

# Анализ дескриптивной функции религии и мифа

А. П. Чернеевский

*Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина,  
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

**Введение.** Одна из важнейших функций текстового выражения состояний человека в актах духовной культуры – формализация, дескрипция получаемого опыта. Изучение религиозного опыта соотносит этот опыт с определенной традицией конфессионального истолкования, что неизбежно ограничивает описание всей гаммы духовных переживаний и потребностей. В статье предлагается описание религиозного опыта вне религиозного контекста; для этого проводится его соотнесение с более глубоким уровнем духовного опыта, относящимся к мифологическому сознанию.

**Содержание.** Автор полагает, что строгое научное описание религиозного опыта невозможно – научный эксперимент и психический опыт различны по природе и не сводимы один к другому. Однако возможен герменевтический способ истолкования опыта взаимодействия человека с культурой и языкового оформления этого опыта.

Термин «религиозный» применительно к опыту требует расширения и уточнения, проблема в том, что религиозным называется то, что вербализуется внутри религиозной традиции. Вопрос в том, каковы характеристики опыта вне религиозного контекста. Предлагается дифференцировать два идеальных типа дескрипции опыта – религиозный тип и мифологический тип. Религия – это отношение человека к сверхъестественному; миф диалектичен и содержит в себе нечто принципиально скрытое, но выражаемое в чем-то внешнем, очевидном. Классические исследования мифологического уровня сознания рассматривают миф как необходимый элемент культуры, не только самостоятельный, но и присутствующий другим формам описания мира (религия, искусство). Миф – это базовый рассказ, структура сознания, формирующая понятийный аппарат, выходящий за пределы собственно мифологического повествования. Например, сакральные тексты новых религиозных движений могут содержать в себе элементы мифа, претендующие на построение нового мировоззрения на уровне языковой структуры.

**Выводы.** При анализе религиозных текстов необходимо разделять уровень мифа (базового рассказа о бытии) и уровень религии (апологетика исповедуемой истины). Характер сакрального в религиозном и в мифологическом измерениях может быть различным и зависит от того, к какой познавательной потребности человека обращается сакральный текст. Потребность в религиозном описании духовного опыта соответствует уровню суждений об истине, либо социально-психологической потребности. Потребность в мифологическом описании переживаемого опыта соотносится с более глубокой структурной потребностью в вербализации «ниного», «запредельного».

**Ключевые слова:** религия, миф, культура, языковая структура, религиоведение, дескрипция.

**Для цитирования:** Чернеевский А. П. Анализ дескриптивной функции религии и мифа // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 3. – С. 200–209. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_200. EDN: HHHNHBE

# Analysis of the Descriptive Function of Religion and Myth

Alexej P. Cherneevskij

*Pushkin Leningrad State University,  
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

**Introduction.** One of the most important functions of textual expression of human states in spiritual culture acts is the formalization, description of the experience gained. The study of religious experience correlates this experience with a certain tradition of confessional interpretation, which inevitably limits the description of the entire range of spiritual experiences and needs. The article offers a description of religious experience outside the religious context; for this purpose, it is correlated with a deeper level of spiritual experience related to mythological consciousness.

**Content.** The author believes that a strict scientific description of religious experience is impossible – scientific experiment and mental experience are different in nature and cannot be reduced to one another. However, a hermeneutical way of interpreting the experience of human interaction with culture and the linguistic design of this experience is possible. The term "religious" in relation to experience requires expansion and clarification, the problem is that what is verbalized within a religious tradition is called religious. The question is, what are the characteristics of a religious experience outside a religious context? It is proposed to differentiate two ideal types of experience description – the religious type and the mythological type. Religion is a person's attitude to the supernatural; myth is dialectical and contains something fundamentally hidden, but expressed in something external, obvious. Classical studies of the mythological level of consciousness consider myth as a necessary element of culture, not only independent, but also inherent in other forms of describing the world (religion, art). A myth is a basic narrative, a structure of consciousness that forms a conceptual apparatus that goes beyond the limits of the mythological narrative itself. For example, sacred texts of new religious movements may contain elements of myth that claim to build a new worldview at the level of linguistic structure.

