

Мельник Сергей Владиславович

### **ЛИЧНОСТНАЯ МОДЕЛЬ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА: ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ**

Основной целью межрелигиозного диалога является гармонизация отношений между последователями разных религиозных традиций. В статье разрабатывается предложенная современным философом С. С. Хоружим модель межрелигиозного диалога, которую автор предлагает назвать "личностной". Личностная модель основана не на совпадении и сходстве тех или иных элементов религиозных доктрин (в догматике, этике, мистике), а на попытке "понять" Другого, рассматривая его религию как особый способ жизни и устремления к Богу – "духовную практику".

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/3/2012/12-3/30.html](http://www.gramota.net/materials/3/2012/12-3/30.html)

Источник

### **Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики**

Тамбов: Грамота, 2012. № 12 (26): в 3-х ч. Ч. III. С. 124-128. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/3.html](http://www.gramota.net/editions/3.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/3/2012/12-3/](http://www.gramota.net/materials/3/2012/12-3/)

### **© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [voprosy\\_hist@gramota.net](mailto:voprosy_hist@gramota.net)

16. **Об административно-территориальном устройстве Республики Хакасия** [Электронный ресурс]: Закон Республики Хакасия от 05 мая 2004 г. № 20. URL: <http://www.hacklaws.ru/index.php?ds=1448592> (дата обращения: 02.02.2012).
17. **Об административно-территориальном устройстве Сахалинской области**: Закон Сахалинской области от 23 марта 2011 г. № 25-30 // Губернские ведомости. 2011. 29 марта.
18. **Об административно-территориальном устройстве Томской области** [Электронный ресурс]: Закон Томской области от 22 декабря 2009 г. № 271-ОЗ. URL: <http://duma.tomsk.ru/page/11194/> (дата обращения: 04.01.2012).
19. **Об административно-территориальном устройстве Чувашской Республики** [Электронный ресурс]: Закон Чувашской Республики от 19 декабря 1997 г. № 28. URL: <http://www.chulaws.ru/index.php?ds=921627> (дата обращения: 07.01.2012).
20. **Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации**: Федеральный закон от 6 октября 2003 г. № 131-ФЗ (ред. от 10.07.2012) // Собрание законодательства Российской Федерации (СЗРФ). 2003. № 40. Ст. 3822.
21. **Пешин Н. Л.** Государственная власть и местное самоуправление в России: проблемы развития конституционно-правовой модели [Электронный ресурс]. Доступ из справ.-правовой системы «КонсультантПлюс».
22. **Саломаткин А. С.** Административно-территориальное устройство Российской Федерации: вопросы теории и практики. М.: Манускрипт, 1995. 374 с.
23. **Теория государства и права**: курс лекций / под ред. Н. И. Матузова и А. В. Малько. М.: Юристъ, 1997. 672 с.

**LEGAL NATURE OF ADMINISTRATIVE-TERRITORIAL SYSTEM  
OF CONSTITUENT TERRITORIES OF THE RUSSIAN FEDERATION:  
ISSUES OF THEORY AND PRACTICE OF NORMATIVE REGULATION**

**Nikolai Vasil'evich Marushkin**

*Department of Constitutional and Municipal Law  
Nizhnii Novgorod Institute of Management of Russian Academy  
of National Economy and State Service under the Russian Federation President  
mr.mnv@yandex.ru*

The author considers the issue of the determination of the legal nature key aspects of the administrative-territorial system of the constituent entities of the Russian Federation, and basing on the analysis of scientific publications, as well as constitutional regulations and regional legislation norms, substantiates the need to amend the existing Constitution of the Russian Federation regarding the resolution of the issues of administrative-territorial system regulation.

*Key words and phrases:* legal nature; local self-administration; administrative-territorial system; state power.

УДК 261.8

**Философские науки**

*Основной целью межрелигиозного диалога является гармонизация отношений между последователями разных религиозных традиций. В статье разрабатывается предложенная современным философом С. С. Хоружим модель межрелигиозного диалога, которую автор предлагает назвать «личностной». Личностная модель основана не на совпадении и сходстве тех или иных элементов религиозных доктрин (в догматике, этике, мистике), а на попытке «понять» Другого, рассматривая его религию как особый способ жизни и устремления к Богу – «духовную практику».*

*Ключевые слова и фразы:* межрелигиозный диалог; межкультурная коммуникация; гармонизация; Россия; С. С. Хоружий.

