



# АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК: СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ИСТОРИЯ

*Сборник статей по материалам  
XLIII международной научно-практической конференции*

№ 11 (41)  
Ноябрь 2014 г.

Издается с марта 2011 года

Новосибирск  
2014

УДК 3  
ББК 6/8  
А 43

Ответственный редактор: Гулин А.И.

Председатель редакционной коллегии:

**Карпенко Виталий Евгеньевич** — канд. филос. наук, доц. кафедры философии и социологии Сумского государственного педагогического университета им. А.С.Макаренко.

Редакционная коллегия:

**Барштейн Виктор Юрьевич** — д-р. философии по искусствоведению, рецензент НП "СибАК", Украина.

**Гужавина Татьяна Анатольевна** — канд. филос. наук, доц. кафедры социологии и социальных технологий «Череповецкий государственный университет»;

**Карпенко Татьяна Михайловна** — канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии и социологии исторического факультета Сумского государственного педагогического университета им. А.С.Макаренко;

**Купченко Константин Владимирович** — канд. ист. наук, доц. кафедры естественно-гуманитарных дисциплин Смоленского филиала ФГБОУ ВПО «Российский экономический университет им. Г.В.Плеханова»;

**Прошин Денис Владимирович** — канд. ист. наук, доц. кафедры политологии и социально-гуманитарных наук Днепрпетровского университета им. Альфреда Нобеля;

**Соловенко Игорь Сергеевич** — канд. ист. наук, доц. кафедры ЭиАСУ Юргинского технологического института (филиала) Томского политехнического университета;

**Сорокин Александр Николаевич** — канд. ист. наук, доц., ст. науч. сотрудник лаборатории социально-антропологических исследований Национального исследовательского Томского государственного университета, доц. кафедры социологии, психологии и права Национального исследовательского Томского политехнического университета;

**Шаяхметова Венера Рюзальевна** — канд. ист. наук, доц. кафедры общей отечественной истории Пермского государственного национально-исследовательского университета (ПГНИУ), доц. кафедры философии и общественных наук Пермского государственного гуманитарного педагогического университета (ПГПУ).

**А 43 Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история** / Сб. ст. по материалам XLIII междунар. науч.-практ. конф. № 11 (41). Новосибирск: Изд. «СибАК», 2014. 98 с.

Учредитель: НП «СибАК»

Сборник статей «Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история» включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

При перепечатке материалов издания ссылка на сборник статей обязательна.

## **Оглавление**

<b>Секция 1. Социология</b>	<b>5</b>
<b>1.1. Социология личности</b>	<b>5</b>
ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ МОЛОДЕЖИ	5
Пташко Михаил Николаевич Бородина Ангелина Владимировна	
РЕПРОДУКТИВНЫЕ УСТАНОВКИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ Г. ЕКАТЕРИНБУРГА	9
Новгородцева Анастасия Николаевна Шимаева Екатерина Геннадьевна	
<b>1.2. Социология коммуникаций</b>	<b>14</b>
СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ОБРАЗА СЕМЬИ В СОВРЕМЕННОЙ ТЕЛЕВИЗИОННОЙ РЕКЛАМЕ	14
Кочемасова Любовь Александровна Петряева Екатерина Васильевна	
ПРОБЛЕМА ИНТЕГРАЦИИ ЛЮДЕЙ С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ В ОБЩЕСТВО	21
Судакова Татьяна Григорьевна Полатиди Кристина Олеговна	
<b>Секция 2. Философия</b>	<b>28</b>
<b>2.1. Философия и ее роль в современном     обществе</b>	<b>28</b>
ФИЛОСОФСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСПОВЕДИ	28
Чемодуров Константин Викторович	
<b>2.2. Социальная философия</b>	<b>33</b>
ДИАЛОГ КУЛЬТУР КАК ПОЛЕ СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ	33
Галкин Александр Алексеевич	
РЕФЛЕКСИВНОСТЬ КАК СПОСОБ ПРЕОДОЛЕНИЯ ИДЕНТИФИКАЦИОННОГО КРИЗИСА ЛИЧНОСТИ	38
Лакизо Екатерина Александровна	

САМООРГАНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА И САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ Мамедова Наталия Михайловна	43
<b>2.3. История философии</b>	<b>48</b>
ОБЩНОСТЬ КОНЦЕПТОВ ЕГИПЕТСКОЙ ПРЕДФИЛОСОФИИ И ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ МИФОПОЭТИКИ (НА ПРИМЕРЕ КОНЦЕПТА «БОГИ») Жорова Полина Сергеевна Волкова Людмила Львовна	48
<b>2.4. Онтология и теория познания</b>	<b>57</b>
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЯВЛЕНИЯ ФАРИСЕЙСТВА Краснова Алина Георгиевна	57
ОСНОВАНИЯ ДОСТОИНСТВА ЧЕЛОВЕКА В ПОНИМАНИИ МЫСЛИТЕЛЕЙ ЭПОХИ РЕНЕССАНСА Лейба Марина Васильевна	68
И.А. ИЛЬИН О РЕЛИГИИ И АТЕИЗМЕ Межевич Леонид Михайлович	72
<b>Секция 3. История</b>	<b>77</b>
<b>3.1. История России</b>	<b>77</b>
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОБСТАНОВКА В АЛТАЙСКОЙ ГУБЕРНИИ (ИЮЛЬ 1918 — ОСЕНЬ 1919 ГГ.) Гордеев Александр Геннадьевич	77
<b>3.2. Всемирная история</b>	<b>82</b>
ПОДГОТОВКА НОВЫХ КАДРОВ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ — ОСНОВНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ ИЗМЕНЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ СТРУКТУРЫ В КАЗАХСТАНЕ В 20—30-Х ГОДАХ XX ВЕКА Жаныкулов Ербол Жумабекович	82
<b>3.3. Этнология</b>	<b>90</b>
ТРАДИЦИОННОСТЬ КОННОГО ВОЙСКА В ВОЕННОМ ДЕЛЕ ОСЕТИН Багаев Алан Батырбекович	90

**СЕКЦИЯ 1.**  
**СОЦИОЛОГИЯ**

**1.1. СОЦИОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ**

**ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ  
МОЛОДЕЖИ**

***Пташко Михаил Николаевич***

*студент, Башкирский Государственный Университет,  
РФ, г. Уфа  
E-mail: [mihail.ptashko@yandex.ru](mailto:mihail.ptashko@yandex.ru)*

***Бородина Ангелина Владимировна***

*доцент кафедры прикладной и отраслевой социологии,  
Башкирский Государственный Университет,  
РФ, г. Уфа  
E-mail: [ugenebird@mail.ru](mailto:ugenebird@mail.ru)*

**SPITATUAL AND MORAL EDUCATION  
OF YOUNG PEOPLE**

***Ptashko Mikhail***

*student, Bashkir State University,  
Russia, Ufa*

***Borodina Angelina***

*associate Professor, Department of Applied and Industrial Sociology,  
Russia, Ufa*

## АННОТАЦИЯ

В данной статье рассматривается духовно-нравственное воспитание молодежи. Сущность нравственного и духовного воспитания. Для чего нужно такое воспитание. Также говорится о его необходимости для удачной социализации личности.

## ABSTRACT

This article discusses the spiritual and moral education of young people. The essence of moral and spiritual education. Why you need this training. So we talk about his need for a successful socialization.

**Ключевые слова:** воспитание; нравственность; мораль.

**Keywords:** education; morality; spirituality.

Духовно-нравственное воспитание и развитие человека как личности является одной из основных задач государственной политики Российской Федерации. Соблюдение прав и свобод, саморазвитие, доверие, качество труда — все эти факторы непосредственно зависят от принятия человеком общенациональных и общечеловеческих ценностей и принципов, и следования им в повседневной жизни.

Законом Российской Федерации об образовании регламентируется деятельность педагогических работников в духовно нравственном воспитании личности [4]. Таким образом, духовно нравственное развитие и воспитание становится одной из главнейших задач современной образовательной системы РФ.

Термин «нравственность» восходит корнями к слову нрав. На латинском языке нравы звучат как /moralis/ — мораль. «Нравы» — это те эталоны и нормы, которыми руководствуются люди в своем поведении, в своих повседневных поступках. Нравы не вечные и не неизменные категории, они воспроизводятся силой привычки масс, поддерживаются авторитетом общественного мнения, а не правовых положений» [1. с. 155]. С получением навыков морального поведения человек понимает, как он должен вести себя в обществе и именно в обществе они проявляются. Существует несколько основных задач нравственного воспитания:

- становление и развитие нравственности;
- выработка навыков и умений нравственного поведения;
- формирование нравственного сознания;
- формирование чувства долга и ответственности за свою страну и свое поведение;
- бережное отношение к природе;
- законопослушность;

- формирование потребности в самовоспитании и самообразовании;
- выработка навыков общения.

Духовное воспитание один из главнейших аспектов воспитания индивида как личности, формирования его взглядов на жизнь. Особенностью духовно-нравственного воспитания является гармоничное развитие. Это воспитание направлено на пробуждение творческих способностей личности, на повышение общего уровня его развития. Именно этим обусловлена актуальность формирования духовной культуры у подрастающего поколения.

Как известно, любая человеческая личность характеризуется своим духовным миром. Духовное содержание личности формируется под влиянием внешней окружающей среды: социальной и природной, включающей субъективные и объективные факторы. Тем самым все это влияет как на становление человека как личности, так и на социальные процессы, протекающие в обществе, так как он и есть общество.

Состав духовно-нравственного воспитания диктуется общепринятыми национальными ценностями, и приобретает направление в зависимости от того какие ценности общество считает важными, и как организована их передача от одного поколения к другому.

Духовно-нравственное воспитание и развитие человека является многоуровневым, многоэтапным процессом. Оно неотъемлемо от таких факторов как: культура, традиции конкретного общества; проща говоря, от менталитета страны, в которой проживает человек.

Духовно-нравственное становление человека как личности начинается в семье. Как известно первичная социализация является фундаментом для последующего усвоения ребенком общепринятых норм и правил. Здесь очень важны агенты социализации. На первом этапе ими выступают родители. Ценностные ориентации, усваиваемые ребенком с первых лет жизни, остаются с ним на протяжении всей жизни. Взаимоотношения в семье находят свое отражение в обществе и составляют основу социального поведения гражданина.

Далее в роли «воспитателя» выступает образовательная система. Именно здесь он проживает большую часть своей жизни в возрасте от 7 до 18 лет. Как научить ребенка принимать таким, какое оно есть и любить свое Отечество, культуру, самобытность, историю своего народа? Этот вопрос задавал себе каждый. В поиске чего-то доброго мы находим его в общечеловеческих идеалах и ценностях. Примером может служить культурное наследие. Тут более уместно сказать словами А. Сухомлинского, который говорил: «Особая сфера воспитательной работы — ограждение детей, подростков, юношества от одной

из самых больших бед — пустоты души, бездуховности ... Настоящий человек начинается там, где есть святости души...» Анализируя это высказывание, можно сделать вывод, что задача педагогов заложить в ребенка те качества, которые в будущем помогут ему избежать духовной пустоты, найти друзей, а так же обрести себя как человека и не затеряться в серой массе.

Наиболее эффективной формой социализации школьников является участие в различных объединениях. В таких организациях посредством игры обучающийся осваивает различные социальные роли. Юношеские движения — это одна из форм самореализации индивида. Тем самым возрастает роль школ, а так же педагогического процесса, тем самым она становится не просто заведением, где можно получить знания, место развития человека в нравственном и духовном плане.

По данным Министерства Юстиции РБ, в 2002 год в Республике Башкортостан было зарегистрировано 30 молодежных общественных организаций; в 2003 — 41 молодежная общественная организация. К 2009 г. в РБ — более 60 детских и молодежных общественных объединений, осуществляющих деятельность в различных направлениях [3]. В 2010 г. количество молодежи от 14 до 30 лет в РБ, состоящей и участвующей в деятельности в детских и молодежных общественных объединений составило 233 000 человек, что составляет 21,35 % от общего количества молодежи в РБ [3].

Судя по данным федеральных опросов, эта цифра несколько превышает федеральный уровень участия молодежи в общественных движениях [2, с. 60].

Следующим этапом духовно-нравственного воспитания является осознание, принятие личностью традиций, культурно-исторической, духовной, общественной жизни его села, города, местности, края, района. Иными словами, осознание его частью того общества и той местности, где он проживает.

Следующей, наиболее высокой ступенью духовно-нравственно сознания является принятие гражданином культуры и традиций многонационального народа Российской Федерации. То есть осознание человеком своей этнокультурной принадлежности к обычаям, традициям, праву России.

Подводя итог всему сказанному, хочется отметить, что определение духовно-нравственного воспитания как одной из главнейших задач современной образовательной системы в рамках учебного процесса сильно трансформируется, иначе школа, педагоги, должны восприниматься не как деятели образовательной сферы, а как настав-

ники индивида, выступающее агентами социализации. Важность духовно-нравственного воспитания невозможно недооценить, именно оно воспитывает из человека личность. Духовно-нравственное воспитание должно быть направлено на развитие у человека любви к Родине, политике, стране, идеологии, к культурному наследию, к природе, а так же к самому себе и окружающим. Помочь в этом нам должно приобщение личности к различным патриотическим, духовным, природоохранным мероприятиям. Поэтому процесс воспитания должен быть в первую очередь направлен на совершенствование духовно-нравственных качеств. В самом узком смысле речь должна идти о формировании таких качеств как: патриотизм, устойчивое осознание мира, трудолюбие.

### **Список литературы:**

1. Бабанский Ю.К. Педагогика. М.; Просвещение, 1988. — 479 с.
2. Бородина А.В. Молодежные проблемы и социальное партнерство в Республике Башкортостан: монография. Уфа; Изд-во Гилем, 2011. — 125 с.
3. По данным Министерства молодежной политики и спорта Республики Башкортостан. Статистическая информация. [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: [www.mmpsrb.ru](http://www.mmpsrb.ru). (дата обращения 12.11.2014).
4. Федеральный закон об образовании от 26.12.2012 [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=166143>. (дата обращения 12.11.2014).