**Conclusions.** When analyzing religious texts, it is necessary to separate the level of myth (the basic story of being) and the level of religion (the apologetics of professed truth). The nature of the sacred in religious and mythological dimensions can be different and depends on which cognitive need the sacred text addresses. The need for a religious description of spiritual experience corresponds to the level of judgments about the truth, or a socio-psychological need. The need for a mythological description of the experience experienced correlates with a deeper structural need for the verbalization of the "other", "beyond".

**Key words:** religion, myth, culture, linguistic structure, religious studies, description.

**For citation:** Cherneevskij, A. P. (2024) Analiz deskriptivnoj funktsii religii i mifa [Analysis of the Descriptive Function of Religion and Myth]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. Pp. 200–209. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_3\_200. EDN: HHNHBE

## Введение

Метод типологии – один из главных методов религиоведения. Типология проводится по критериям культурологическим, социологическим, также по критериям социально-психологическим, юридическим и др. [3]. Особое значение этот метод имеет в исследовании новых религиозных движений (НРД), поскольку они обладают большей социальной динамикой в сравнении с устоявшимися институционализированными религиозными объединениями.

Если обратиться к мировоззренческим основаниям, предлагаемым НРД, то указанные критерии типологии дают мало эвристической ценности, поскольку они обычно соотносят новые религии с исторически сложившимися, определяя их «место» в общем религиозном спектре, но не раскрывая собственного сакрального послания новой религии. Поэтому возникает исследовательская проблема экспликации сакрального содержания учений НРД и его дифференциации сообразно со спецификой описаний *иного* (предмета веры, переживаний, мистических состояний), который эти учения пытаются отразить.

Обычно в этом случае используется понятие «религиозный опыт», подразумевая под ним опыт людей, относящих себя к группам, которые можно называть религиозными с различной степенью условности. Однако идентификация такого опыта именно как религиозного приводит к ограничению исследовательского аппарата теми признаками, которыми принято характеризовать религиозность. При этом за пределами аналитики оказывается прежде всего мифологический слой сознания, который как бы не вписывается в характеристики религиозности.

В этой статье *религия* и *миф* будут рассматриваться, главным образом, как *опыт* и *соответствующее дескриптивное, образное описание*. Трактовка религии в первую очередь как *особенного опыта*, характерна для второй половины XX столетия, для неофрейдистских и гуманистических направлений в психоанализе и психологии [18, с. 78]. Эта трактовка показывает, что лексический анализ религиозных текстов недостаточен для понимания психологических состояний последователей религиозных учений. Открытым остается вопрос о критериях, позволяющих определить опыт именно как религиозный или нерелигиозный (независимо от того, как его называют сами носители этого опыта).

### Научный эксперимент и религиозный опыт

Первые попытки научного осмысления религиозного опыта относятся к эпохе позитивизма и соответствуют потребностям этой эпохи. «Многообразие религиозного опыта» У. Джеймса содержит большое количество примеров, что соответствует принципу накопительной индукции (сбор максимального количества материала) [19]. В. Вундт называет прагматику Джеймса лишь его «метафизикой религии» [5, с. 105]. В заключительной главе «Многообразия...» религиозный опыт вводится автором в дискурс философии, получает статус реальности (прагматической ценности), однако остается нерешенным вопрос о природе религиозного опыта, о его соотносительности с опытом вообще.