**Сергей Владиславович Мельник**

*Отдел научно-библиографической информации*

*Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук (ИНИОН РАН)  
sermel05@mail.ru*

**ЛИЧНОСТНАЯ МОДЕЛЬ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА: ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ**<sup>©</sup>

Выдвигаемый многими выдающимися мыслителями XIX–XX веков (Конт, Маркс, Фрейд, Ницше и другие) тезис о секуляризации, согласно которому ожидалось, что религия будет приходить в упадок в ходе возрастающей модернизации обществ, оказался ложным. По известному выражению американского социолога религии Питера Бергера, мир остается «таким же яростно религиозным, как был всегда» [8, р. 2]. Вместе с тем в условиях современной глобальной цивилизации с такими ее характеристиками, как интенсификация миграционных потоков, единое информационное пространство, создаваемое массмедиа и Интернет, высокая степень взаимозависимости и взаимосвязи, построение конструктивных отношений между религиями оказывается

особенно важной и злободневной задачей. Данная статья посвящена рассмотрению этой широкой проблематики в контексте исследования так называемой «личностной модели» межрелигиозного диалога.

Главной задачей межрелигиозного диалога (если не говорить о характерной для традиционного этапа стратегии «поиска истины») является гармонизация отношений между последователями разных религий. Однако форма и способы реализации искомой модели толерантных и гармоничных отношений могут пониматься весьма различно [9, р. 81-82].

В современной России на официальном уровне почти всеобщее распространение имеет тип диалога, направленный на решение актуальных рабочих аспектов межрелигиозных отношений в рамках правового поля светского государства и не затрагивающий при этом доктринальную сторону религий. Участники отдают себе отчет, что религиозное сознание по самой своей природе стремится к монополии на истину, настаивает на «исключительности» своего основателя и священных текстов, считает тех, кто исповедуют иную веру, так или иначе заблуждающимися, поэтому стороны стремятся вообще не затрагивать догматическую тематику.

Вместе с тем участники признают, что они как люди верующие могут высказывать свою общую, консолидированную позицию и оказывать влияние на решение актуальных социальных проблем. Так, Межрелигиозный совет России делал заявления по поводу ограничения игорного бизнеса, беспризорности, наркомании и другие [1]. Такой тип диалога, где основной задачей межрелигиозных встреч видится сотрудничество ради всеобщего блага, – решение экологических проблем, утверждение социальной справедливости моральных ценностей, мира и свободы, – называется «секулярным».

«Секулярная» модель, безусловно, является полезной и может вести к лучшему взаимопониманию участников. Однако имеется также насущная потребность в развитии диалога на «теологическом» уровне, когда принципы, на которых основано взаимное уважение и согласие, будут аргументированы в догматическом, богословском дискурсе и, таким образом, окажутся убедительными для религиозного сознания.

Практически все начинания в этой области следовали, в существенном, одной и той же стратегии – стремлению выявить сходства религиозных учений (в догматике, этике или мистике) с целью выявления того, что можно назвать «общим знаменателем», то есть совокупностью, суммой положений, разделяемых всеми сторонами. Акцент может делаться на том, что, например, последователи монотеистических религий поклоняются одному и тому же Богу, верят в сотворение мира, Откровение, спасение души. Автор в предыдущих работах разбирает различные стратегии диалога и производил их критический анализ [2]. Так, в частности, поиск общих положений в догматике не может быть признан эффективной моделью межрелигиозного диалога: достаточно вспомнить историю раскола в Русской Православной Церкви со старообрядцами, или же продолжающиеся и поныне столкновения между суннитами и шиитами. Эти примеры показывают, что даже несущественные догматические различия в рамках одной и той же религиозной традиции и одного этноса могут привести к ожесточенному противостоянию.

Рассмотрим предложенную современным философом С. С. Хоружим [7] альтернативную модель межрелигиозного диалога, основанную на концепции духовной практики, которую автор предлагает назвать «личностной».