## **РЕПРОДУКТИВНЫЕ УСТАНОВКИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ Г. ЕКАТЕРИНБУРГА**

***Новгородцева Анастасия Николаевна***

*канд. соц. наук, доцент УрФУ,  
РФ, г. Екатеринбург  
E-mail: [nafanty@mail.ru](mailto:nafanty@mail.ru)*

***Шимаева Екатерина Геннадьевна***

*студент УрФУ,  
РФ, г. Екатеринбург*

# REPRODUCTIVE ATTITUDES OF STUDENTS OF EKATERINBURG

*Novgorodtseva Anastasia*

*candidate of sociological sciences, associate professor  
of Ural Federal University,  
Russia, Ekaterinburg*

*Shimaeva Ekaterina*

*student of Ural Federal University,  
Russia, Ekaterinburg*

## АННОТАЦИЯ

Актуальность демографических проблем признана всеми развитыми государствами. Поддержание численности населения в мире — одно из главных условий достижения устойчивого экономического положения. В статье представлены результаты исследования 2013 года «Репродуктивные установки студенческой молодежи г. Екатеринбург». Выделены факторы откладывания рождения ребенка, а также представлен анализ репродуктивных установок через замер количества желаемого количества детей.

## ABSTRACT

The relevance of demographic problems recognized by all developed countries. Maintaining population in the world — one of the main conditions for achieving sustainable economic status. The article presents the results of a study in 2013, "Reproductive attitudes of students of Ekaterinburg." The factors delaying childbirth, as well as an analysis of the reproductive systems via measurement of the desired number of children.

**Ключевые слова:** репродуктивные установки; молодежь; студенчество.

**Keywords:** reproductive attitudes; young people; students.

Сегодня государство возлагает большие надежды на студентов как будущих специалистов, которые будут развивать инновационные технологии в стране, способствуя ее экономическому росту. Для стимулирования молодежи к получению образования, освоению важных профессий, необходимо исследовать ее потребности, предпочтения, ценностные ориентации. Но в то же время на студенческую молодежь, как и на молодежь России в целом возлагаются и программы стимулирования деторождения.

Тема процессов рождаемости и механизма репродуктивного поведения достаточно широко освещается в работах А.Я. Кваша, В.А. Борисова, А.И. Антонова, Л.Е. Дарского, В.А. Беловой

Работая над вопросами рождаемости, Б.Д. Бреев, Л.В. Карцева, О.Г. Исупова поясняют ее низкий уровень причинами экономического порядка связанные с кризисом государства и общества, низким уровнем жизни и обусловленным им состоянием здоровья населения [1].

В научной литературе известность получила работа А.И. Антонова и В.А. Борисова об идеях изменяющейся потребности людей в детях. Важные социально-психологические исследования рождаемости показаны в трудах А.Г. Вишневого, В.А. Борисова, В.А. Антонова, а также В.Н. Архангельского

Репродуктивные установки — это психические состояния личности, обуславливающие взаимную согласованность разного рода действий, характеризующихся положительным или отрицательным отношением к рождению определенного числа детей [2]. Это психологическое свойство социально адаптированного человека, выражающееся в том, что без наличия детей и определенного их числа, он будет испытывать дискомфорт в самореализации [3].

Выделяют установки, регулирующие желаемое число детей и установки на применение контрацепции. Существует три основных показателя предпочитаемого количества детей: среднее идеальное число детей, среднее желаемое, среднее ожидаемое.

Обратимся к результатам количественного исследования, проведено в среде студентов города Екатеринбурга (выборка составила 200 человек).

Анализируя полученные данные, видим, более половины респондентов считают, что ситуация рождаемости в стране улучшилась. Это очень хороший показатель, так как понятие улучшенной демографической ситуации в России несет негласное сообщение об экономическом росте страны, что респондентом может быть воспринято, как благоприятное условие для реализации стремления иметь желаемое количество детей в собственной семье.

Как видно из результатов исследования у большего числа респондентов (62,5 %) преобладает установка на двух детей (см. Таблица 1). Здесь подтверждается стереотип о том, что типичная семья современной России — двухдетная. Одного ребенка желают 17,5 % респондентов, а 14,5 % желают иметь трех детей и более.

*Таблица 1.*

**Установка на определенное количество детей в семье  
(% от опрошенных)**

	<b>Желаемое количество детей</b>	<b>Ожидаемое количество детей</b>
Один ребенок	17,5	22,5
Двое детей	62,5	56,7
Трое и более	14,5	15,5
Не планирую иметь детей	2,0	2,1
Затрудняюсь ответить	3,5	3,2
Итого опрошенных:	100,0	100,0

Существует только 5 %-ое различие между данными о желаемом и ожидаемом количестве детей. Также большая часть респондентов (56,7 %) ожидает видеть в своей собственной семье двоих детей. Одного ребенка, как ожидаемого отметили 22,5 % опрошенных студентов. Это может быть связано с тем, что молодые люди считают возможным иметь желаемое количество детей, чувствуя некоторую экономическую стабильность в стране по сравнению с периодом упадка экономико-демографических процессов в 90-е.

Из полученных данных выяснилось, что молодые люди в большей степени учитывают свое собственное мнение при принятии решения о желаемом количестве детей (56,5 %), что говорит о самостоятельности современной студенческой молодежи и ответственности за принятие важных решений. Также значительная часть студентов будет учитывать мнение партнера (49,5 %).

По результатам исследования мы можем наблюдать, что для наибольшего числа респондентов (72,5 %) крайне важно состоять в официальных отношениях с партнером для принятия решения о рождении ребенка. Это говорит о том, что институт брака и семьи, вопреки сложившимся стереотипам в современном обществе, продолжает занимать лидирующее место в системе ценностей молодого поколения.

Но в чем причины практики откладывания рождения ребенка среди студенческой молодежи? В основном это экономические причины — жилищная проблема, необходимость достигнуть экономической стабильности. В то же время отмечаются и социально-психологические причины: «желание пожить в свое удовольствие». В этом случае большее число ответивших респондентов, указывают на материальную нестабильность (66 %), отсутствие собственного жилья (54,5 %), что еще раз нам доказывает важность материальной

и жилищной проблемы для молодежи репродуктивного возраста. 40% респондентов указали причину отсутствия надежного партнера.

Из полученных данных можно сделать вывод, что благоприятными условиями для рождения желаемого количества детей выступают достойные жилищные условия (64,5 %), материальное благополучие (62,5 %), хорошее здоровье (53,5 %). Меньше всего степень влияния поддержки государства, это может быть связано с тем, что респонденты надеются на собственные силы, что говорит об их самостоятельности и ответственности. Хотя, они могут больше ждать помощи со стороны родителей, родственников. Получение материнского капитала также не стимулирует респондентов к рождению желаемого числа детей. Это можно связать с некоторым недоверием к власти, либо плохой информированностью респондентов о мерах государственной поддержки.

Итогом исследования стало выявление причин, почему современные студенты не реализуют свои репродуктивные установки. Высокая занятость в учебном процессе, низкая конкурентоспособность студентов на рынке труда, материальная зависимость от родителей, отсутствие жизненного опыта, социально-психологические проблемы, противоречивость молодого сознания. Все это говорит нам о том, что студенческая молодежь, очень уязвимая категория населения, требующая постоянного внимания со стороны государства

### **Список литературы:**

1. Плющ И.В. Основные факторы изменения моделей рождаемости и их учет в социальной политике / И.В. Плющ [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/2010/08/23/1215102948/11Plush.pdf> (дата обращения: июнь 2014 года).
2. Смирнова И.В. Демография: учебное пособие / И.В. Смирнова. Калуга, 2004 [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: <http://rudocs.exdat.com/docs/index-564905.html?page=17> (дата обращения: июнь 2014 года).
3. Халкечев М.Н. Рождаемость и репродуктивные установки молодежи Карачаево-Черкесии / М.Н. Халкечев // СОЦИС. — 2005. — № 8. [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2005-8/xalkecev.pdf> (дата обращения: июнь 2014 года).

## **1.2. СОЦИОЛОГИЯ КОММУНИКАЦИЙ**

### **СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ОБРАЗА СЕМЬИ В СОВРЕМЕННОЙ ТЕЛЕВИЗИОННОЙ РЕКЛАМЕ**

***Кочемасова Любовь Александровна***

*канд. пед. наук, доцент кафедры социальной педагогики и социологии,  
зам. декана по научно-исследовательской деятельности, ФГБОУ ВПО  
«Оренбургский государственный педагогический университет»,  
РФ, г. Оренбург  
E-mail: [lkochem@mail.ru](mailto:lkochem@mail.ru)*

***Петряева Екатерина Васильевна***

*студент 5 курса, специальность Социология, ФГБОУ ВПО  
«Оренбургский государственный педагогический университет»,  
РФ, г. Оренбург  
E-mail: [friend.16@mail.ru](mailto:friend.16@mail.ru)*

## **SOCIOLOGICAL RESEARCH OF AN IMAGE OF A FAMILY IN MODERN TV ADVERTIZING**

***Lyubov Kochemasova***

*candidate of pedagogical sciences, lecturer of social pedagogics  
and sociology department, Deputy dean for research work,  
Orenburg State Pedagogical University,  
Russia, Orenburg*

***Ekaterina Petryaeva***

*5th year student of Sociology, social pedagogics and sociology department,  
Orenburg State Pedagogical University,  
Russia, Orenburg*

### **АННОТАЦИЯ**

Статья посвящена социологическому исследованию образа семьи в современной телевизионной рекламе. Обоснована необходимость изучения образа семьи в различных аспектах. Наиболее оптимальной

формой рекламы выбрана телевизионная реклама в связи с обширностью воздействия на целевую аудиторию.

#### ABSTRACT

The article is devoted to the sociological study of the image of the family in contemporary television commercials. The necessity of studying the image of the family in various aspects. The most optimal form of advertising is selected television advertisement in connection with an extensive impact on the target audience.

**Ключевые слова:** семья; телевизионная реклама.

**Keywords:** family; TV advertising.

Социологическое изучение рекламы в настоящее время представляет проблемное поле целого ряда отраслевых социологий. Так, очевидно, что реклама может служить объектом изучения в рамках *социологии культуры*. Реклама уже традиционно определяется как часть массовой культуры — системы профессионального производства культурного продукта, предназначенного для массового потребления, этого «культурного эквивалента» рыночной системы и политической демократии. Кроме того, реклама воздействует на весь культурный контекст, участвуя в формировании ценностно-нормативного поля, являющегося системообразующей частью культуры [3].

В исследовании О.О. Савельевой реклама служит объектом изучения *социологии коммуникаций*, в этом случае реклама представлена как одна из форм коммуникации [2]. Реклама анализируется и в контексте *социологии потребления*, в рамках которой интерпретируется как система конструирования образцов, моделей потребления и интернирования этих образцов в потребительские группы. Кроме того, *социология рекламы* изучает влияние рекламы на модели поведения людей, их отношение к своему социальному статусу, установки, нормы. С другой стороны, социология рекламы изучает, как ситуация в обществе, тенденции общественного развития сказываются на знаково-символическом ряде рекламы, изменении ее структуры, каналов рекламной коммуникации и т. п. [3].

Прямое назначение рекламы — воздействие на сознание и поведение целевой аудитории, которая является объектом рекламного воздействия [2]. Можно интерпретировать рекламные аудитории как социумы, которые подвергаются систематическому целенаправленному воздействию со стороны структур, задействованных в процессе рекламной деятельности. Используемые в рекламе визуальные образы, цветовая гамма, композиция рекламного

объявления, выбранный носитель рекламы могут служить изменению характеристик, состояний, поведения социумов в интересах субъекта воздействия [3].

По мнению О.О. Савельевой, для понимания рекламного воздействия важным является аспект идентификации двух представленных рекламной аудитории дискурсов: товарного и социального. Так товарный дискурс рекламного сообщения несет предложение (информацию о товаре, его потребительских свойствах, отличиях от других товаров; демонстрацию внешнего вида товара, торговой марки). Социальный дискурс концентрируется вокруг убеждающего компонента рекламы, благодаря улучшению своего положения в социальном пространстве (обществе, существующих в нем нормах, стереотипах, представлениях) [2; 3].

Реклама представляет человеку его собственный образ, отвечающий его ожиданиям. Она апеллирует к сознанию целевой аудитории, к формирующим сознание ценностям, представлениям, стереотипам, схемам размышления и т. д. В рамках исследования для нас было значимо получить ответы на вопросы: Какие социальные отношения и различия представляет аудитории реклама в качестве привлекательной модели, образца для подражания? Какие вытекающие из этих отношений и различий, ценности, нормы, стереотипы, схемы поведения и т. п. показывают рекламные сообщения, считая их «отвечающими ожиданиям» аудитории?

Для исследования образа семьи был выбран метод контент-анализ. Сбор информации проводился на российских телеканалах, выбранных по рейтингу ALB Company — глобального рейтингового агентства. Десятка самых популярных телеканалов в России выглядит следующим образом: 1. **Первый канал**, 2. **НТВ**, 3. **Россия 1**, 4. **ТНТ**, 5. **СТС**, 6. **Пятый канал**, 7. **Рен ТВ**, 8. **ТВЦ**, 9. **ТВ3**, 10. **Домашний**.

Дни для проведения сбора первичной информации (12.10.2014—13.10.2014) были определены таким образом, чтобы собрать необходимый рекламный контент в течение одного выходного и одного рабочего дня. Анализ рекламных роликов проводился в наиболее рейтинговое для телепросмотра зрительской аудитории время с 18.00 до 22.00. Общее количество составило 100 телевизионных роликов, которые посвящены теме семьи.

Образ семьи, так «полюбившийся» рекламщикам, повсеместно используется в рекламе различных групп товаров и услуг. В исследовании была произведена систематизация всех товаров и услуг по следующим группам:

- Лекарственные средства и фармацевтика;

- Услуги сотовой связи и сотовые телефоны;
- Продукты питания и напитки;
- Парфюмерия и косметика;
- Бытовая химия;
- Средства и предметы гигиены;
- Легковые автомобили;
- Финансовые и страховые услуги;
- Досуг, развлечения, туризм, отдых;
- Бытовая техника;
- Строительные материалы и услуги.

Частота использования семейных образов в рекламе различных товаров представлена на рис. 1.



**Рисунок 1. Использование тематики семьи различными группами товаров и услуг**

Таким образом, из 100 проанализированных телевизионных роликов образ семьи наиболее часто используется в группах «Лекарственные средства и фармацевтика» (43 %), «Продукты питания и напитки» (22 %), «Бытовая химия» (13 %). В группах «Досуг, развлечения, туризм, отдых» и «Строительные материалы и услуги» образ семьи не используется.