Э. Гуссерль в «Кризисе европейских наук» указывает на «ложный параллелизм “внутреннего” и “внешнего” опыта» [7, с. 291]. Противоречие в том, что в так называемом «внутреннем» опыте жизненный мир не фигурирует сразу как «психическое», он есть лишь данность первичного опыта; с другой стороны, опыт, который обеспечивает данность этого жизненного мира, опыт телесных вещей в первоначальном модусе восприятия, называется не «психологическим» опытом, а именно «внешним». Из этого заключается, что все принадлежащее жизненному миру – это всегда «субъективный» опыт, а психология, как универсальная наука, может изучать лишь это. Коль скоро, психология изучает лишь субъективное, то мы не можем говорить о единстве метода естествознания и психологии: «душевное, рассмотренное сообразно его собственной сущности, не имеет никакой природы, никакого каузального по-себе-бытия в пространстве-времени, которое можно было бы идеализировать и математизировать, никаких законов, подобных законам природы» [7, с. 295]. Гуссерль оставляет проблему опыта на уровне формулировки – психическое измерение находится вне научной безличности и универсальности.

Х. Г. Гадамер формулирует проблему радикально: «Понятие опыта относится <...> к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем» [6, с. 409]. Для Гадамера решение проблемы остается внутри герменевтического метода, имеет значение лишь опыт собственной конечности человека, такой опыт Гадамер называет *подлинным* и этот подлинный опыт может открыть путь к религиозному познанию, которое есть

результат опыта страдания. Герменевтический опыт имеет дело с *преданием*, которое есть «язык, то есть оно [предание] само заговаривает с нами, подобно некоему “Ты”» [6, с. 420]. Для нас здесь важен элемент *интерактивности* герменевтического опыта. Опыт всегда – опыт чего-либо, взаимодействие с чем-то, то есть *опыт* взаимодействия с культурой (предание) и *опыт* оформления опыта в языке.

Итак, опыт сам по себе абсолютен (все есть опыт), диалектичен (опыт познающего или проживающего Я во взаимодействии в чем-либо). Описание опыта отправляет к дескриптивной традиции (научной, философской, теологической); разрыв между науками о природе и науками о духе в современности сохраняется и углубляется [13].

### **Опыт религиозный и мифологический**

Понятие «религиозный» применительно к опыту, с одной стороны, показывает философскую или научную рефлексию (это не изучение только опыта, скажем, христианской благодати или самадхи, но религиозного опыта вообще); с другой стороны, обозначение опыта как «религиозного» накладывает и на сам опыт, и на его исследование границы именно *религиозности* в её конкретных конфессиональных проявлениях. Например, критерием религиозного опыта может предлагаться «подлинность» в христианском понимании [4, с. 200].

Отличие мифа от религии можно сформулировать на основании фундаментального признака: в мифологическом сознании нет характерного для религии уровня «сверхъестественного» [16, с. 64]. Однако также очевидно наличие в религиозных текстах и традициях *мифологии*, как неотъемлемой части религиозной культуры. «Естественность» мифа означает привязанность мифологических описаний к предметности, к видимой, неабстрактной части мира, хотя за этими предметными (либо антропоморфными) описаниями может скрываться смысл, читаемый только через философскую рефлексию.

Выявление мифологического контента в религиозном учении показывает пути развития мифа в культуре [2, с. 117]. Под современной мифологией подразумевается «вкрапление мифа в немифологическую по своей природе культурную традицию в результате сознательного рефлексивного целеполагания» [14,

с. 430]. Мифология может быть частью религиозной культуры, либо культуры вообще. Термин «миф» используется для анализа сознания на до-рефлексивном уровне, и в этом отношении сам термин содержит в себе противоположность: нечто принципиально скрытое, выражаемое в чем-то внешнем, самоочевидном.

Э. Кассирер, формулируя принципы символических форм культуры, отказывался признавать «иллюзорность» мифа: в мифе «выражается некоторая изначальная тенденция духа, некий самостоятельный образ структурирующей работы сознания» [9, с. 20]. Миф для Кассирера есть некий базовый уровень восприятия и одновременно истолкования мира. В комментаторской литературе отмечается, что для Кассирера: «Сознание воспринимает мир в сплетении мифических сил и действий, и лишь с постепенным ростом оно образует себе новые формы восприятия» [15, с. 117].