Духовная практика в центре своем, очевидно, имеет человека, что позволяет говорить о ней как об антропологической практике. В этой антропологической практике человек осуществляет специфическое изменение, преобразование самого себя. Причем в связи с внутренним характером опыта аутотрансформации человек должен быть представлен здесь не субстанционально, а деятельностно и энергично (как совокупность устремлений, страстей, волнений, эмоций и прочих проявлений активности). Поэтому при описании духовной практики преобладающим является не эссенциальный (где речь идет о сущностях, идеях, началах и т.д.), а энергичный дискурс, что имеет значительные последствия в контексте формирования подхода к межрелигиозному диалогу.

Духовная практика носит холистический характер, то есть человек в ней рассматривается в целом как совокупность всех физических, психических, интеллектуальных движений и импульсов. Такая совокупность или же конфигурация энергий есть «энергичный образ» человека, его проекция в измерение бытия-действия. В духовной практике эти конфигурации классифицируются по различным признакам, выделяются разные их типы и специальными методами осуществляется преобразование «себя», собственного энергичного образа, подвизающегося к определенному типу, признаваемому целью и назначением, «телосом» духовной практики. Этот искомый тип человека часто называют «высшим духовным состоянием», хотя имеется в виду не статичное состояние, но определенная система энергий, т.е. скорей некий образ и режим активности. Итак, духовная практика – направленный холистический процесс преобразования человеком собственной энергичной проекции к некоторому телосу, или же «высшему духовному состоянию».

Это «высшее духовное состояние» традиционно квалифицируется как мистический опыт, который в рамках энергичного подхода С. С. Хоружий определяет как «изменение конститутивных признаков (фундаментальных предикатов) наличного способа бытия человека», «событие трансцендирования», «онтологическую трансформацию». В этом контексте мы можем охарактеризовать духовную практику как практику мистико-аскетическую. Хотя грань между мистикой, под которой можно понимать чувство непосредственно воспринимаемой связи с Богом, прямым внутренним сознанием Божественного присутствия, и аскетикой достаточно условна (зависит от точных определений, каковые отсутствуют), можно все же сказать, что мистический опыт завершает аскетический, сообщая ему статус бытийного опыта. Тогда как аскетический опыт, область которого в данном случае более обширна, служит руслом, вводящим в сферу мистического опыта, дающего средства его достижения и его поверки [4, с. 8-9].

Сам духовный процесс, восходящий к трансформации человеческой природы, структурирован в строго определенном порядке, причем каждой ступени этого пути присущ свой определенный тип устройства множества всех человеческих энергий – «энергийного образа» человека, что включает свой режим, свои процессы деятельности сознания. Не входя в подробную детализацию и конкретизацию, можно сказать, что процесс восхождения к цели включает в себя три крупных этапа.

Путь открывают «духовные врата», обращение – резкий рубеж, вхождение в духовный процесс, полагающий начало реализации онтологической альтернативы. Содержание начальной части этого этапа в той или иной форме носит характер приуготовляющего очищения, включающего элементы телесного воздержания, душевного отрешения и духовной решимости. Далее следует ядро духовного процесса, его центральная часть, охватывающая целый ряд ступеней. Здесь складывается и разворачивается динамика духовной практики, которую в общем можно охарактеризовать как специфическую методику одновременной, параллельной концентрации внимания и фокусирования энергии. Последним, третьим этапом духовной практики, который также включает в себя разные ступени, является то, что мы чуть выше обозначили как телос – цель и смысл всего пути, реализация бытийного назначения человека.

Принципиально важным моментом является то, что сама по себе «практика» неспособна обеспечить достижение телоса, поскольку искомая полнота обретается лишь действием некоторых факторов, не управляемых человеком. В духовном процессе присутствуют два различных вида энергий – человеческие энергии, подчиняющиеся воле и сознанию, и энергии «спонтанные», которые адепт опознает как не зависящие от него и не принадлежащие ему, как энергии Внеположенного Истока, энергии «Иного». Последние в православной традиции называются «благодатью», или «нетварными Божественными энергиями». Задачей человека является синергия – свободно устремленное согласие, сообразование своих духовных, душевных и телесных энергий с энергиями Внеположенного истока, «благодатью», роль которой, по мере восхождения, должна возрастать и делаться все более явной. При невыполнении условия наличия «спонтанной» компоненты процесса – энергий Внеположенного истока – духовная практика теряет онтологическое содержание и принимает редуцированную форму психотехники [6, с. 382-384].

