблению ему, без качественного преобразования своей исходной человеческой природы [9, с. 236–239].

Поясним некоторые моменты, связанные со спецификой православного аскетизма. Выше было сказано о радикализме и абсолютности поставленной цели, которая сводится к духовному преобразению всей человеческой природы. Речь тут идет о реальном претворении души и тела человека в новое, сверхъестественное состояние, что в терминах современной парадигмы описания мира относится к бытию в рамках так называемой «антропологической

границы», о чем писал С.С. Хоружий. К практикам антропологической границы он относил предельные формы человеческого опыта, ведущие к качественной трансформации человеческого существа, например, изменения перцептивных модальностей человека, которые могут интерпретироваться, как появление новой системы средств восприятия [11].

Можно без сомнения утверждать, что православный религиозный аскетизм находится в области антропологической границы, поскольку предполагает реальное приобщение человека к предельным формам опыта и обретение качественного нового уровня существования.

Далее, если обратиться к православным мистическим практикам то становится ясным, что все аскетические методы воздержания (от чревоугодия, похоти и так далее), в православной аскетике, как и в йоге, являются вспомогательными и «способствующими основной практике», которая именуется «умной молитвой» [7]. Она проста по форме, и призвана аккумулировать в душе аскета силу божественной благодати. Особо отметим, что данная техника предусматривает концентрацию внимания аскета на уме, объединенном с сердцем. В результате можно говорить о соединении в центральной практике православного аскетизма метода концентрации сознания с методом так называемой тапасы (от «тапас» – букв. «жар», «рвение», «психический огонь»).

Термин тапас употребляется в древнеиндийской ведической традиции и означает особую духовную силу и практику, что ведет к её обретению. Осуществляя тапас, адепт формирует ядро целеустремленности, избавляется от заблуждений и обретает сверхчеловеческие возможности (в индийской традиции это «сиддхи» или «сидди»). Тапас как практика означает преодоление трудностей ради осуществления духовных целей. Этим термином в Индии (в частности, в классической йоге) по сей день обозначают духовное усилие в целом. Тапас упоминается в «Ригведе». Там он выступает в качестве универсальной творческой силы, посредством которой возникает мир. В данном тексте также говорится, что посредством

тапаса аскет становится ясновидящим и даже воплощается среди богов [12, с. 107–110].

Действительно «умная молитва» православных аскетов, творимая посредством ума, опущенного в сердце, объединяет в себе мысленный и эмоционально-волевой психические процессы, что ведет к состоянию мощного экстатического слияния с объектом, на который направлена умная молитвенная практика. Это не просто практика концентрации ума на объекте, которую можно видеть в классической индийской йоге, а практика соединения концентрации ума с психическим усилием, где к сосредоточению мысли прибавляется и феномен намеренного «возжигания психического жара».

Теперь, основываясь на проведенном кратком анализе и полученном представлении, попробуем дать определение религиозного аскетизма как логического понятия. Религиозный аскетизм представляет собой проект реализации духовного идеала. Как способ воплощения идеи, религиозный аскетизм содержит в себе концептуально-теоретическую, методологическую, и духовно-практическую части, и предполагает реальное достижение высшей религиозной цели аскетом, практикующим в рамках проекта, свидетельством чего и становится достижение качественного иного духовного состояния существа адепта. В данном контексте слово «духовный» означает то, что религиозный аскетизм нельзя определять как чисто культурный феномен. Не все духовное можно отнести к культуре. Например, феномен шаманизма в классической его форме не может быть включен в жизнь людей, как часть человеческой культуры, поскольку главное в шаманизме это не одежда, бубен и танец, а диалог между шаманом с реально существующими духами. А духи шаманов – это не культурные артефакты и не объект веры. Шаману необходимо верить в то, с чем он постоянно сталкивается в непосредственном восприятии, также как нам не нужна вера, чтобы разговаривать с коллегами по работе. Чтобы стать шаманом, необходимо практически войти в контакт с духами, а не просто по-

верить в их существование [13]. При этом мир духов, также как и мир религиозного аскета, лежат в сфере уже упомянутой нами антропологической границы, хотя это разные формы проявления духовного опыта.

Напомним, что рассмотренный ранее героизм всегда остается в рамках нормативного жизненного горизонта. Герой это всегда один из нас, тот, на кого можно равняться, кому следует подражать. Даже умирая за родину, героический воин оказывается в сфере жизнеутверждающей драмы, ибо смерть героя дает возможность жить другим.