А. Ф. Лосев также показывает мифологический уровень сознания как базовый, неотъемлемый от других форм культуры. В «Диалектике мифа» Лосев не приводит прямое логическое определение мифа, но дает косвенное – апофатическое определение, путем упорядоченного отрицания категорий, которые могут означать различные смыслы культуры: миф это не выдумка, не идея, не наука, не метафизика, не поэзия, не догмат и т. д. Религия является «фоном мифа, <...> религия привносит в миф только некое специфическое содержание, которое и делает его религиозным мифом, но самая структура мифа совершенно не зависит от того, будет ли она наполнена религиозным или иным содержанием» [12, с. 121]. Абсолютизируя диалектику мифа, Лосев подходит к тому, что позднее будет сформулировано как проблема философского структурализма: мы не можем рефлексивно изучать структуру сознания, поскольку то, что изучает, и есть структура. Основанием невербальной структуры сознания является миф в его диалектике.

Труд Е. А. Торчинова «Религии мира: опыт запредельного» уже своим названием расширяет понятие «религиозного» опыта, исследуется опыт *иного* – опыт мистический, опыт измененных состояний сознания, трансперсональный опыт. Торчинов разделяет первичную мифологию: «архаические мифы, возникшие в глубочайшей древности»; и вторичную мифологию: «мифологические сюжеты, возникшие в рамках

развитых религий» [17, с. 52]. Первичная мифология связана с религией косвенно, либо не связана вообще и относится к особому типу мышления – мифопоэтическому, она связана с трансперсональными переживаниями. Торчинов относит «первичную мифологию» к более глубокому не-дискурсивному слою сознания, то есть «первичную мифологию» точнее было бы назвать *мифом* (базовым рассказом) в отличие от собственно *мифологии* (свода более рефлексивных, оформленных в культурной традиции сюжетов). Автор «Религий мира...» пытается дать описание религиозного опыта, не используя методы традиционной психологии и философии, при этом термин *религиозный опыт* заменяется на опыт *трансперсональный, мистический*. Классификация Торчиновым этого опыта по характеру достигаемых переживаний [17, с. 375] заслуживает внимания, но вне интересов нашего исследования, поскольку исходит из критериев самих религиозных традиций. Нам же в данном случае достаточно выделить из «религиозного» опыта мифологический уровень базового рассказа о бытии.

Отличие мифа и религии можно проследить по уровню логического оформления мысли. Логическое *понятие* не может быть истинным, характеристика истинности относится к логическому *суждению*. Миф ближе к понятию, чем к суждению, миф и есть выражение понятия в отношении той реальности, которая невыразима в суждении и даже в понятии, понятие только оформляется. Познавательная функция мифа – это оформление опыта в языке образов. Рефлексия по поводу логического понятия создает более осознаваемый слой сознания, но если понятие не рефлексивируется, то оно и будет мифом, причем речь идет не о религиозном мифе, не о «мифологии второго порядка» [17].

Диалектичность мифа проявляется в двойственной функции: с одной стороны, это повествование о бытии (поэтическое размывание, разрыхление языковой структуры, введение потребителя мифа в мир образов), с другой стороны, происходит оформление понятийной структуры языка. «Миф – это двойная система; в нем обнаруживается своего рода вездесущность: пункт прибытия смысла образует отправную точку мифа» [1, с. 88]. При этом миф является понятийной структурой, хотя и не осознаваемой. Например: «Именем Ареса поэт [Гомер] нередко называет военный бой, Гефест выступает как синоним

огня. Иначе говоря, у Гомера намечается тенденция к демифологизации явлений окружающего мира» [10, с. 117].