Результаты исследования *образа семьи в рекламе лекарственных средств от простуды и гриппа* показали, что «семейная» реклама в основе своей содержит представление о полной семье с одним ребенком, реже с двумя детьми [1]. Семья трактовалась нами как пожизненный брачный союз мужчины и женщины, созданный для рождения детей и их воспитания в соответствии с социально

одобряемыми нормами и правилами [1]. Эффективность процесса воспитания, своевременный запуск механизмов социализации детей, гармония отношений между супругами, снижение конфликтности в отношениях, эмоциональная среда и психологическая атмосфера в семье, физическое и психологическое здоровье детей — все эти факторы напрямую зависят от количества детей.

Проанализировав содержания телевизионных роликов предложенных групп товаров и услуг, следует выделить в зависимости от характера визуализации семейных форм и количественного состава семьи следующие типы семей:

а) Бездетная семья (автомобиль «Toyota Rav4», капли «Санорин с маслом эвкаликта», витамины «Супрадин»);

б) Неполная семья, представленная матерью и ребенком/детьми (таблетки «Но-шпа», Мини Круассаны «7Days», средство для смягчения воды «Calgon»);

в) Неполная семья, представленная отцом и ребенком/детьми (Мегафон — «Все включено», Смартфон в салонах МТС);

г) Полная семья с одним ребенком (Лекарственное средство «Мотилиум», кисломолочный продукт «Actimel», туалетная бумага «Zewa»);

д) Полная семья с двумя детьми (препарат «Тенотен детский», сок «Добрый», холодильник «LG Electronics»);

е) Полная семья с тремя и более детьми (стиральный порошок «Миф 3 в 1», антибактериальное средство «Dettol»);

ж) Расширенная семья (сложносоставная семья, в которой несколько поколений) — Пенсионный Фонд РФ, успокоительное средство «Ново-пассит», творог «Домик в деревне».

На рисунке 2 показано, насколько часто тот или иной тип семьи используется в телевизионной рекламе всех групп товаров и услуг. При этом, расширенная семья — совместное проживание нескольких поколений; полная семья — совместное проживание родителей и детей; неполная семья — отсутствие одного родителя; бездетная семья — отсутствие детей.

## Типы семей



Рисунок 2. Типы семей

Таким образом, на рисунке 2 представлена полная семья с одним ребенком как наиболее значительная часть рекламного содержания (33 %), что отражает реальную ситуацию в обществе. Наименее популярными из семейных рекламных образов являются «полные семьи с тремя детьми» (2 %) и «неполные семьи, представленные отцом и ребенком/детьми» (3 %).

Основную часть рекламы с использованием тематики семьи составляет реклама лекарственных средств, продуктов питания и бытовой химии. В этих сюжетах семья играет важную роль в заботе и воспитании подрастающего поколения. *Женщина* рассматривается как «мать» и «хозяйка», предрасположенная к предложению вкусных обедов, защиты от бактерий, техники для облегчения работы, чтобы сделать дела и при этом не казаться уставшей и измученной. *Мужчина* работает, отдыхает в компании друзей и выступает как глава семьи, ему необходим комфортный автомобиль, инструменты для дома. *Дети* всегда находятся в центре внимания и им просто необходимы качественные, натуральные товары, которые, в свою очередь, могут предоставить бабушки и дедушки, которые гарантируют хорошее качество, благодаря своему опыту и знанию народных рецептов.

В рекламах товаров и услуг, где используется полная семья с одним ребенком, мы видим, что для единственного ребенка в семье созданы все условия, исполняют все капризы и мечты, все самое лучшее и свежее достается именно им. Например, в рекламе чая «Принцесса Нури», дочь, читая название чая, вдруг говорит: «Вот

бы посмотреть, как он растет! Хотя бы одним глазком!», и отец как глава семьи решает, что ради своих любимых «можно покорить и парочку новых вершин, где рождается терпкий вкус цейлонского чая «Принцесса Нури». Или родители прощают проказы и шалости ребенка и не наказывают его, так в рекламе хлопьев «Любятово» дочь «накормила» вареньем и себя и игрушки, нарядилась в мамино платье, но существуют хлопья «Любятово», которые дают маме силы на все, «мамина любовь бесконечна».

В полной семье с двумя детьми, как правило, дети разнополюе. Такая реклама во многом яркая, динамичная, на нее обязательно обратишь свое внимание (дети-непоседы, гиперактивность которых часто мешает их концентрации внимания, но есть решение: «Тенотен детский»). Ребенок спокоен, развиваться настроен; реклама молока «Домик в деревне», где дети чувствуют себя свободно у бабушки в деревне; в рекламе «Actimel» дети прыгают в бассейн с небольшим количеством льда, так как они с родителями пьют «Actimel» и «Иммунококтейль» каждый день).

В современном обществе наблюдается тенденция существования «семьи без детей». Семья, состоящая из двух человек, оба из которых работают, может позволить себе откладывать деньги, путешествовать, совершать крупные покупки и просто жить в своё удовольствие. Казалось бы, материально обеспеченным людям стоит подумать о продолжении рода. Счастье стать родителем далеко не каждому дается легко. Причин этому может быть различное множество. 11 % от общего числа реклам составляют рекламные ролики, где используется такой образ, и чаще всего в группах «Легковые автомобили», «Парфюмерия и косметика», и в рекламе определенных лекарственных и фармацевтических средств. Приведем следующие примеры: «Toyota Rav4. Дерзкий снаружи, впечатляющий внутри», «ВВ крем», капли «Санорин с маслом эвкалипта» и др.

К сожалению, «непопулярным» на телевидении является образ полной семьи с тремя и более детьми, реклама изображает членов многодетной семьи дружными, коммуникабельными, которые отличаются необыкновенной любовью к жизни. Межличностная сплоченность членов семьи здесь гораздо выше, чем в семьях с одним и двумя детьми. Большая семья создает человеку имидж сильного и успешного человека. Такая семья очень симпатизирует телезрителям. Например, полюбившаяся большинству зрителей серия реклам сока «Моя семья», цитаты которой используются в повседневной жизни («А ты налей и отойди!», «Кушай, папа, оливье!», «А ты можешь всю

пачку выпить, а мама может... И я не смогла!», «200 грамм одним махом! Ага, весь в отца!»).

Таким образом, реклама в контексте социального дискурса использует образ «среднестатистической», но сильно идеализированной семьи, которая изображается счастливой, там всегда есть любящие супруги-родители, дети, окруженные заботой, вниманием. Рекламное сообщение оказывает влияние на семейные ценности и нормы и может обеспечить сохранение института семьи столь важного для современного общества.

### **Список литературы:**

1. Петряева Е.В. Современный образ семьи в рекламе лекарственных средств // СибАК. — 2014. — № 3. [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: <http://sibac.info/13810.html> (дата обращения 07.11.2014).
2. Савельева О.О. Латентные следствия рекламного воздействия как потенциал социального конфликта // Уровень жизни населения регионов России. 2013. № 7.
3. Савельева О.О. Социология рекламного воздействия: учебное пособие. М.: РИП-холдинг, 2006. — 284 с.

## **ПРОБЛЕМА ИНТЕГРАЦИИ ЛЮДЕЙ С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ В ОБЩЕСТВО**

***Судакова Татьяна Григорьевна***

*канд. ист. наук, старший преподаватель*

*Владикавказский филиал Финансового университета при Правительстве*

*РФ, г. Владикавказ*

*E-mail: [tatyanushka.s@mail.ru](mailto:tatyanushka.s@mail.ru)*

***Полатиди Кристина Олеговна***

*студент финансово-экономического факультета*

*Владикавказский филиал Финансового университета при Правительстве*

*РФ, г. Владикавказ*

*E-mail: [christypolatidi31@icloud.com](mailto:christypolatidi31@icloud.com)*

# THE PROBLEM OF INTEGRATION OF PEOPLE WITH DISABILITIES INTO SOCIETY

*Sudakova Tatyana*

*candidate of historical science Financial University  
under the Government of the Russian Federation, Vladikavkaz Branch,  
Russia, Vladikavkaz*

*Polatidi Kristina*

*student financial-economic of the faculty Financial University  
under the Government of the Russian Federation, Vladikavkaz Branch,  
Russia, Vladikavkaz*

## АННОТАЦИЯ

Данная статья посвящена проблемам интеграции людей с ограниченными возможностями в общество. Показано, что на «включение» в его структуру людей с ограничениями жизнедеятельности могут влиять различные факторы. Главным из них является отношение общества к таким людям. На основе проведенного исследования автором показано, как относятся студенты второго курса к людям с инвалидностью, что способствует улучшению процесса интеграции в социум.

## ABSTRACT

The article is devoted to the problems of integration of people with disabilities into society. The article shows that there are a lot of factors that can influence on the adaptation in the structure of the society. The main factor is how community relate with such people. On the basis of research author showed how second – year students relate to invalids which make the process of integration much better.

**Ключевые слова:** интеграция; общество; люди с ограниченными возможностями жизнедеятельности.

**Keywords:** integration; society; people with disabilities.

В соответствии с Конституцией РФ от 12 декабря 1993 года Российская Федерация — социальное государство, что означает увеличение роли человека в обществе, признание и уважение его прав и достоинств независимо от его убеждений и способностей. Основными законами в сфере защиты людей с ограниченными возможностями являются Закон РФ « О социальной защите инвалидов РФ» от 24 ноября 1995 г. № 181-ФЗ [4] и Федеральный Закон

«О социальном обслуживании граждан пожилого возраста и инвалидов» от 2 августа 1995 г. № 122-ФЗ [5].

В России установление инвалидности осуществляется с помощью учреждения медико-социальной экспертизы. Установление инвалидности является как медицинской, так и юридической процедурой. Кроме того, определение группы инвалидности носит социальный и юридический характер, так как подразумевает определенные отношения индивида с обществом: наличие льгот, выплату пособий и пенсий, ограничения в трудоспособности дееспособности, толерантные отношения со стороны социума. Именно поэтому некоторые специалисты рассматривают наличие инвалидности у человека как одну из форм проявления социального неравенства, которое часто встречается в обществе.

По мере развития общества складывались различные критерии оценки неполноценности человека, что служило характеристикой производственных сил, культуры сознания общества по отношению к психическим и физическим качествам личности. Интерес к данной проблематике обусловлен тем, что определить уровень развития человеческого общества можно не только экономическими показателями и характеристиками, но и тем, как оно относится к людям обездоленным и людям с инвалидностью [1, с. 10].

Кроме того, актуальность данной темы заключается в том, что российское общество находится в настоящее время в такой ситуации, когда существует достаточно развитое законодательство, в котором изложены все права «особых» людей в сфере образования, социально-культурной интеграции и отсутствием способов по его реализации.

В работах Авериной Е.А., Думбаева А.Е., Егоровой Т.В., Тихоновой М.Е., Элланского Ю.Г. глубоко освещена проблема интеграции людей-инвалидов в общество. По данной проблеме проводится множество исследований, которые можно найти и в сети-Интернет, в частности, на следующих образовательных сайтах: [www.ecsocman.hse.ru](http://www.ecsocman.hse.ru) и [www.lib.socio.msu](http://www.lib.socio.msu), на которых есть результаты исследований, проводимых по данной проблематике, а так же статьи на эту тему.

Целью исследования является изучение отношения студентов к проблемам интеграции людей с ограниченными возможностями в общественную жизнь.

Для получения результатов было проведено исследование при помощи анкетирования. Анкета состояла из 5 вопросов, которые помогли выяснить, как нужно общаться здоровым людям с инвали-

дами для их успешной интеграции в общество, какие черты характера, по мнению учащихся, свойственны людям с ограниченными возможностями, какие образовательные условия должны создаваться для людей-инвалидов и т. д. В исследовании принимали участие 35 студентов второго курса Владикавказского филиала «Финансового университета при Правительстве Российской Федерации». Возраст респондентов составлял от 18 до 20 лет. Опрос проводился среди студентов второго курса неслучайно, так как, по мнению автора, у студентов второго курса уже имеется опыт образования в высшем учебном заведении, а, следовательно, их мировоззрение на данную проблематику более сформировано, чем у первокурсников или абитуриентов.

К числу наиболее актуальных проблем в области социологии можно отнести разработку принципов, механизмов и практическое решение задач процесса интеграции в общество людей с ограничениями жизнедеятельности. В этот процесс должны быть включены все члены общества в независимости от образования, возраста, социального статуса и состояния здоровья. Однако на практике можно наблюдать постоянную изоляцию некоторых социальных групп. В основном данное явление касается людей, которые из-за неких ограничений, связанных со здоровьем, не могут выполнять виды деятельности, которые типичны для общества [3, с. 45].

Несмотря на усилия, которые предпринимаются, уровень интеграции данной категории людей по-прежнему остается довольно низким. Их социальная активность, самореализация в какой-либо профессии искажаются ограничениями, связанными с расстройствами здоровья.

Как известно, жизнедеятельность личности и ее развитие происходит посредством общения индивида с обществом, в ходе совместной деятельности, в процессе межличностного взаимоотношения. То есть для интеграции инвалидов необходимо их желание и стремление к адаптации в жизнь общества, необходимо общение с обычными людьми, осознание собственных физических, интеллектуальных и других качеств. Но интеграция — это процесс, в результате которого не только индивид стремится «включиться» в структуру общества, максимально к нему адаптироваться, но и оно должно предпринять определенные шаги для того, чтобы приспособиться к потребностям конкретного индивида, полагаясь на принципы объективности, социальной справедливости и толерантности [2, с. 125].

Нередко случаются ситуации, когда полноценные люди теряются, чувствуют себя неловко при общении с людьми с ограниченными

возможностями, боясь обидеть неосторожным высказыванием. Как следует вести себя в подобных ситуациях: не замечать его неполноценности и общаться на равных или жалеть его? Поэтому первой целью исследования было выяснить у студентов второго курса, нужно ли общаться с людьми-инвалидами как-то по-особенному или общаться как с обычными людьми. Исследование показало, что 99 % студентов, считают, что нужно общаться на равных и лишь 1 % считают, что нужно общаться особенным образом.

Примерно каждый пятый житель в мире — инвалид, включая Россию и ее города. Каждый человек без инвалидности может столкнуться с этой проблемой в любой момент своей жизни, а может быть и так, что физические ограничения придут к нему, в старости. Наличие инвалидности у человека может быть причиной психических расстройств. Человек может стать агрессивным, обидчивым, нервным из-за «страданий от своей неполноценности», из-за невозможности вести «нормальный образ жизни» [7, с. 124]. Однако случаются ситуации, когда человек с физическими ограничениями, наоборот, приобретает волю, любовь к жизни, упорство, что помогает забыть ему о своей неполноценности и вести обычный образ жизни.