Духовная практика осуществляется индивидуальным человеком, духовный процесс – его сугубо личное задание, которое может и должен исполнить лишь исключительно он сам, предельно концентрируясь на себе, на своём внутреннем мире. Вместе с тем в понятие духовной практики необходимо входит и коллективный аспект, поскольку знание «путевой инструкции» подвизающемуся доставляет определенное сообщество, которое обозначается термином духовная традиция. Таким образом, духовная практика и духовная традиция предстают как нераздельное двуединство индивидуально-личного метаантропологического процесса и своего рода самодостаточного Универсума Общения – межличностной, коллективной, или соборной, среды, необходимой для его осуществления или, точнее, для создания и поддержания его основоустройства.

Религия, или религиозная традиция, в данном анализе понимается как более широкий феномен, в котором можно выделить три аспекта: духовная традиция, институциональный аспект (собственный специфический институт духовной иерархии, а также институты самого разного рода – в сфере образования, правовой сфере и проч.) и интеллектуальный аспект, объемлющий учение данной религии (доктринальное, вероучительное содержание) [5].

В контексте изложенной парадигмы духовной практики и духовной традиции происхождение затруднений и скептических замечаний по отношению к стратегиям межрелигиозного диалога на «теологическом» уровне становится более понятным. Попытка выявить общие положения, чуть ли не общие места, не может стать эффективной стратегией диалога, поскольку сущностью, ядром религии является духовная практика – особая энергийная трансформация, а не сумма положений, идеология, мировоззрение. Духовная практика представляет собой холистический процесс, и выделять лишь «интеллектуально-спекулятивный» (доктринальный и вероучительный) уровень, подчиняя ему все остальные, неправомерно. Еще более неестественно вычленение из единой цельной духовной традиции некой «этики», элемента, который может пониматься весьма различно и иметь даже внерелигиозный контекст.

Изучение и сравнение мистической компоненты религии, являющейся ее сердцевинной и аутентичным ядром, центром глобальной антропологической ориентации, действительно очень важно. Ведь пренебрежение ею равносильно тому, что в поле анализа вовлекаются лишь внешние черты и низшие стадии, тогда как высшие ступени, а равно и единая специфическая динамика практически не учитываются [4, с. 11]. Вместе с тем концентрироваться лишь на мистической составляющей неверно, напротив, основное внимание должно быть уделено более обширной и распространенной области «религиозного опыта», описывающего структуру, динамику и процессуальность духовной практики как способа достижения мистического опыта.

Итак, религию нельзя свести к учению, этике или мистическому опыту, вследствие чего в стратегиях межрелигиозного диалога, которые можно обозначить как тип «формализованного» диалога, заключена серьезная опасность обеднения, редукации самой стихии религиозной жизни. Участники межрелигиозного диалога представлены в нем своими позициями, позиции же характеризуются определенным набором, списком утверждаемых положений, так что сам диалог, по сути, сводится к сопоставлению этих списков. К недостаткам такого подхода относится то, что стороны обсуждения своих индивидуальных отличий, выступая как усредненные, формализованные субъекты, «избегая вхождения в глубину духовного опыта, его специфику и конкретность, – как разделяющие участников – этот тип диалога рискует остаться совершенно поверхностным, впасть в тривиальность и даже пошлость» [3].

Личностная природа духовной традиции создает предпосылки для особого типа диалога религий – диалога не формализованного, а личностного. Если в имперсональном формализуемом контакте любое различие равносильно разделению, то для личного общения это совсем не так. Различия, безусловно, могут вызывать отталкивание, вражду, но в личном контакте они же способны вызывать интерес, расположение и даже активное притяжение, в любом случае личное общение и сближение заведомо не основаны на совпадении, одинаковости. Более того, идентичность личности, которая является важнейшей чертой личного бытия, конституируют именно ее отличия от других. Уважение и интерес к другому возникает именно тогда, когда этот другой вполне доказал наличие собственных уникальных и неповторимых глубоких духовных основ и твердое стояние в них, обнаружил неподдельную ревность о своей вере.