Подобные способы формирования своего мировоззрения на уровне языковой структуры можно найти и в современном религиозных новообразованиях, например, в учении Саентологии [8, с. 98] или в учении «Живой этики», предложенном Рерихами. Их тексты претендуют на новизну базового мифологического рассказа. Эти тексты не имеют структуры и даже понятийной системы, соотносимой с какой-либо традиционной культурой, но вводят в оборот принципиально новые понятия, которые, по замыслу создателей текста, должны описать новый опыт (например, для «Живой этики» это Беспредельность, Иерархия, чувствознание и др.).

### Выводы

Одной из задач современного религиоведения представляется выделение в отдельную сферу сакральных текстов и их последователей, которые ставят целью построение принципиально новых понятийных систем на уровне мифа, базового рассказа – полагаем, что в первую очередь это относится к новым мировоззренческим движениям. Отличными от этой сферы могут быть именно *религиозные* тексты и исповедующие их сообщества, которые ориентируются на новое толкование (оценку истинности) исторически сложившихся религий или культур. Данное деление является **идеально-типологическим**: в своем содержании каждый текст, относящийся к духовной культуре, может иметь и мифологические и религиозные элементы.

### Список литературы

1. Барт Р. Миф сегодня // Избранные работы: Семиотика. Поэтика / пер. с фр. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1994. – 616 с.
2. Бесков А. А. Мифология мифологии // Общество. Среда. Развитие. – 2015. – № 1(34). – С. 116–119.
3. Васильева Е. Н. Типологии религиозных объединений: методология и современные направления развития // Вестник Волгоградского государственного университета. – 2015. – № 2 (28). – С. 54–61.
4. Ватман С. В. Религиозный опыт как предмет философского осмысления // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. – 2008. – Т. 180. – С. 197–207.
5. Вундт В. Проблемы психологии народов / пер. Н. Самсонова. – М.: Космос, 1912. – 132 с.
6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики / пер. с нем. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.



7. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 398 с.
8. Ионе В. И. Человек в религиозных практиках церкви саентологии // Вестник Полотского государственного университета. – 2008. – № 7. – С. 95–103.
9. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление / пер. с нем. С. А. Ромашко – М.: Университетская книга, 2002. – 279 с.
10. Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Алетейя, 2003. – 360 с.
11. Лазарев М. А. Мифологическая картина мира // Гуманитарное пространство. – 2017. – № 2. – С. 269–282.
12. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – 558 с.
13. Муравьев А. Н. Философия и опыт // Известия российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2004. – Т. 4. – № 7. – С. 48–58.
14. Новейший философский словарь / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – Минск: В. М. Скаун, 1999. – 877 с.
15. Свасьян К. А. Философия символических форм Э. Кассирера: Критический анализ. – М.: Альма Матер, 2010. – 243 с.
16. Смирнов М. Ю. О религиозедении, религии и религиозности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2008. – Т. 9. – № 2. – С. 62–73.
17. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384 с.
18. Фолиева Т. А., Малевич Т. В. Психология религии в XX веке: основные вехи развития // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2016. – Т. 34. – № 4. – С. 68–91.
19. James W. The varieties of religious experience. – Harvard University Press. 1985. – 669 p.