Поэтому следующей целью работы было узнать, какие черты характера и качества, по мнению студентов, бывают выражены у инвалидов сильнее, чем у других людей. Опрос показал, что 85 % опрошенных считают, что у инвалидов сильнее, чем у остальных выражена воля, любовь к жизни, сила духа, 10 % считают, что часто инвалиды бывают агрессивными, обидчивыми и нервными, а 5 % затрудняются с ответом на этот вопрос.

Одной из задач исследования было выяснить, существует ли в нашем обществе несправедливость по отношению к людям-инвалидам. Ведь, несмотря на введение новых законов, пособий, проводимую социальную политику, люди с ограниченными возможностями в той или иной степени подвержены изоляции. Результаты показали, что, по мнению, 95 % опрошенных к инвалидам относятся несправедливо, а 5 % считают, что к людям с ограниченными способностями вполне справедливое отношение.

Главная проблема образования связана с выбором учебного учреждения, где будет обучаться человек с ограниченными возможностями. В большинстве случаев дети обучаются в закрытых учреждениях, основная цель которых заключается в подготовке ребенка к труду, самостоятельной жизни и адаптации в общество. Но на самом деле оказывается, что детей сначала изолируют от общества, а потом начинают готовить их к возвращению в него.

Ребенок становится замкнутым в закрытых учреждениях, не приобретает во время нужный социальный опыт. Закрытость подобных образовательных учреждений не может не оказать негативное влияние на развитие личности детей, на их готовность к дальнейшему образованию и самостоятельную жизнь, а, следовательно, на успешную интеграцию в общество.

Исходя из этого, был задан следующий вопрос: «Как вы думаете, должны ли люди с ограниченными возможностями получать образование в обычных учреждениях среднего и высшего образования?». Опрос показал, что 75 % согласны с тем, чтобы инвалиды учились в обычных образовательных учреждениях, 5 % не согласны с этим, а 20 % затрудняются с ответом на этот вопрос.

Не менее важными факторами, которые влияют на процесс интеграции людей с ограниченными возможностями в общество, служат: наличие специальной инфраструктуры и рабочих мест для данных граждан. Социальное обеспечение представляет людям–инвалидам соответствующую работу, более того, для них создаются специализированные условия труда. Использование труда людей с ограниченными физическими возможностями выгодно как обществу, так и самим инвалидам, так как они вступают во взаимоотношения с обычными людьми и интегрируются в общество. Предоставление работы — вид социального обслуживания, который способствует восстановлению трудоспособности и приспособлению к новым условиям [6, с. 85].

В ходе анкетирования респондентам был задан следующий вопрос: «Должно ли увеличиваться число рабочих мест для инвалидов с целью вовлечения их в трудовую деятельность, что будет способствовать улучшению интеграции в общество?». Результаты показали, что 98 % считают, что должно увеличиваться количество специализированных рабочих мест, 2 % не согласны с этим.

Исходя из результатов анкетирования, можно сделать вывод, что студенты второго курса весьма заинтересованы в проблемах интеграции людей с ограничениями жизнедеятельности, так как они считают, что для «особых» людей должно создаваться больше специализированных мест, они должны иметь возможность обучаться в обычных учебных учреждениях с целью улучшения их адаптации в общественную жизнь. Но, кроме того, нужно рассчитывать на внутренние возможности самого индивида, в соответствии с которыми он может «найти» себя и определить свое положение в социуме.

### **Список литературы:**

1. Аверина Е.А. Интеграция инвалидов в общество: теоретическое осмысление проблемы /Е.А. Аверина //Вестник Томского государственного университета. Философия, социология, политология. — 2011. — № 1. — С. 5—11.
2. Думбаев А.Е. Инвалид, общество и право / А.Е. Думбаев, Т.В. Попова. Алматы: ТОО «Верена», 2006. — 180 с.
3. Егорова Т.В. Социальная интеграция детей с ограниченными возможностями: Учеб.п пособие / Т.В. Егорова. Балашов: Изд-во «Николаев», 2002. — 80 с.
4. Собрание законодательства РФ, 07.08.1995, № 32, ст. 3198.
5. Собрание законодательства РФ, 27.11.1995, № 48, ст. 4563.
6. Тихонова М.Е. Социальная стратификация в современной России: опыт эмпирического анализа. М.: Институт социологии РАН, 2007. — 320 с.
7. Элланский Ю.Г., Пешков С.П. Концепция социальной независимости инвалидов // Социологические исследования. — 1995. — № 12. — С. 123—125.

## **СЕКЦИЯ 2.**

### **ФИЛОСОФИЯ**

#### **2.1. ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ РОЛЬ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ**

#### **ФИЛОСОФСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСПОВЕДИ**

*Чемодуров Константин Викторович*

*аспирант кафедры философии*

*Курганского государственного университета (КГУ),*

*РФ, г. Курган*

*E-mail: [kostya4500@mail.ru](mailto:kostya4500@mail.ru)*

#### **PHILOSOPHICAL METHODOLOGY OF CONFESSION RESEARCH**

*Chemodurov Konstantin*

*postgraduate student of philosophy department*

*of Kurgan state university,*

*Russia, Kurgan*

#### **АННОТАЦИЯ**

В статье предлагается авторская точка зрения на философскую методологию исследования феномена исповеди. Утверждается, что она включает дух эпохи, понимание, экзистенциальный опыт (самосознание и экзистенция).

#### **ABSTRACT**

In this article is offered the author's point of view on the philosophical methodology of the confession research. It's argued that it includes time spirit, understanding, existential experience (self-consciousness and existence).

**Ключевые слова:** исповедь; герменевтика; дух эпохи; экзистенциальный опыт; самосознание; экзистенция.

**Keywords:** confession; hermeneutics; time spirit; existential experience; self-consciousness; existence.

Литературная исповедь представляет собой текст, бытие которого исследуется с помощью ряда средств: языковой способ создания текста, герменевтическое понимание, интерпретация смыслов текста исследователем, дух эпохи, переживания автора текста. Анализом текста занимается герменевтика и несмотря на то, что такие мыслители как Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер, П. Рикёр различным образом объясняли герменевтическое прочтение текстов, можно утверждать, что главным является искусство понимания, истолкования, интерпретации, объяснения текста, с учетом социокультурных условий его создания. Например, создатель философской герменевтики Гадамер утверждал, что язык есть «универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование» [5, с. 452], смыслы которого проясняются в свете культурных традиций.

Любое литературное произведение выражает дух своего времени. Такие словосочетания как дух эпохи, дух времени, дух народа используются как синонимы. Дух эпохи является синтетическим феноменом, в котором сочетаются рациональные и иррациональные составляющие, вследствие чего возникает вопрос о критериях выделения компонентов, конституирующих дух эпохи. Такими компонентами, позволяющими эксплицировать дух эпохи и то, как он находит своё выражение в исповеди, правомерно считать следующие: «обустроенность» эпохи или время «бездомности» человека (М. Бубер); что находится в центре мировоззрения эпохи (Природа, Бог, Разум, Человек); характер мировоззрения эпохи (религиозный или светский); отношение к личности в то или иное время (является личность высшей ценностью или таковыми считаются Бог, Разум, Общество и т. д.); представления о подлинной и неподлинной жизни человека; идеалы эпохи, ценности, нормы, нравственные и эстетические представления, смыслы жизни; характер философии и её роль в обществе. При изучении духа эпохи особое место занимает вопрос о ценностных абсолютах (или абсолютных ценностях). В каждую эпоху доминируют те или иные ценности, однако в ходе истории происходит их смена. Например, если в эпоху средневековья Абсолютом считался Бог, а абсолютными ценностями религиозные, то в Возрождение и Новое Время последние теряют своё господствующее значение.

Дух эпохи представляет объективную сторону исследования, выражаясь в различных формах духовной культуры. Но кроме этого в исповеди есть и субъективный компонент, выражающийся в самосознании и экзистенции. Важное значение имеет вопрос о роли рефлексии в исповеди. Рефлексию определяют в литературе как «деятельность по объективации сознанием самого сознания. Рефлексия «опредмечивает» не только содержание сознания, но и сам процесс сознания» [6, с. 754]. Н.А. Бухарина полагает, что исповедальная рефлексия неразрывно связана с понятием «самости», а самость всегда связана с «Я» человека, с образом этого «Я», который формируется через интенциональность. «Человек объективирует себя, — объясняет она, — как бы выходя за пределы своего бытия; субъективирует — воспроизводя себя как субъекта через эмоции, ценности, способности, задатки и т. д. Субъективность есть неотчуждаемое качество человека. Таким образом, рефлексия разворачивается в двух направлениях — вовне и вовнутрь, как самообозначение и как самоидентификация» [4, с. 9]. По мнению Бухариной, в исповеди сочетаются как рациональные (самооценка, самоанализ, самопознание), так и иррациональные компоненты (переживания, смыслы жизни).

Вслед за Бухариной можно утверждать, что в исповеди автор является не просто познающим субъектом, а личностью, Я. «Автор, время, условия и нравственное единство его жизни, — писал М.М. Бахтин, — это общезначимое суждение относится к теоретическому единству соответствующей теоретической области, и место в этом единстве совершенно исчерпывающе определяет его значимость» [1]. Е.О. Труфанова выделяет три главных «слоя» психики личности: Я эпистемологическое (центр познания), Я психологическое (самость), Я социальное (способ презентации) [9, с. 57]. По её мнению, при конструктивистском подходе Я понимается как «жизненная история или набор историй», это нарратив, который представляет собой «жизненную историю, рассказанную самим человеком» [9, с. 61, 63]. При этом тот, кто повествует историю о своём Я, «отчуждает его и конструирует историю его жизни как историю Другого» [9, с. 66]. Сходные идеи высказывает А.Ф. Зотов, утверждая, что «философ обычно выделяет себя, то есть делает исключение для себя из своей собственной концепции. Он пытается как бы стать вне мира и глядеть на него со стороны, как это мог бы делать Бог» [6, с. 236]. При изучении феномена исповеди особое внимание уделяется психологическому Я человека, в котором сочетаются самосознание и экзистенциальные переживания.

Понятием, объединяющим рациональное и иррациональное в исповеди, можно считать «экзистенциальный опыт». Н.А. Касавина определяет экзистенциальный опыт как «способ упорядочения жизненных переживаний на основе совокупности смысложизненных ценностей, познания личностью своего назначения, присутствия в мире, ответственного выбора и принятия решений» [7, с. 68]. В экзистенциальном опыте переживание выступает исходным элементом, но его необходимо распутать, т. е. «структурировать, упорядочить многообразии переживаний эмпирического индивида» [7, с. 65].

Понятие «экзистенциальный опыт» употребляется в двух значениях. В узком смысле под экзистенциальным опытом понимаются переживания индивида, которые невыразимы при помощи рациональных категорий. Например, Н.А. Бердяев, критикуя М. Хайдеггера, утверждал, что он «захотел выразить проблемы экзистенциальных философов в категориях академической рациональной философии. Он налагает рациональные категории на экзистенциальный опыт, к которому они не применимы...» [2, с. 122]. В широком смысле под экзистенциальным опытом понимается сочетание рационального и иррационального во внутреннем мире человека. Исповедальное самосознание выражается в том, что его автор, т. е. субъект осмысливает себя как «Я», личность. Он оценивает свои мысли, поступки, желания, действия, факты своего сознания и своей биографии. В исповеди всегда присутствует интенциональность: самосознание всегда на что-то направлено, на Бога, Другого, самого себя. Экзистенция как методология исследования исповеди ориентирует на то, что ключевым для исповеди является человеческое переживание, так как «четкое постижение этого своеобразного переживания и основанного на нем понятия экзистенциального существования является обязательной предпосылкой для ясного понимания экзистенциальной философии» [3, с. 28].

Наиболее корректным объяснением экзистенции можно считать определение Т.А. Кузьминой. «Экзистенция, — пишет она, — это бытийная основа человека, причем каждого отдельного человека, это его существование в неповторимо индивидуальной, уникальной форме, это потаенная основа его бытия... ; экзистенция — особое измерение человеческой жизни, это несводимость ни к каким объективациям и продуктам жизнедеятельности, это постоянная открытость к любым возможностям, это, наконец, непосредственное переживание себя и в то же время не данность» [8]. На основе представлений экзистенциалистов можно выделить следующие свойства экзистенции: существование, непосредственно открываю-

щеся личности (личностное существование), непостижимость с помощью рациональных средств, трансценденция, конечность, смерть, как способ, «который берёт на себя тут-бытие» (М. Хайдеггер). Экзистенциальные переживания отличаются от переживаний в повседневности связью с ценностями и смыслами жизни.

Таким образом, при исследовании исповеди используется методология, в которой дух исторической эпохи и экзистенциальный опыт, включающий самосознание и экзистенцию, взаимосвязаны и взаимодействуют. Если дух эпохи является объективной стороной исследования и оказывает влияние на мировоззрение субъекта, то экзистенция представляет собой переживания, а самосознание — самооценки, самоанализ, самопознание.

### **Список литературы:**

1. Бахтин М.М. К философии поступка [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: <http://philosophy.ru/library/bahtin/post.html> (дата обращения: 19.11. 2014).
2. Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. — 416 с.
3. Больнов, Отто Фридрих. Философия экзистенциализма: Философия существования. СПб.: Лань, 1999. — 222 с.
4. Бухарина Н.А. Исповедь как форма самосознания философа. Автореф. дис. канд. философ. наук. М., 1997. — 17 с.
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философ. герменевтики. М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
6. Зотов А.Ф. Современная западная философия: Учебн. М.: Высш. шк., 2001. — 784 с.
7. Касавина Н.А. Экзистенциальный опыт: переживание пути и становление структуры. // Вопросы философии. — 2013. — № 7. — С. 63—72.
8. Кузьмина Т.А. Экзистенциальный опыт и философия. Вопросы философии — 2007 — № 12 — с. 16—27. [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/philec/kuzmina/existential-experien.pdf> (дата обращения: 19.11. 2014).
9. Труфанова Е.О. Конструктивистский подход к Я // Философские науки. — 2008. — № 3. — С. 57—70.