Для формализованной модели межрелигиозного диалога основной задачей являлся поиск «общего знаменателя», то есть сравнение, для личностной же парадигмы ключевым, определяющим императивом будет задача «понять» другого. Важнейшей предпосылкой для такого диалога является, пользуясь термином М. М. Бахтина, установка «участности», которую можно упрощенно охарактеризовать как «взаимную открытость, встречно направленную разомкнутость диалогических партнеров, их готовность войти в перспективу опыта Другого и разделить этот опыт» [Там же]. Причем «разделить – означает принять, однако не во всей полноте, а в некой части или же частях, элементах, которые непредсказуемы заранее, но вкупе оказываются достаточны, чтобы породить определенный эффект – вызвать эмоцию понимания (скорее, чем само рациональное понимание!) и сопереживания» [Там же]. В диалоге такого типа некоторое сравнение опыта другого со своим собственным опытом также имеет место, однако оно происходит в рамках парадигмы личного общения с его специфическими свойствами. Такое сопоставление весьма отличается от сравнительного религиоведения, которое можно аллегорически представить как изучение мертвой материи под микроскопом. Следование участной и энергичной парадигмам в личностной стратегии межрелигиозного диалога влечет иную постановку задачи: не «изложить учение», а реконструировать духовную практику как способ жизни и стратегию деятельности, то есть показать человека в его живом действии, за пределами устремления к Богу.

Итак, проводимое различие между религиозной традицией и духовной традицией позволяет говорить о двух возможных моделях контактов и диалога на «теологическом» уровне – «формализованной» и «личностной». Личностная природа духовной традиции обуславливает возможность создания стратегии диалога, где гармонизация отношений не обязательно должна быть основана на совпадении и сходстве тех или иных элементов религиозных доктрин. Для реализации личностной модели диалога важны, во-первых, адекватное представление о Другом, то есть изложение духовной практики, и, во-вторых, установка участности (стремление понять Другого). Уже сам психологический акт понимания Другого означает гармонизацию отношений, но личностная модель эксплицирует еще одну задачу. В другой духовной традиции важно увидеть, так или иначе, реализуемую схожую направленность (которая может состоять в установке подчинения своей воли божественным заповедям и искоренении страстей, отказе от эгоизма, вплоть до полного предания себя Богу в любви и др.) и схожую структуру, этапность духовной аутотрансформации, что позволяет показать несостоятельность позиции крайнего партикуляризма и способствует взаимоуважению.

Одним из главных препятствий на пути к межрелигиозному диалогу на теологическом уровне является «ревниво-охранительная» реакция по отношению к нему у традиционного религиозного сознания. Проявление и роль этой вполне естественной и обоснованной реакции по отношению к диалогу в различных религиях и конфессиях существенно отличаются. В целом можно сказать, что, когда тип религиозности более рационален, роль этой установки меньше, и больше – когда он отмечен сильной эмоциональной и экзистенциальной окрашенностью. Не случайно значительная доля инициатив в сфере межрелигиозного диалога исходила от протестантизма, одного из наиболее рациональных типов религиозности, тогда как участие в этих инициативах, например, православия и ислама, отмечено постоянными сомнениями и импульсами отталкивания. Личностная модель межрелигиозного диалога, не требующая какого-либо «сближения позиций», компромисса в вопросах веры, дает возможность преодолеть это препятствие, и, таким образом, может сочетаться с эксклюзивной установкой, с «ревностью о вере», что особенно актуально для достижения межконфессионального согласия в России.

Проводимое различие между религиозной традицией и духовной традицией позволяет по иному интерпретировать такие негативные проявления религии, как «священные» войны, разнообразные противостояния и конфликты, применение насилия, обскурантизм и т.д., которые непосредственно заметны в широких цивилизационных процессах, но, на самом деле, мало затрагивают ее внутреннее ядро. Благодаря этому разделению может быть несколько облегчен груз накопленных обид и негативной исторической памяти, развенчаны многие укоренившиеся ложные стереотипы, что будет являться значительным шагом по направлению к искренней открытости и диалогу.