В то же время религиозный аскет выходит за границы нормы, и потому он – либо демон, либо святой (в зависимости от позиции оценивающего), но в любом случае он «ненормальный». Более того, сами его мотивы – оставить жизнь земную, будучи живым, и, через тернии аскезы устремиться к жизни небесной, могут вызвать замешательство или резкое отторжение у людей, живущих обычной земной жизнью. Герой вызывает у таких людей восхищение и преклонение, зато подвижник потрясает, изумляет и даже пугает своими действиями, лишая привычных для светской жизни культурно-мировоззренческих опор.

Завершая исследования понятий, выражающих разные виды подвига, мы приходим к выводу, что основное отличие героического подвижничества от религиозно-аскетического лежит в ценностно-мотивационной сфере, а именно, в той ее части, где решаются вопросы жизни и смерти, смысла жизни и возможного посмертного бытия. Это область, где пролегает уже упомянутая антропологическая граница.

Герой избирает свой жизненный путь в пределах социокультурной реальности, очерченной антропологической границей, в то время как аскет стремится выйти за ее пределы. Герой разделяет основные ценности обычных людей и не собирается разрывать свои связи с обществом. Даже если он ниспровергает существующие порядки, то делает это ради обновленной жизни в обществе. Герой любит жизнь, как отрезок существования между

рождением и смертью и именно здесь стремится проявить себя. Для него, как и для всякого нормального обывателя, человеческая жизнь есть подобие «культурно-антропологической ойкумены», за пределами которой остаются либо небытие («ничто»), либо пугающая неопределенность («нечто»). Понятно, что ценности людей и героев замкнуты внутри этой ойкумены, но только герои на практике способны сделать то, о чем лишь мечтают обыватели, потому жизнь героя становится образцом, эталоном, воплощением культурного идеала. Само существование героев дает надежду миллионам нормальных обывателей, заставляет их смиряться со своими неудачами и мотивирует к новым свершениям, поэтому образы героев закрепляются в культуре и воспроизводятся традицией.

Религиозные аскеты, напротив, совсем не ценят жизнь и потому они решительно разрывают связи с обществом. Их цели вынесены за границу человеческого мира в область бессмертного бытия и тут мы имеем дело с подвигом аскезы или с собственно религиозной аскезой, где слово подвиг можно опустить. Аскеты с радостью уходят за страшную для людей антропологическую границу, они легко оставляют за своей спиной мир, в котором родились, поскольку «земный мир людей» является для них настоящей антиценностью. Они убеждены, что обычная человеческая жизнь, которую так любят другие это – подделка и искажение истиной жизни, они готовы подвергнуть себя страданиям ради обретения истинной свободы, которая может быть только на духовном уровне бытия. Аскет не нуждается в зрителях или свидетелях своих подвигов, ему безразлично останется ли он в памяти людей, оценит ли его подвиг общество. Для него имеет смысл только личная реализация поставленной духовной цели, а для духа нет никаких границ, он «дышит, где хочет», он не ведает немощи и смерти, и потому аскету нет никакого смысла геройствовать.

Тем не менее, стоит подчеркнуть, что именно в аскетическом подвижничестве наиболее выпукло и ярко выразился антропоцентризм, наделивший человека потенциальной божественностью и

максимально приблизивший его к миру священного. Можно сказать, что святой не только сам достигает реализации христианского идеала, он всей своей жизнью показывает возможность этого другим людям [7, с. 58]. В свете этого мы можем рассматривать путь религиозного подвижничества как культурную форму, воплощающую в себе предельное стремление человека к духовному совершенству, без чего, по сути, невозможно развитие внутреннего мира и самосознания личности обычного человека живущего в миру.