## 2.2. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

### ДИАЛОГ КУЛЬТУР КАК ПОЛЕ СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

*Галкин Александр Алексеевич*

*аспирант, Нижегородский государственный лингвистический  
университет им. Н.А. Добролюбова,  
РФ, г. Нижний Новгород  
E-mail: [alexandre.galkin@gmail.com](mailto:alexandre.galkin@gmail.com)*

### DIALOGUE OF CULTURES AS A FIELD OF SOCIAL INTERACTION

*Alexander Galkin*

*PhD student, Linguistic University of Nizhny Novgorod,  
Russia, Nizhny Novgorod*

#### АННОТАЦИЯ

Статья посвящена проблеме диалога культур в контексте современной напряженной мировой ситуации и необходимости достижения консенсуса через призму толерантности. В контексте глобализации проблема конфликта перестает быть личной, все больше охватывая мировое сообщество в целом.

#### ABSTRACT

The study concerns the problem of dialogue of cultures within the scope of a tense situation in the world society and the need to reach consensus on the basis of tolerance. The current pace of globalization makes the problem of conflict public, the problem of the whole global community.

**Ключевые слова:** диалог культур; мультикультурализм; конфликт; толерантность; консенсус.

**Keywords:** dialogue of cultures; multiculturalism; conflict; tolerance; consensus.

Проблема диалога в современных условиях приобретает особое значение. Современный мир характеризуется углублением процессов

глобализации, в соответствии с чем, усиливаются и процессы, противоположные им. К сожалению, это не свидетельствует о том, что человечество научилось жить, если и не в согласии, то хотя бы в режиме мирного сосуществования, диалога культур, следуя элементарным представлениям о гуманитарных ценностях таких, как ценность человеческой жизни, необходимость сохранения достижений мировой и национальных культур, соблюдение нравственных принципов уважения к человеческому достоинству и т. д.

В связи с этим, возникает необходимость обратиться к истокам проблемы диалога, его пониманию в философии и культурологии, накопивших большой опыт в понимании социальной значимости рассматриваемого феномена. Век XXI предельно обострил актуальность вопросов, связанных с взаимодействием культур, придав им глобальный характер и по масштабу, и по многообразию проявлений. Растет интерес к сходству и различию культур, поскольку разнообразие позволяет осмыслить Мир, который по новизне проблем и ценностей, представленных в нем в последнее время, обозначил необходимость разработки новых подходов к концепции диалога культур применительно к цивилизационным условиям современного этапа развития общества.

Вопрос об интерференции культур и народов отличался всегда актуальностью. Уже в работах Платона диалогичность выступает в роли философской концепции видения мира, способа взаимодействия между людьми, метода познания действительности. В них «раскрыто главное качество диалога как способа постижения мира: возможность перехода от знания к пониманию» [5, с. 10].

Философская концепция диалога предполагает межсубъектное общение, единение сознаний на метафизическом уровне, форму проявления единства объективной и субъективной диалектики. Развитие культурно-философских и религиозных традиций в понимании природы и социально-культурной значимости феномена диалогичности развивали М. Бахтин, Н.А. Бердяев, М. Бубер, М. Библер, Ф. Гогартен, Э. Левинас, Г. Марсель, О. Розеншток-Хюсси, Ф. Розенцвейг и др.

В истории общественной мысли диалог послужил первой и основной формой философского осмысления проблемы коммуникации, хотя внимание к нему изначально было обусловлено более широкими и глубокими философскими мотивами. В диалоге раскрывается двунаправленность коммуникационных процессов, укорененных, по сути, в многообразии межличностных отношений.

Диалог, по М. Буберу, не просто то, в чем присутствует коммуникация двоих, а особое отношение непосредственного

присутствия другого и взаимопроникновения друг в друга. Значение человеческого существования открывается тогда, когда человек обращается к Другому, а Другой отвечает ему. Через Ты человек становится Я. А истина бытия находится между ними, между Я и Ты. В данном случае под понятием «между» можно понимать межличностное пространство, в котором происходит встреча. Между участниками встречи существует симметрия, поскольку партнеры равны друг другу, а истинный разговор означает соглашение инаковостей [3].

Очевидно, что современные процессы в развитии общества все более нуждаются в утверждении идеи толерантности, концепции диалогизма и социального партнерства, предполагая уничтожение «кода полярности» в культуре. Диалог выступает как форма существования и развития культуры, и его значимость проявляется в глубоком осознании и понимании сущности взаимодействующих культур. А это взаимодействие всегда осуществляется в определенных условиях, зависящих от социокультурного контекста. Исторические параметры контекста определяют характерные признаки проблемного поля культур (культура Античности, Возрождения и т. д.), задавая программу коммуникационных процессов, смыслов используемых контекстов, норм поведения. Закрепляясь в языковых формах межличностного общения, контексты используются в формах диалогического взаимодействия, расширяя возможности когнитивных и социокультурных практик.

Контекст для рассмотрения проблемы диалога лежит в поле культуры как системы норм, ценностей, образцов, которые регулируют и определяют направленность любой формы человеческой деятельности. Системы этих норм и ценностей являются основой осмысления и оценки феномена культуры, они символически присутствуют в любом виде социальных практик человека.

Диалог культур как форма связи Я и Другого, как актуальное событие культур становится одной из центральных проблем философско-лингвистического анализа коммуникативных процессов второй половины XX — начала XXI веков. Идея диалога культур предполагает логическое и феноменологическое понимание диалога. Логический диалог предполагает осуществление связи между субъектами коммуникации (языковая личность, речевой субъект), обеспечиваемой средствами языка и опирающейся на социальные смыслы, мировоззренческие и политические установки, историко-культурные традиции. Феноменологический диалог обеспечивает возможность выхода за пределы одной культуры на простор пересечения двух (множества) культур.

Пространство пересечения культур может актуализироваться как в диахроническом, так и в синхроническом вариантах. При этом диахронический аспект диалога культур предполагает использование таких методов исследования, как системный метод, а также метод сравнительного анализа, что облегчает конструирование определенных моделей связи прошлого и настоящего с их проекцией на будущее. К примеру, при исследовании особенностей влияния историко-культурных традиций на национальное самосознание, стереотипы поведения, ценностные установки субъектов исторического процесса, важно учитывать особенности историко-культурного развития народов, специфику естественно-географических условий организации их образа жизни, роль государства и религиозных организаций в сохранении целостности социума, в обеспечении стабильности коммуникационных процессов [4, с. 364—368]. Синхронический же подход к пониманию феномена диалога культур, возможностей его эффективного использования в практике выстраивания межкультурных связей должен логически встраиваться в общую систему функционирования социумов с учетом особенностей их историко-культурного наследия, менталитета, прагматических интересов, иначе говоря, рассматривая их настоящее как результат диалектического единства преемственного и поступательного в развитии культур.

Диалогичность предполагает сопоставление национальных ценностей и выработку понимания того, что собственное этнокультурное сосуществование невозможно без уважительного и бережного отношения к ценностям других народов. Взаимодействие культур осуществляется в точках пересечения уникальных культурных систем. Здесь можно частично согласиться с Н.К. Бонецкой в том, что «культура вся расположена на границах...» [2, с. 25]. Действительно, на границах культур мы видим их взаимодействие, однако сама по себе культура являет собой самобытную систему, отличающуюся сложнейшей структурой, составляющих ее компонентов.

Взаимодействие культур осуществляется их конкретными носителями или, как пишет Н.Н. Шульгин, «культуры соприкасаются индивидами, а индивиды предстают друг перед другом в том или ином культурном модусе» [6, с. 22]. В условиях, когда общества взаимодействуют в культурном поле диалога, важной задачей коммуницирующих сторон становится сохранение идентичности собственной культуры при понимании неизбежности культурных влияний и взаимопроникновений отдельных инокультурных образцов. Охвативший мир кризис идентичности рассматривается исследователями как «особое состояние духовной культуры общества, когда

активно идет процесс внутренней трансформации, модификации традиционных духовно-этических норм и образа жизни под влиянием усиливающейся вестернизации» [1, с. 5]. Однако на фоне вестернизации в контексте последних событий на Украине необходимо отметить непрерывно усиливающуюся роль России на мировой арене и смены однополярности в мировом сообществе, тенденций становления многополярного мира.

В продолжающейся уже длительное время дискуссии о месте России в мировой культуре и диалоге между Востоком и Россией, Западом и Россией ощущается большой интерес в определении ее прошлого, настоящего и будущего. В настоящее время России помимо экономических вопросов придется решать и глобальные вопросы сближения культур Востока и Запада, развивая диалогические формы взаимодействия с другими цивилизациями, осуществлять поиск собственного пути развития, укреплять свою идентичность, свой национальный образ.

Современный мир сложен, в нем много противоречий и подводных течений, которые проявляются в виде конфликтов, столкновений на религиозной, социальной, межнациональной почве. Посмотрев любой выпуск новостей, мы видим межэтнические конфликты, миграционные проблемы, молодежную агрессию. В связи с этим можно назвать современное общество своеобразной зоной риска, в которую в настоящее время входят, к сожалению, все страны мира. С течением времени, эта тенденция усиливается, и вышеупомянутые проблемы не оставляют никого в стороне. Таким образом, диалог культур становится фактически единственной возможностью разрешения актуальных острых ситуаций и снятия напряжения, сложившихся в обществе, являясь одновременно с этим механизмом укрепления основ толерантности и достижения консенсуса.

### **Список литературы:**

1. Ан Су Мин. Диалог культур в истории Кореи // Дис. ... канд. культ. наук. М., 2005. — 177 с.
2. Бонецкая Н.К. Теория диалога у М. Бахтина и П. Флоренского / Н.К. Бонецкая // М. Бахтин и философская культура XX в. М., 2001. — С. 53—59.
3. Бубер М. Я и Ты // Текст из альманаха «Квинтэссенция» под ред. В.И. Мудрагея. М., 1992, сайт: [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: <http://lib.ru/FILOSOF/BUBER/ihunddu1.txt> (дата обращения: 28.06.2014).

4. Савруцкая Е.П. Проблема коммуникации в немецкой философии XX века (Ю. Хабермас, Н. Луман, К. Апель) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2010. № 3-1 Нижний Новгород: Издательство Нижегородского государственного университета, 2010 — С. 364—368.
5. Тезаурусный анализ мировой культуры: сб. науч. тр. № 12 / под общ. ред. В.А. Лукова. Изд-во Московского гуманитарного университета. М., 2007. — С. 58—90.
6. Шульгин Н.Н. Альтернативная герменевтика в диалоге культур // Философия. — 2002. — № 12. — С. 22—34.

## **РЕФЛЕКСИВНОСТЬ КАК СПОСОБ ПРЕОДОЛЕНИЯ ИДЕНТИФИКАЦИОННОГО КРИЗИСА ЛИЧНОСТИ**

*Лакизо Екатерина Александровна*  
*аспирант кафедры философии*  
*Волгоградского государственного университета,*  
*РФ, г. Волгоград*  
*E-mail: [Ekaterina.lakizo@gmail.com](mailto:Ekaterina.lakizo@gmail.com)*

## **REFLEXIVITY AS A WAY OF OVERCOMING OF IDENTITY CRISIS OF PERSONALITY**

*Ekaterina Lakizo*  
*post graduate student of department of philosophy*  
*In Volgograd state university,*  
*Russia, Volgograd*

### **АННОТАЦИЯ**

Проблема кризиса и страх утраты социальной идентичности в наши дни является предметом исследования ряда гуманитарных наук. Современный человек вынужден выстраивать свою жизненную стратегию в неустойчивом и динамично развивающемся социуме. В связи с этим, столкновение с кризисом идентичности становится для личности неизбежностью, закономерным процессом, который необходимо преодолевать. Адекватным ответом может стать развитие рефлексивности как нового типа жизненной политики человека, а также способа преодоления идентификационного кризиса.

## ABSTRACT

The problem of crisis and fear of loss of social identity in our time is the subject of a variety of human sciences. Modern man is forced to build his life strategy in unstable and dynamically developing society. As a result, collision with an identity crisis for the personality becomes inevitability, natural process that needs to be overcome. The development of reflexivity as a new type of human life policies as well as ways to overcome the crisis of identification may be an adequate response to the challenge of modernity

**Ключевые слова:** социальная идентичность; социум; рефлексивность; современное общество.

**Keywords:** social identity; society; reflexivity; modern society .

Процесс мировой интеграции и новейшие технологические разработки сформировали принципиально новую социальную реальность, в которой находит себя современный человек. В создаваемых информационно-сетевыми структурами «вневременном времени» и «пространстве потоков» социальные процессы протекают значительно быстрее, а структура общества непрерывно обновляется. Современный человек вынужден выстраивать свою жизненную стратегию в постоянно изменяющейся, неустойчивой и динамичной социальной реальности. Находясь под неустанным давлением ускоряющихся социальных преобразований, личность не успевает адаптироваться к ним. Как следствие, у современного человека возникает кризис его идентификации с обществом, культурой, окружающей средой.

В последние десятилетия проблема социального самоопределения, а также преодоления идентификационного кризиса приобрела особую актуальность. Если в традиционном обществе место человека в социуме определялось его происхождением, а в обществе модерна это место давал наработанный человеком статус, функционально-ролевая структура его жизнедеятельности, то с наступлением эпохи постсовременности, или позднего модерна, идентичность представляет собой результат осознанного личностного выбора, осуществляемого через отождествление человека с какой-либо культурной или социальной позицией, смыслом и образом жизни. Под социальным тождеством стоит понимать особую включенность людей в социум: это «не свойство (т. е. нечто присущее индивиду изначально), но *отношение*. Идентичность формируется, закрепляется (или, напротив, переопределяется, трансформируется) только в ходе социального взаимодействия» [1, с. 78]. Тождество дает человеку чувство защищенности и стабильности,

а принадлежность к социальной общности — осознание себя частью значимого целого. В динамично изменяющемся обществе личность выстраивает свою идентичность, опираясь на историческую память и социальную преемственность, личный опыт, приобретенный в процессе социального взаимодействия, и его осмысление, а также через обращение к ценностям и нравственным идеалам.

Социальная реальность ставит человека перед множественным выбором себя и своей социальной принадлежности. Крайний динамизм и неустойчивость современного общества отрицают возможность линейной жизненной стратегии, осуществлении единичного процесса социальной идентификации. Кризис идентичности, с которым сталкивается современный человек, обусловлен интенсивностью социальных изменений, в которых ранее выбранное тождество утрачивает свою актуальность. Таким образом, в этих условиях личность вынуждена в течение жизни преодолевать ряд идентификационных кризисов, сохраняя выбранное тождество до тех пока оно соответствует социальной реальности.