#### References

1. Bart, R. (1994) Mif segodnya [Myth today]. *Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika* [Selected works: Semiotics. Poetics]. Moskva: Progress. (In Russian).
2. Beskov, A. A. (2015) Mifologiya mifologii [Mythology of mythology]. *Obshchestvo. Sreda. Razvitie* [Society, Environment, Development]. No. 1 (34). Pp. 116–119. (In Russian).
3. Vasil'eva, E. N. (2015) Tipologii religioznykh ob'edinenij: metodologiya i sovremennye napravleniya razvitiya [Typologies of religious associations: methodology and modern directions of development]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Volgograd State University]. No. 2 (28). Pp. 54–61. (In Russian).
4. Vatman, S. V. (2008) Religioznyj opyt kak predmet filosofskogo osmysleniya [Religious experience as a subject of philosophical understanding]. *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kultury* [Works of the St. Petersburg State Institute of Culture]. Vol. 180. Pp. 197–207. (In Russian).
5. Vundt, V. (1912) *Problemy psikhologii narodov* [Problems of the psychology of peoples]. Moskva: Kosmos. (In Russian).
6. Gadamer, H.-G. (1988) *Istina i metod: Osnovy filosofskoj germenевtiki* [Truth and method. Fundamentals of philosophical hermeneutics]. Moskva: Progress. (In Russian).
7. Gusserl, E. (2004) *Krizis evropejskikh nauk i transtsendentalnaya fenomenologiya: Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: Introduction to phenomenological philosophy]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (In Russian).
8. Ione, V. I. (2008) Chelovek v religioznykh praktikakh tserkvi saentologii [Man in the Church of Scientology religious practices]. *Vestnik Polotskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Polotsk State University]. No. 7. Pp. 95–103. (In Russian).
9. Kassirer, E. (2002) *Filosofiya simvolicheskikh form*. T. 2: Mifologicheskoe myshlenie [Philosophy of symbolic forms. Vol. 2: Mythological thinking]. Moskva: Universitetskaya kniga [University book]. (In Russian).
10. Kessidi, F. (2003) *Ot mifa k logosu: Stanovlenie grecheskoj filosofii* [From myth to logos: The formation of Greek philosophy]. 2<sup>nd</sup> ed. Sankt-Peterburg: Aletejya. (In Russian).

11. Lazarev, M. A. (2017) Mifologicheskaya kartina mira [Mythological picture of the world]. *Gumanitarnoe prostranstvo* [Humanitarian space]. No. 2. Pp. 269–282. (In Russian).
12. Losev, A. F. (2001) *Dialektika mifa* [Dialectics of myth]. Moskva: Myst'. (In Russian).
13. Murav'yev A. N. (2004) *Filosofiya i opyt* [Philosophy and experience]. *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gertsena* [News of the Russian State Pedagogical University named after. A. I. Herzen]. Vol. 4. No. 7. Pp. 48–58. (In Russian).
14. Gritsanov, A. A. (1999) (ed.) *Novejsnij filosofskij slovar'* [The newest philosophical dictionary]. Minsk: V. M. Skakun. (In Russian).
15. Svas'yan, K. A. (2010) *Filosofiya simvolicheskikh form E. Kasserera: Kriticheskij analiz* [Philosophy of symbolic forms by E. Cassirer: Critical analysis]. Moskva: Alma Mater. (In Russian).
16. Smirnov, M. Yu. (1998) O religiovedenii, religii i religioznosti [On religious studies, religion and religiosity]. *Vestnik Russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]. Vol. 9. No. 2. Pp. 62–73. (In Russian).
17. Torchinov, E. A. (1998) *Religii mira: Opyt zapredel'nogo: Psikhotehnika i transpersonalnye sostoyaniya* [Religions of the world: Experience of the beyond: Psychotechnics and transpersonal states]. Sankt-Peterburg: Tsentr "Peterburgskoe Vostokovedenie" [Petersburg Oriental Studies Center]. (In Russian).
18. Folieva, T. A., Malevich, T. V. (2016) *Psikhologiya religii v XX veke: osnovnye vekhi razvitiya* [Psychology of religion in the twentieth century: main milestones of development]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. Vol. 34. No. 4. Pp. 68–91. (In Russian).
19. James, W. (1985) *The varieties of religious experience*. Harvard University Press.

#### Об авторе

**Чернеевский Алексей Петрович**, кандидат философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-1749-3003, e-mail: cherneevski@yandex.ru

#### About the author

**Aleksey P. Cherneevskij**, Cand. Sci (Philos.), Associate Professor, Pushkin Leningrad State University, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-1749-3003, e-mail: cherneevski@yandex.ru

Поступила в редакцию: 01.04.2024  
Принята к публикации: 27.06.2024  
Опубликована: 17.09.2024

Received: 01 April 2024  
Accepted: 27 June 2024  
Published: 17 September 2024