Список литературы

1. Армсон Дж. О. (Urmson). Святые и герои // Аспекты: Сборник статей по философским проблемам истории и современности: Вып. VIII. 2013.
2. Аскетизм [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://relig.info/asketizm>
3. Бердяев Н.А. Смысл творчества. М.: Искусство, 1994.
4. Введение в православную аскетику / Автор составитель св. Сергей Дергалев. Белгород: Издание Православного молодежного миссионерского центра Православной гимназии г. Белгорода, 2005.
5. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: Изд-во «Центр гуманитарной инициативы», 2013.
6. Вильфредо Парето. Социалистические системы / Теоретическая социология: Антология в 2-х частях, Часть 1, М., «Университет», 2002 г. С. 269–272.
7. Неронова М. Православное аскетическое подвижничество в русской духовной культуре. Религиоведческий анализ. Германия, LAP LAMBERT Academic Publishing, 2013.
8. Смолич И.К. Русское монашество: 988–1917. М.: «Православная Энциклопедия», 1997.
9. Хомяков А.С. Сочинения в 2-х тт. М.: Медиум, 1994.
10. Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы // Страницы. № 21. 1997. С. 48–61.
11. Хоружий С.С. К антропологической модели третьего тысячелетия

[Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page51136777.htm>

12. Элиаде М. Йога бессмертие и свобода. Киев: София, 2000.
13. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000.
14. Фучик Ю. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://frazochka.ru/categories/662.html>

References

1. Armson Dzh. O. *Aspekty: Sbornik statey po filosofskim problemam istorii i sovremennosti* [Aspects: A collection of articles on the philosophical problems of history and modernity]: Issue VIII. 2013.
2. *Asketizm* [Austerity]. <http://relig.info/asketizm>
3. Berdyaev N.A. *Smysl tvorchestva* [The meaning of creativity]. М.: Iskusstvo, 1994.
4. Dergalev S. *Vvedenie v pravoslavnyuyu asketiku* [Introduction to the Orthodox asceticism]. Belgorod: Izdanie Pravoslavnogo molodezhnogo missionerskogo tsentra Pravoslavnoy gimnazii g. Belgoroda, 2005.
5. Veber M. *Protestantskaya etika i dukh kapitalizma* [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism]. М.: Izd-vo «Tsentr gumanitarnoy initsiativy», 2013.
6. Vil'fredo Pareto. *Teoreticheskaya sotsiologiya: Antologiya* [Theoretical Sociology: An Anthology in 2 parts], Part 1, М., «Universitet», 2002, pp. 269–272.
7. Neronova M. *Pravoslavnoe asketicheskoe podvizhnichestvo v russkoy dukhovnoy kul'ture. Religiovedcheskiy analiz* [Orthodox ascetic penance in Russian spiritual culture. Theological analysis]. Germaniya, LAP LAMBERT Academic Publishing, 2013.
8. Smolich I.K. *Russkoe monashestvo: 988–1917* [Russian monasticism: 988–1917]. М.: «Pravoslavnaya Entsiklopediya», 1997.
9. Khomyakov A.S. *Sochineniya* [Works]. М.: Medium, 1994.
10. Khoruzhiy S.S. *Stranitsy*. № 21. 1997. S. 48–61.
11. Khoruzhiy S.S. *K antropologicheskoy modeli tret'ego tysyacheletiya*

- [By the anthropological model of the third millennium]. <http://iph.ras.ru/page51136777.htm>
12. Eliade M. *Yoga bessmertie i svoboda* [Yoga Immortality and Freedom]. Kiev: Sofiya, 2000.
13. Eliade M. *Shamanizm: Arkhaischeskie tekhniki ekstaza* [Shamanism: Archaic techniques of ecstasy]. Kiev: Sofiya, 2000.
14. Fuchik Yu. <http://frazochka.ru/categories/662.html>

ДАННЫЕ ОБ АВТОРАХ

Неронова Марина Юрьевна, доцент кафедры гуманитарных наук, кандидат философских наук
Санкт-Петербургская государственная химико-фармацевтическая академия
ул. Профессора Попова, 14А, 197376, Российская Федерация
marina.neronova@pharminnotech.com

Неронов Александр Владимирович, доцент кафедры гуманитарных наук, кандидат культурологии
Санкт-Петербургская государственная химико-фармацевтическая академия
ул. Профессора Попова, 14А, 197376, Российская Федерация
neronov58@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHORS

Neronova Marina Yurevna, Associate Professor in Humanities, Ph.D. in Philosophy
Saint-Petersburg Chemical-Pharmaceutical Academy
14, Professor Popov Str., Saint Petersburg, 197022, Russian Federation
marina.neronova@pharminnotech.com

Neronov Aleksandr Vladimirovich, Associate Professor in Humanities, Ph.D. in Cultural Science
Saint-Petersburg Chemical-Pharmaceutical Academy
14, Professor Popov Str., Saint Petersburg, 197022, Russian Federation
neronov58@mail.ru