В наши дни общественные процессы носят недетерминированный характер. Они протекают не линейно, но, напротив, прерываются, а затем возобновляются вновь, уже на другой основе и при иных обстоятельствах. Ориентирование в столь сложных и нестабильных условиях социальной реальности предполагает постоянную проверку актуальности собственных знаний об окружающем мире, их последующий анализ и осмысление. «Постоянная ревизия наличного знания о мире порождает радикальное сомнение, которое становится одним из важнейших экзистенциальных параметров высокой современности. Благодаря рефлексивности знания людей обретают характер динамического фактора, который способствует постоянной трансформации как социальных институтов, так и моделей поведения индивидов» [3, с. 98]. Таким образом, современный человек осуществляет социальное управление, преобразования и личный жизненный выбор в условиях недетерминированного и нелинейного развития современного социума, опираясь на способность к самоанализу и нравственные ценности. Преодоление кризисных социальных ситуаций в этом случае предполагает осознание влияющих на обстоятельства факторов, наблюдение, анализ последствий с целью поиска наиболее рационального решения проблемы. По мнению Энтони Гидденса, рефлексивность — это не просто характерная черта современности, но ее неперемное условие [4, с. 37].

Ответом личности на вызов современного социума может стать развитие индивидуальной рефлексивности как самоанализа и «осмыс-

ления своих собственных действий, культуры и ее оснований» [2, с. 445]. В данном случае речь идет о познании себя через определение своего места в социуме, понимание своей роли в процессе социального взаимодействия, анализе общественных изменений и их влияния на человека. Рефлексивность осуществляется в рамках мировоззренческих, ценностных и смысловых координат, присущих личности. Равно как социальные процессы, протекающие в обществе, носят нелинейный характер, так и жизненная стратегия современного человека прерывиста. Если в более ранних обществах личность выбирала себя единожды и сохраняла обретенную идентичность в течение всей жизни, то в наши дни реализация подобного сценария встречает множество препятствий. Отрезок современности, в котором человек ощущает себя свободно и стабильно, сжимается. Личность существует под напряжением ускоряющегося социального времени, изменяя и совершенствуя себя, свои навыки и способности в соответствии с новым общественным запросом.

Идентификационный кризис — это закономерный процесс, с которым сталкивается человек в эпоху постмодерна. Его преодоление заключается не в избегании, но в формировании определенного восприятия социальной реальности, способствующего основанию стабильного тождества. Специфика современности такова, что самоопределение осуществляется многократно через преодоление ряда идентификационных кризисов. Способность к анализу, обращение к внутренним ценностным установкам, на основе которых можно создать новый жизненный план, помогают личности преодолевать их. Актуальное социальное тождество существует до тех пор, пока обновляющаяся социальная реальность вновь не заставит человека начать поиск себя.

Внутренний анализ собственного положения в актуальной социальной реальности, а также реализации своего потенциала в общественной деятельности позволяют личности определиться с выбором культурной, гражданской или политической общности, с идеалами и ценностями которой она готова себя идентифицировать. Обращение к устойчивым нравственным принципам и сознательный выбор варианта самоопределения в соответствии с ними, позволяют сформировать полноценное позитивное социальное тождество в условиях динамично изменяющейся социальной реальности. Осознанный поиск самоопределения, ориентированный на моральные ценности, препятствует основанию негативной формы идентичности, которая базируется на протестных радикальных убеждениях, призванных

компенсировать лакуны самосознания и ликвидировать несоответствия в восприятии человеком современной картины мира.

Преодоление идентификационного кризиса посредством обращения к рефлексивности позволяет отойти от понимания социального тождества как исключительно навязанного извне конструкта, массового продукта социальных технологий. Самопознание накладывает на личность ответственность за собственное самоопределение, позволяет ей в соответствии с общественными реалиями осознанно выбирать свое место в социуме. Человек, способный к рефлексивности, представляет собой полноценного агента социальных отношений, мыслящего субъекта, способного самостоятельно создать свою идентичность и определять свое место в процессе социального взаимодействия. Иными словами, тождество в современном обществе может быть осознанно выбрано, сконструировано личностью посредством развития рефлексивности.

Через обращение к самопознанию человек преодолевает страх утраты идентичности, потери связи со значимым целым, характерный для современного общества. В связи с социальной общностью обретает преемственность с прошлым, социальный опыт - в настоящем. Пренебрежение самопознанием и осознанным самоопределением оставляет человеку два возможных сценария: нестабильная и постоянно изменяющаяся «протеевская» идентичность, или же тотальный конформизм, как капитуляция перед возможностями социальных технологий манипулирования общественным сознанием.

В заключении можно сделать вывод, что способность получения нового знания о себе и обществе через обращение к самоанализу, становится насущной потребностью человека. Формирование культурной, этнической, гражданской, политической идентичности позволяет личности почувствовать уверенность в завтрашнем дне, обрести опору и стабильность на определенном этапе жизни. В ситуации изменения социальной реальности утратившее актуальность тождество необходимо заменить новым. Преодоление закономерного идентификационного кризиса через понимание актуальных социальных условий и своего места в них позволяет личности выработать принципиально новую жизненную стратегию. Не линейный сценарий реализации себя и своей принадлежности к социальной общности, но сознательное преодоление череды идентификационных кризисов — таков новый жизненный план личности. Рефлексивность как способ преодоления сложных нестабильных ситуаций и переходных периодов может стать эффективным решением. Обращение к себе как новая форма

жизненной политики индивида является оптимальным средством для снятия нагрузки, налагаемой на личность современным обществом.

### **Список литературы:**

1. Малахов В.С. Идентичность/ Новая философская энциклопедия: в 4 т./ Новая философская энциклопедия. М.: Институт философии РАН, — 2004. — Т. 2. — 634 с.
2. Огурцов А.П. Рефлексия / А.П. Огурцов // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. / РАН: Научн.- ред. совет В.С. Степин. М.: Мысль, — 2000. — Т. 3.: Н-С. — 2001. — С. 445—450.
3. Якимова Е.В. Гидденс Э. Модерн и самоидентичность// [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: [http://gendocs.ru/docs/3/2507/conv\\_5/file5.pdf](http://gendocs.ru/docs/3/2507/conv_5/file5.pdf) Дата обращения: 26.01.2014.
4. Giddens A. The consequences of Modernity/ Cambridge, Polity Press, 1996. — 200 p.

## **САМООРГАНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА И САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ**

*Мамедова Наталья Михайловна*

*д-р филос. наук, профессор,*

*Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова,*

*РФ, г. Москва*

*E-mail: [natmam\\_5@mail.ru](mailto:natmam_5@mail.ru)*

## **SOCIETY SELF-ORGANIZATION AND PERSON'S SELF-DETERMINATION**

*Natalia Mamedova*

*doctor of Philosophical Sciences, Professor*

*of Plekhanov Russian University of Economics,*

*Russia, Moscow*

### **АННОТАЦИЯ**

Выявляются зависимости существования гражданского общества от самоопределения личности. Развитие общества тесно связано

с расширением сферы индивидуальной свободы, альтернатив, в которых индивид предоставлен себе самому. Условием самоорганизации общества становятся рационализация и индивидуализация сознания, совершающаяся через личностное самоопределение. «Спонтанные порядки» в отличие от «сознательных» формируются в результате органического эволюционного процесса — социальных привычек, традиций.

### ABSTRACT

Existence dependencies of civil society on person's self-determination are revealed. Society development is closely connected with the sphere widening of individual freedom and alternatives in which the individual is left to himself. Rationalization and individualization of consciousness effected through the personal self-determination turn into the condition of society self-organization. Spontaneous orders as opposed to conscious ones are formed in consequence of the systematic evolutionary process — social habits and traditions.

**Ключевые слова:** гражданское общество; народная демократия; сознательные порядки; спонтанные порядки; традиции, идентичность.

**Keywords:** civil society; people's democracy; conscious orders; spontaneous orders; tradition; identity.

Динамизм, фрагментарность, асинхронность культуры существуют ныне наряду с усиливающимися универсалистскими тенденциями глобализации. Парадоксальным образом процессы глобализации ведут к диверсификации социального пространства. Наблюдается общемировая тенденция утраты власти центрального аппарата государственного управления, передачи ее региональным, местным политическим образованиям. Стремящиеся к автономии или отделению региональные движения имеются во многих странах. Государственная власть сталкивается с все возрастающими трудностями в контроле распространения идей, технологий, товаров и в значительной степени утратила возможность регулировать денежные потоки, миграционные процессы. Вследствие этого возрастает роль гражданского общества как формы самоорганизации социальной жизни. Добровольное объединение в сообщества происходит независимо от государства, а иногда и в противовес государству. Гражданское общество как некий спонтанный порядок, связанный с самоорганизацией общества, противостоит централизованной власти, основанной на процессе сознательного регулирования с точки зрения общих целей. Оно воплощает в себе идею народной демократии, идущей снизу,

и предполагает демократизм как образ жизни, укорененный в традициях и культуре. Представляется плодотворным подход Ф.А. Хайека в выявлении различных эпистемологических возможностей «сознательных» и «спонтанных» социальных порядков. «Спонтанные порядки» в отличие от «сознательных» складываются в ходе органического эволюционного процесса, координация в них осуществляется не на основе общей цели, а на основе соблюдения универсальных правил поведения. Они являются продуктом социальных привычек, традиций. Каждым актом своей жизнедеятельности человек втягивает себя в поток определенного рода необходимости. М. Вебер ввел понятие традиционного действия как своеобразного автоматизма. Традиция выполняет роль клише в поступках, образе мышления, ценностных предпочтений, поскольку в ней актуализирован предшествующий опыт. Не прошлое само по себе учит людей, а прошлое, организованное в традицию. Из практически неограниченных возможностей, какие содержит прошлое, традицией становятся только некоторые из них. Что из прошлого актуализируется, приобретает устойчивую форму традиций, а что остается просто историческим фактом? В традиции опредмечен опыт прошлых поколений, во-первых, в виде образцового единичного действия (прецедента), во-вторых в виде некоего универсального закона (кодекса, ритуала, инструкций и т. п.). Прецедент иллюстрирует идеальный образец и каждый закон является своеобразной парадигмой для продуцирования истолковывающих ее образцов. «Преемственность традиции обеспечивается, таким образом, по крайней мере, двумя различными и вместе с тем взаимосвязанными принципами — кодифицированием поступка и закона» [1, с. 73].

Сознательные порядки — результат действия акторов глобализации, они образуют переменную величину миропорядка. Ключевая проблема, возникающая при этом — это координация знаний, рассеянных в обществе среди бесчисленного множества индивидов. Поэтому в экономических и в социально-политических процессах решающая роль принадлежит личностным, неявным знаниям. В сфере экономики рынок является механизмом координации личностных знаний [3, с. 124—125]. В социально-политической сфере, как мы полагаем, такую функцию может выполнить только гражданское общество. Наличие защищаемой законом частной жизни позволяет индивиду самостоятельно принимать решения, объединять свои усилия с усилиями других для наиболее эффективного использования личностных знаний и способностей. Таким образом, развитие гражданского общества тесно связано с расширением сферы

индивидуальной свободы, альтернатив, в которых индивид представлен себе самому. Условием свободы и прогресса культуры становятся рационализация и индивидуализация сознания, совершающаяся через личностное самоопределение. Формирование гражданского общества может произойти лишь в условиях социального и политического плюрализма.

Другим важным условием развития гражданского общества является определение культурной идентичности. Идея гражданского общества имплицитно содержит представления о свободном волеизъявлении, добровольном принятии некоторых обязанностей по отношению к сообществу и соответственно о правах, которыми данное сообщество наделяет своих членов. Но проявление свободы воли как в образовании сообществ, так и в участии в них, необходимо предполагает знание того, кто «я» есть, чтобы обрести чувство смысла и цели. Люди живут, разумеется, не только духовными ценностями. Но пока не определяют свое «я», даже в области прагматических интересов они не могут действовать рационально. Мотивация социального поведения содержит не только социально-экономический, политический, но и культурно-исторический вектор.

Под «социальной идентификацией» понимают нестрогое обозначение групповых идентификаций личности, т. е. самоопределения индивидов в социально-групповом пространстве относительно многообразных общностей как «своих» и «не своих» [2, с. 92]. Социальная идентичность это осознание, переживание своей принадлежности к различным социальным общностям — семье, малой группе, классу, народу, территориальной общности, государству, общественным движениям, человечеству в целом. Принадлежность к некоторой общности обеспечивает групповую защиту. Экзистенциальная безопасность возникает как результат интеграции с социальной группой и субъективно переживается как чувство защищенности. Она предполагает определенность и упорядоченность образа «Я» как динамической целостности, нахождение своего места в социальном пространстве, адаптивность к новым социальным условиям. Личная идентичность приобретает большую определенность в результате коммуникации с «Другим».

Абстрактно-символические системы, которые вовлечены в процесс саморефлексии, предлагают широкий спектр разнообразных моделей поведения, которые затрагивают как социокультурную, публичную, так и интимно-личностную, приватную сферу. В постоянно меняющемся мире идентичность придает личности самореферентность. Ощущение собственной аутентичности, чувство доверия,

самотождественности «Я» создает базовое состояние онтологической безопасности. В современной культуре идентификация личности основана на рефлексивном использовании самого широкого социокультурного контекста, включении его в структуру самосознания посредством знаково-символических моделей.

В стремлении обрести новую культурную парадигму, которая может служить опорой современной культурной идентичности, следует обращаться не только к историческому наследию, но и к анализу культурной ситуации, которая создает условия для более широкой идентификационной базы. Современный человек погружен в символическую вселенную, производство символов опережает повсюду производство товаров и услуг. Самоопределение личности в культуре зависит от маршрутов распространения знаний и символов, которые он способен воспринять. Только личность, определившая свою экзистенциальную позицию, может быть субъектом гражданского общества, быть сознательным актором в постоянно меняющемся обществе.

#### **Список литературы:**

1. Мамедова Н.М. Культура: традиции и современность. М.: РФО РАН 2009. — 159 с.
2. Мамедова Н.М., Зверева И.А. Идентичность: социо-культурный контекст. // Омский научный вестник. № 3 (78). Омск, 2009.
3. Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Вопросы философии. № 10. 1990.