Взаимоуважение и установка на понимание другого, отвечающие личной модели общения, безусловно, имеют место как среди простых верующих, зачастую недостаточно эрудированных в познании даже своей собственной религии, так и на уровне духовных лидеров. Можно даже сказать, что успех диалога религий во многом определялся этими личностными измерениями общения. Однако эта личностная составляющая проявлялась спонтанно, не подвергаясь рефлексии, а в предлагаемом подходе она получает строгое концептуальное оформление. Духовная практика является языком, позволяющим наиболее полно и адекватно описать содержание и структуру религиозного опыта, а также дает участникам возможность сполна выразить свою религиозную идентичность. Поэтому диалог духовных традиций должен служить основой диалога соответствующих религий, именно в личностной парадигме возможна встреча с другим на духовной глубине.

*Список литературы*

1. **Заявление президиума Межрелигиозного совета России по вопросам защиты прав семьи и ребенка** [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1144016.html> (дата обращения: 01.10.2012).
2. **Мельник С. В.** Межрелигиозный диалог: проблемы семантики и критика основных стратегий // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 2. С. 129-134.
3. **Хоружий С. С.** Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания [Электронный ресурс]. URL: <http://do.gendocs.ru/docs/index-168201.html> (дата обращения: 01.10.2012).
4. **Хоружий С. С.** К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. 352 с.
5. **Хоружий С. С.** Лекции по введению в синергичную антропологию [Электронный ресурс]. URL: <http://do.gendocs.ru/docs/index-1636.html> (дата обращения: 01.10.2012).
6. **Хоружий С. С.** О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 477 с.
7. **Хоружий С. С.** Христианство в современном мире: в поисках новых перспектив диалога религий // Христианство и ислам в контексте современной культуры. СПб.: Санкт-Петербургское отделение Российского института культурологии; Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 2011. С. 18-27.
8. **Berger P. L.** Desecularization of the World: a Global Overview // *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, 1999. P. 1-18.
9. **Sharpe E. J.** The Goals of Inter-Religious Dialogue // *Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions* / ed. by J. Hick. L., 1977. P. 77-95.

**PERSONAL MODEL OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE: BASIC PRINCIPLES****Sergei Vladislavovich Mel'nik**

*Department of Scientific and Bibliographic Information  
Institute of Scientific Information on Social Sciences of  
Russian Academy of Sciences  
sermel05@mail.ru*

The author states that the main purpose of interreligious dialogue is the harmonization of the relationships between the followers of different religious traditions, develops the model of interreligious dialogue proposed by the modern philosopher S. S. Khoruzhii, suggests calling it a “personal” one, and tells that personal model is based not on the identity and similarity of the certain elements of religious doctrines (in dogmatics, ethics, mysticism), but on the attempt to “understand” the Other, considering his religion as a special way of life and aspiration to God – “spiritual practice”.

*Key words and phrases:* interreligious dialogue; intercultural communication; harmonization; Russia; S. S. Khoruzhii.

УДК 343.811

**Юридические науки**

*В статье рассматриваются особенности формирования уголовно-исполнительного законодательства в отношении лиц, лишенных свободы, в период 20-х годов XX века в условиях сочетания попыток применения достижений дореволюционной пенитенциарной науки с активно формировавшейся карательной системой. Анализируются истоки возникновения советской прогрессивной системы исполнения наказания при одновременно классовом подходе судебных органов к личности подсудимого при назначении наказания.*

*Ключевые слова и фразы:* история пенитенциарной системы; прогрессивная система наказания; условное осуждение; перевоспитание.

**Вячеслав Сергеевич Михайлов**

*Кафедра режима и охраны в УИС  
Самарский юридический институт ФСИН России  
b671oo@gmail.com*

**СОВЕТСКАЯ ИСПРАВИТЕЛЬНО-ТРУДОВАЯ ПОЛИТИКА В 1920-Е ГГ.:  
ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИНСТИТУТА УСЛОВНО-ДОСРОЧНОГО ОСВОБОЖДЕНИЯ ОСУЖДЕННЫХ  
И ПРИМЕНЕНИЯ К НИМ МЕР, НЕ СВЯЗАННЫХ С ЛИШЕНИЕМ СВОБОДЫ<sup>©</sup>**

Уголовно-исполнительная система Российского государства, как и любой другой государственный институт, имеет уникальную и продолжительную историю. В процессе ее становления и развития возникали проблемы, требующие научного решения, а затем и практического внедрения в деятельность органов и учреждений, исполняющих наказание. В связи с этим обращение к исследованию правовых основ и практики исполнения уголовных наказаний в историческом аспекте является не только желательным, но и крайне необходимым.