## 2.3. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

### ОБЩНОСТЬ КОНЦЕПТОВ ЕГИПЕТСКОЙ ПРЕДФИЛОСОФИИ И ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ МИФОПОЭТИКИ (НА ПРИМЕРЕ КОНЦЕПТА «БОГИ»)

***Жорова Полина Сергеевна***

*магистр II курса кафедры истории философии,  
Российского университета дружбы народов,*

*РФ, г. Москва*

*E-mail: [zhorova.polina@yandex.ru](mailto:zhorova.polina@yandex.ru)*

***Волкова Людмила Львовна***

*магистр II курса кафедры истории философии,  
Российского университета дружбы народов,*

*РФ, г. Москва*

*E-mail: [princelui666@mail.ru](mailto:princelui666@mail.ru)*

### THE COMMONNESS OF THE CONCEPTS OF THE EGYPTIAN PREPHILOSOPHY AND INDO-EUROPEAN MYTH AND POESY (ON THE EXAMPLE OF THE CONCEPT “GODS”)

***Zhorova Polina***

*master of the second year of the People's Friendship University of Russia*

*the Department of the History of Philosophy,*

*Russia, Moscow*

***Volkova Liudmila***

*master of the second year of the People's Friendship University of Russia*

*the Department of the History of Philosophy,*

*Russia, Moscow*

#### АННОТАЦИЯ

Данная статья посвящена рассмотрению египетской мысли и индоевропейской мифопоэтики через призму тождественности их

концептов, а также возможным отпечаткам ближневосточных теоретических источников в раннегреческой философии. В своем исследовании мы основывались на трудах таких исследователей, как М.Л. Уэст, М. Бернал и других авторов. Нами была предпринята попытка рассмотреть такие, казалось бы, различные концепции в общем ракурсе, что представляет собой возможность более целостно понимать современную историографию, сложившуюся на протяжении многих столетий.

### ABSTRACT

This article is devoted to the examination of the Egyptian thought and the Indo-European myth and poesy and their similarity through the comparison of their concepts. We also studied the possibility of the traces of the Middle East theoretical sources in early Greek philosophy. Our research was based on the writings of such scientist as M.L. West, M. Bernal and others. We have attempted to exam such seemingly different concepts in the general perspective to discover an opportunity to understand more exactly the modern historiography that has developed over many centuries.

**Ключевые слова:** предфилософия; мифопоэтика; политеизм; концепт; афроцентризм; европоцентризм; теокосмогония; заимствования.

**Keywords:** myth; poesy; polytheism; concept; Afrocentrism; Eurocentrism; teokosmogoniya; theocosmogony; borrowings.

Согласно многим исследователям в области изучения истоков современной философской мысли, предфилософия берет свое начало от более древних источников, таких как народные учения прародителей, имевших мифологическое содержание, основывающееся на теокосмогонии.

Вопрос о мифологии был поставлен еще несколько десятилетий назад, но так и не нашел ответа. Подоплека тому ее первопричинность, неоднозначность и многогранность, на наш взгляд. Уже в самом слове «миф» нет опоры, от которой можно было бы оттолкнуться в полной мере. Не многие способны придать значение более сложному анализу данного термина, однако, он, без сомнения, является существенным. Согласно А.А. Тахо-Годи, «Миф» по-гречески означает не что иное, как «слово». Поэтому и древнегреческие мифы можно назвать «словом» о богах и героях». <...> Греки различали «слово» как «миф», «слово», как «эпос», «слово», как «логос» <...> древняя традиция совсем не случайно именовала «мифом» слово о богах и героях, закрепив за песнями об их подвигах наименование «эпоса»

и предоставив «логосу» сферу философии, науки и рассуждающей мысли вообще» [4, с. 7—8]. Но мы не будем еще глубже вдаваться в подробности филологической природы данного слова, а перейдем непосредственно к философской проблеме, которая нас волнует в первую очередь.

При этом следует дать определения таким важным понятиям, как «предфилософия» и «мифопоэтика». В качестве предфилософии мы рассматриваем особую форму духовной культуры древнего человека, хронологически предшествующую становлению полноценного философского мировоззрения, структурно состоящую из трех основных элементов: миф, дидактическая традиция (житейская мудрость) и основы научных знаний. В таком случае мифопоэтика — это мифотворчество как неотъемлемый структурный элемент предфилософской традиции.

Очень важным является момент наличия общих концептов в самих произведениях, то есть, в мифах и поэзии присутствует набор общих понятий, которые сходны по своему значению и по своим языковым корням и которые обладают большим количеством коннотаций и дополнительных смыслов. В частности, рассматриваются такие концепты, как боги, земля и небо, герои, стихийные явления. И, несмотря на то, что большинство из этих концептов приобретают в мифах глубоко личностные свойства (например, каждый бог в пантеоне имеет свои личные черты характера, выполняет исключительно свои функции), в данных образах отразились не только представления древних индоевропейцев об устройстве мира, но и их опыт постижения мира в философском плане, так как именно под влиянием мифов и поэм сформировались первые философские представления и теории.

Изучая значительное число теоретических источников, мы столкнулись, прежде всего, с тем, что основное внимание уделено греческой мифопоэтике, тогда как про мифологические представления египтян сказано очень и очень мало. Именно поэтому в данной статье мы рассмотрим влияние египетской предфилософии на становление индоевропейской мифопоэтики на примере наследия Древней Греции, как наиболее характерного и изученного на данный момент. На наш взгляд, такая ситуация сложилась в связи с тем, что в период с XVIII века по XIX век в Европе наблюдалась расовая дискриминация, к примеру, критически настроенные исследователи в данной области подчеркивают, что изучение античности оформилось под влиянием сосредоточенных лишь на себе европейцев, так что культурное влияние Ближнего Востока на цивилизации Греции и Рима систематически игнорировалось. Согласно М. Берналу, задача заключается в том,

чтобы «ослабить культурное высокомерие европейцев», и эта критика представляется нам плодотворной, способствующей дальнейшим серьезным размышлениям в рамках поставленной нами проблемы.

Важно отметить, что существуют различные подходы для анализа мифов. В данной статье мы в основном опирались на подходы М. Бернала, М.Л. Уэста и М. Элиаде, так как каждый из них позволяет рассмотреть данный вопрос с разных сторон. Подход М. Бернала дает возможность проследить влияние афразийских культур на становление европейской цивилизации, методология М.Л. Уэста позволяет провести филологическое и содержательное сравнения, а М. Элиаде рассматривает онтологические аспекты мифа, его раскрытие в культуре традиции.

К примеру, по мнению М. Элиаде, изложенному в его работе «Аспекты мифа», сами египтяне относят миф к религии больше, чем какая-либо иная народность. Известно, что мифология является ключом к пониманию всей последующей мысли в развитии человечества. «Но в Египте религиозная система отличалась особой цельностью и неизменностью... Мифологическую систему Египта можно охарактеризовать как политеизм, поскольку она включала в себя культы множества богов» [2, с. 79—80].

Подходя к размышлениям Мартина Бернала, британского антиковеда и филолога, считающего, что корни нашей цивилизации находятся на Ближнем Востоке, стоит отметить, что его труды носят весьма экспрессивный характер. В научных кругах его взгляды в связи с его неординарностью мышления и вызывают, с одной стороны, горячие споры и обвинения в фальсификации, с другой стороны — поддержку и отклики. Тем не менее, Мартин Бернал настаивает на своей гипотезе касательно того, что корни нашей цивилизации, скорее «черные», нежели «белые». Он не отрицает существования коренного семито-хамитского населения в Греции, при этом он признаёт и исторический факт индоевропейской миграции с севера. М. Бернал тщательно придерживается своего аргумента и убедительно говорит о наличии и других значительных векторов культурных влияний, которые пришли в Грецию с Юга и Востока. К примеру, различного рода мифологические сюжеты, религия, художественное мастерство и знание письма египетской культуры оказали немалое влияние на процесс формирования раннегреческой цивилизации, но, тем не менее, все эти факты продолжают, по его мнению, систематически игнорироваться западной наукой. Он утверждает также, что синтез всех этих влияний способствовал развитию культуры страны, которая впоследствии стала известна всему миру как Древняя Греция. В своем трехтомном труде «Черная Афина»,

М. Бернал проводит аналогии древнеегипетских божеств с богами Древней Греции, находя в них схожие черты. Конечно, тождественность здесь отсутствует, ведь известно, что древние греки, даже заимствовав что-то, усовершенствовали и перекладывали на свой лад в соответствии со своими устоями. Однако сами древние греки не отрицали свою принадлежность к ближневосточной цивилизации: «Они не только высоко ценили то, чему обучились у египтян и финикийцев, но и ... считали своими предками египтян, быть может, мифическими, но это не важно» [7, Р. 22].

Многое о влиянии Ближнего Востока могут рассказать и мифы древних греков. «В качестве примера можно упомянуть известный рассказ о смене поколений богов, которому посвящена «Теогония» Гесиода. Его потоки лежат в древнем месопотамском сказании по сохранившимся шумерской и аккадской версиям. Точно так же как Кронос, в передаче Гесиода, лишил мужской силы своего отца Урана — воплощение Неба — и таким образом добился власти, так и шумеро-аккадский бог Неба Ан (Ану) тем же способом был лишен власти хурритским богом Кумарби» [3, с. 4].

Сходство между пантеонами древнеегипетской и древнегреческой культурами можно также проследить на примере отношений родства между богами. Так, Зевс и Гера являются братом и сестрой, мужем и женой, также, как и Осирис и Исида. Более того, сын Осириса, бог Гор, собирал части тела своего отца, чтобы воскресить его и править вместе, равно как и сын Зевса, Геракл, совершал подвиги, чтобы занять свое место на Олимпе рядом с отцом.

Проявление египетской предфилософии так же можно увидеть на примере Фалеса, который позаимствовал данную теорию из Гелиопольской водной космогонии. «В космогонии участвуют природные субстанции: вода (Нун), земля (Геб), небо (Нут), воздух (Шу), солнце (Атум, Ра и др.), тьма (Кук и Каукет в Гермополе), или абстрактные начала — бесконечность (Хух и Хаухет), невидимое (Амон и Амаунет) в концепции того же Гермополя. Организатор этих элементов, демиург, сам — один из элементов природы; он появляется из водяного хаоса, изначального океана Нуна. Здесь напрашивается параллель с греческой натурфилософией» [2].

Так «Красноречивый комментарий Апония на «Песнь песней» гласит: «Фалес... в своем учении объявил воду началом всех вещей и источником, из которого все сотворено Незримым и Великим» [5, с. 190]. Целесообразно было бы сравнить данное утверждение с египетским «Лейденским гимном», важнейшим памятником фиванской теологической мысли середины эпохи Нового царства

(XIII в. до н. э.). Здесь имя божества Амуна, помимо общепринятого значения, связанного со словом «скрывать», которое можно также рассматривать, как исходное от глагола «пребывать»; популярная в египетских канонах формула «пребывающий во всех вещах» по факту представляет собой всеприсутствие Амуна, и таким образом можно провести параллель с греческой теорией, согласно которой «в фалесовом гилозоизме *πλήρηθεῶν εἶναι* [все полно богов] (*pluralis* слово «бог» здесь носит риторический оттенок)» [5, с. 190].

Другой не менее важной силой в космологии Фалеса является *ветер* (употребляемый в большинстве случаев, как *воздух*), который чаще всего является принципом, ограниченным по отношению к воде, таким образом, у Фалеса демиургический акт можно реконструировать как результат влияния воздушного потока, воздействующего на безбрежный океан. Представленная нами теория параллельна египетской теокосмогонии, «...где верховное божество (в т. ч. фиванский Амур) воссуществует в хаосе-Нуне» [5, с. 190].

При этом каждому из героев мифов присуща глубокая индивидуальность, мы наблюдаем не просто отвлеченный образ, а целостную многогранную личность. Более того, именно личностная окраска произведений и тех концептов, которые использовались при их создании, позволяли человеку традиции и мифов открывать для себя новое. То есть, в мифах мы наблюдаем совмещение и воплощение в едином образе и символ, архетип, типичное, и индивидуальное, личностное. Так, М. Элиаде утверждает, что «на первый взгляд, человек архаического общества бесконечно повторяет один и тот же жест. В действительности же он без устали завоевывает мир, организывает его, преобразует природный пейзаж в культурную среду. С помощью модели для подражания, раскрытой космогоническим мифом, человек становится в свою очередь творцом. Может показаться, что мифы парализуют инициативу человека, поскольку кажутся незыблемыми, в действительности же они побуждают человека к творчеству, открывают все новые перспективы его изобретательному уму» [6, с. 143].

Одним из главных концептов, которые присутствуют в мифах и поэзии является концепт богов, многослойное представление о них, их функциях, характерах и месте нахождения. Именно поэтому в данной статье мы рассматриваем сходство концептов этих культур на примере концепта «боги».

Так, для индоевропейских народов, как и для Древнего Египта, характерно представление о богах как о множестве и в то же время как об индивидах, то есть, любая народность имела представление

именно о целом пантеоне сверхчеловеческих вечных сущностей, которые влияют на жизнь смертных, и одновременно с этим каждый представитель такого пантеона был личностью, имеющей свои персональные характеристики.

При этом у каждого народа было свое количество богов, которое разнилось во времени и в пространстве. То есть, даже внутри одной и той же культуры признавалось и почиталось разное количество богов. Так, например, в Древней Греции, помимо устоявшегося пантеона во главе с Зевсом, не порицалось «изобретение» новых богов, которые выполняли свои функции и не противоречили устоявшемуся нормам религии. Для Древнего Египта эта ситуация так же более чем характерна: в разных городах почитались разные боги, многие из которых выполняли одинаковые функции, хотя назывались разными именами. Главное негласное правило, по которому стихийно создавался пантеон богов и для индоевропейцев, и для египтян, было «неотрицание» других богов. Именно поэтому вскоре после смерти Аменхотепа IV, учредившего своим указом культ нового бога — солнечного диска Атона — и пытавшегося жёсткими полицейскими акциями запретить все старые культы, его нововведения были сведены на нет и преданы забвению.

Интересно, что и обращение к богам также было своеобразным. В случае, если требовалось участие конкретного бога, то и молитва или миф относились именно к нему, обычно это касалось мелких богов, которые отвечали за узконаправленную деятельность. Если же поэт или жрец обращался ко всем богам, то могло быть два типа обращения: либо обобщенное, то есть ко всем богам сразу, либо выделялся главный бог пантеона, и тогда обращение выглядело как, например, «Зевс и остальные бессмертные» [8, Р. 122].

Боги рассматривались как своего рода высшая раса, которой не были свойственны недостатки людей. Люди считали себя ущербными в том, что они смертны и подвержены старению, соответственно они полагали, что боги как всемогущие существа бессмертны и не стареют.

Отношения между людьми и богами также весьма сложны. С одной стороны, боги не являются этическим образцом, зачастую они поступают исключительно по собственной прихоти и не следуя земным законам: достаточно вспомнить отцеубийство Зевса и его постоянные измены законной супруге Гере. С другой стороны, боги обладают мудростью, которая превышает мудрость человека, поэтому человек вынужден апеллировать к божеству как к высшему судье. Боги также рассматриваются в качестве отцов, родителей, которые наставляют своих детей, людей, в то же время, боги являются

и существами дающими, именно поэтому к ним обращаются с просьбами об урожае и других благах.

Интересно, что боги обладали большим количеством имен, в то время как люди имели, как правило, два имени (общим, которое было открыто всем, и скрытым, которое было известно только близким, так как, зная его, по их мнению, можно было повлиять на судьбу человека). Имена богов давались им не хаотично. Можно проследить определенную связь между словами, которые относятся к сущностной характеристике бога, и именем самого божества. Так, М.Л. Уэст говорит о том, что «в Древней Греции бог разрушения и войны, Арес, обладает именем, которое является мужским родом от слова женского рода *ἀρή*, которое обозначает «разрушение, руины», а также оно является производным от слова среднего рода *ἄρος*, то есть «ушерб». В «Илиаде» он сопровождается двумя персонами, страхом и паникой, Деймосом и Фобосом; Фобос является персонафикацией соответствующего существительного мужского рода, в то время как Деймос это мужское производное от слова среднего рода *δείμα*» [8, Р. 136].

Таким образом, можно говорить о том, что, несмотря на разницу языков и культур (древнеегипетский язык принадлежит к афразийской языковой семье, а древнегреческий к индоевропейской), мы можем наблюдать совпадение некоторых глубинных архетипов мышления, создававшего мифопоэтическое наследие этих народов. Так, можно говорить о том, что существует ряд концептов, которые схожи между культурами Древней Греции и Древнего Египта. Как было показано выше на примере концепта богов, многие верования и представления Древнего Египта накладывались на формирование древнегреческого пантеона, в связи с чем можно говорить о влиянии цивилизации фараонов на Древнюю Грецию. Исходя из этого, можно рассматривать мифы Древнего Египта (о космогонии, теогонии, об устройстве мира, отношении людей и богов) как ту часть культуры, которая оказалась не простым заимствованием, но которая послужила поводом для переосмысления мировоззренческих традиций Древней Греции, что впоследствии сказалось на становлении сначала эллинской, а затем и всей западной философии в целом.

### Список литературы:

1. История мировой культуры (Мировых цивилизаций); ответственный редактор Жилияков И. Ростов, Феникс, 2002. — 544 с.
2. Короставцев М. Религия Древнего Египта. [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/korost/08.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/korost/08.php).

3. Олива П. Древний Восток и истоки греческой цивилизации. Вестник древнегреческой истории № 2, 1977 г.//формат PDF.
4. Тахо-Годи А.А. Греческая мифология. М. Искусство, 1989. — 304 с.
5. Чалаби Б.Ф. Греческое новаторство и египетское культурное влияние: на примере космологии Фалеса: «Креативное пространство культуры», серия «Современная культурология». СПб., Эйдос, 2012. — 190 с.
6. Элиаде М. Аспекты мифа, пер. В. Большакова, М., Инвест — ППП, 1995. — с. 240.
7. Bernal M. Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation. Vol. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985. New Jersey, 1987.
8. West M. Indo-European myth and poesy. New York, Oxford, 2007.

## 2.4. ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

### МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЯВЛЕНИЯ ФАРИСЕЙСТВА

*Краснова Алина Георгиевна*

*старший научный сотрудник Северо-Кавказского научного центра  
высшей школы Южного федерального университета,*

*РФ, г. Ростов-на-Дону*

*E-mail: [childalevtina@yandex.ru](mailto:childalevtina@yandex.ru)*

### METHODOLOGICAL BASIS OF RESEARCH OF THE PHENOMENON OF PHARISAISM

*Krasnova Alina*

*elder research assistant of North Caucasian scientific center  
of high school Southern federal university,*

*Russia, Rostov-on-Don*

#### АННОТАЦИЯ

В статье приводится описание наиболее существенных особенностей феноменологического метода исследования и проводится обоснование целесообразности его применения в качестве основного в процессе изучения явления фарисейства. Раскрываются ключевые особенности метода феноменологии в их практическом аспекте, учитываемые в контексте исследования интересующего нас феномена. В дополнение приводится краткое описание герменевтического метода и метода языка экзистенциалов М. Хайдеггера в качестве дополнительных методов предполагаемого исследования.

#### ABSTRACT

The article describes the most essential characteristics of the phenomenological method of research and substantiates the expediency of its use as the methodological basis in the process of research of the phenomenon of Pharisaism. The article reveals the dominant characteristics of the phenomenological method in their practical aspect, which would be taken into account in the context of research of the mentioned phenomenon. In addition we describe compactly the hermeneutical method and the method

of language of existentials by M. Heidegger as supplementary methods of the presumptive research.

**Ключевые слова:** феноменологический метод; фарисейство.

**Keywords:** phenomenological method; Pharisaism.

Предметом нашего научного изучения является явление фарисейства как особый образ религиозности в христианстве. Данное явление имеет, на наш взгляд, несколько особенностей, которые важно учитывать при его изучении: во-первых, фарисейство является, прежде всего, феноменом внутреннего мира человека, поэтому во внешнем мире проявляется опосредованно (через общение, поведение и т. д.); во-вторых, фарисейство является устойчивым качеством человеческой личности, которое влияет на образ мыслей, поведение и в целом на образ жизни человека, при этом часто остается неосознанным; в-третьих, образ фарисейства имеет множество оттенков, признаков, характеристик, которые в совокупности образуют «портрет» человека-фарисея. Следовательно, фарисейство, по нашему мнению, является сложным, многоплановым феноменом, который следует изучать с различных сторон его проявления: он имеет и конкретную историческую форму, и своеобразную религиозную феноменологию, и личностно-психологическую составляющую, и морально-этическую сторону, а также может выступать и как социально-религиозное, социально-психологическое явление.

Ввиду многогранности рассматриваемого нами явления, о которой мы говорили выше, нам представляется невозможным, да и малоинформативным, дать единое законченное определение понятию фарисейства. Следовательно, весьма важным становится вопрос методологии изучения этого явления. В данном случае нам представляется наиболее эффективным метод описания образа явления, чтобы, через выявление его существенных характеристик, подойти к пониманию его сущности. Таким образом, мы будем основываться на феноменологическом методе изучения явления фарисейства, и в данной работе речь пойдет о сущности этого метода, а также о целесообразности его применения в изучении интересующего нас предмета, а также о некоторых других методах, которые могут быть использованы в нашем исследовании. Феноменологический метод представляется нам в данном случае наиболее обоснованным, так как через него мы попытаемся добиться наиболее точного и непредвзятого понимания явления фарисейства через описание его образа.

Общеизвестно, что феноменологический метод сформировался в рамках феноменологии как философского направления. Создатель феноменологии Эдмунд Гуссерль с самого начала разрабатывал свою концепцию именно как методологическую. «Феноменология — это прежде всего метод познания, а не система взглядов и истин» [4]. В более позднем варианте некоторые его последователи стали развивать феноменологическое направление как некое отдельное философское учение. Однако эти попытки не получили широкого распространения, и в рамках феноменологического движения в настоящее время большинство значимых исследователей все-таки сходятся в том, что главная ценность феноменологии заключается именно в ее методологическом аспекте. «Наиболее характерной особенностью феноменологии является ее метод. В этом практически все феноменологи согласны друг с другом» [9, с. 638—639]. Однако как методология, появившаяся в начале XX века — времени существенных перемен в мировой истории и во всех социальных сферах, она сформировалась на качественно новых принципах, чем стояла предшествующая ей философская методология. Таким образом, феноменология является методом, который не существует в отрыве от определенной мыслительной позиции — а именно позиции, настроенной на философское созерцание, направленное на конкретный единичный феномен. Она является противовесом построению дедуктивных систем философии, подобных гегелевской, а также редукции вещей и сознания к каузальным связям, изучаемым науками. Так, «феноменологию можно принимать и практиковать как способ или стиль, она существует как движение еще до того, как достигает полного философского осознания» [2, с. 2]. В нашем исследовании, направленном на изучение фарисейства как феномена, важен именно этот аспект — нам представляется эффективным изучение явления с позиции философского созерцания его образа, а не построение его теоретической системы.

Как нам представляется, идеи Гуссерля берут свое начало еще в работах его великого предшественника Э. Канта, а именно в его идее априорных конструкций [5, с. 107—110]. То есть, исходя из этих априорных конструкций, которые продуцированы нашим же сознанием, мы строим другие интеллектуальные конструкции и только на основе их осуществляем процесс познания окружающего нас мира. Таким образом, сам процесс познания объектов действительности становится обусловленным изначальными установками познающего субъекта — теми предпосылками, которые определяют последующее толкование изучаемых объектов, будь то предметы окружающего мира, истори-

ческие события, социальные явления или другой человеческий субъект. Кант считал, что с этими априорными конструкциями сознания познающий ничего не может поделать. Однако к тому времени, в которое появилась феноменология Гуссерля, наука, в том числе и философия, как и мир в целом, стала постепенно переходить от более категоричного к более свободному подходу (о чем говорит сама эпоха модернизма, начавшаяся в конце XIX века). И Гуссерль пришел к тому, что начал с тезиса: «Назад, к самим вещам!» — это означало то, что с априорными конструкциями все-таки можно что-то поделать, а именно построить такую методологическую систему, которая позволила бы увидеть феномены (факты реального мира) не через призму этих конструктов, а такими, каковы они есть, в их реальном и сущностном виде. Именно в этом ключе Гуссерль критиковал философскую систему Канта [2, с. 5].

Гуссерль сделал установку на то, чтобы строить познание мира на чистом восприятии фактов окружающей действительности — феноменов. Ее целью, по большому счету, является рефлексия гносеологического процесса. Ведь мы, как правило, не осознаем всю сложность процесса восприятия и далее всего процесса познания, когда мы воспринимаем некий объект, но не непосредственно, а уже со всем многообразием связей и отношений, который этот объект несет в себе. Но несет не сам по себе, а именно в нашем собственном опыте. Поэтому восприятие всегда субъективно, так как оно не может целиком и полностью идти в отрыве от воспринимающего субъекта, оно значительным образом связано с личностными особенностями познающего, с его предшествующим опытом, изначальными установками познания и т. д. Именно эта рефлексия и стала для Гуссерля отправной точкой в исследовании процесса восприятия и познания вообще. И далее эта рефлексивная установка стала раскрывать перед феноменологом возможность добиться духовного созерцания для того, чтобы реально и сущностно познавать феномены. Так, «феноменология — это не название какой-то новой науки и не другое наименование философии, но название такой установки духовного созерцания, в которой удастся усмотреть или ухватить в переживании нечто такое, что остается скрытым вне ее: а именно, некую область «фактов» особого вида» [7, с. 198]. Таким образом, феноменология делает, прежде всего, установку на созерцание отдельных феноменов — в этом смысле феноменология открывает путь к философии единичного. Она и является в строгом своем смысле именно методологией познания феноменов как единичного, уникального факта мира, бытия, конкретного исследования. Фарисейство интересует нас именно

как факт действительности, и в данном случае применение феноменологического метода дает нам установку на созерцание этого феномена в нашем опыте восприятия, позволяет занять рефлексивную позицию в этом опыте познания.

Кроме того, эта методология, в сущности, предполагает наличие не просто опыта духовного созерцания, а опыта созерцания конкретного исследователя, в этом смысле она не отбрасывает полностью личностное в восприятии, а даже и наоборот, предполагает личностное участие исследователя в гносеологическом процессе. По мнению Г. Шпигельберга, «реальная мера «присутствия» феноменологии — активная роль в проводимых исследованиях» [цит. по б, с. 194]. Однако такое личностное участие в исследовании все же предполагает наличие у исследователя позиции «заклЮчения за скобки» собственных предположений, интеллектуальных схем, предпосылок и т. д., то есть, собственно говоря, кантовских априорных конструкций, которые мешают истинному познанию вещей, как они есть. Участие же предполагается в том смысле, что «основанная на феноменологии философия — это живейший, интенсивнейший и непосредственнейший, происходящий в переживании контакт с самим миром — т. е. с теми вещами, с которыми в том или ином случае имеют дело. Причем вещи рассматриваются так, как они совершенно непосредственно дают себя в переживании» [7, с. 199]. Таким образом, живой контакт субъекта и объекта познания, где объект познания даже уже перестает быть объектом в классическом его понимании, — это и есть основа феноменологического процесса познания. С таких позиций становится возможным ухватить непосредственное переживание и восприятие в сознании вещей, и, следовательно, уловить их не родово-видовую сущность, а духовную, которая познается в этом непосредственном переживании, если принята изначально феноменологическая позиция. Для такой установки познания характерно то, что воспринятая сущность заключается в уникальности, скорее различии, нежели общности, и таким образом открывает исследователю путь к познанию новых аспектов, которые были бы скрыты, будь он изначально нацелен на восприятие конкретного, заранее заданного общего. В этом, как нам представляется, состоит одна из важнейших ценностей феноменологии как философского метода познания. Так, в нашем исследовании фарисейства нам предстоит отказаться от изначального включения этого явления в ряд других, начать его познание с отказа от предшествующего опыта. Это ценно тем, что фарисейству приписываются смыслы, изначально и априорно принятые, например,

в обыденном языке для обозначения этого явления. Эти смыслы не раскрывают сущностные особенности этого явления, однобоко отображают лишь единичные его грани, поэтому нам представляется эффективным начать изучение этого явления «с чистого листа», отбросив изначальные шаблоны нашего восприятия. Однако этот метод также требует от нас личного участия в процессе познания — рефлексивную установку по отношению к чистоте этого процесса, а также включение личностного опыта изучения данного явления.

Итак, феноменологический анализ не предполагает того, что мы изначально берем за основу некую концепцию, взятую нами из традиции или созданную на основе уже имеющихся концептуальных систем. Мы, наоборот, идем от самих вещей — познаем феномены непосредственно, опытно, лично, а уже после исследуем их на предмет сущностных черт и взаимосвязей. «В целом феноменологический метод направлен на то, чтобы уделить феноменам более полное и прямое внимание, чем было уделено им в традиционном эмпиризме» [8, с. 639]. Причем, такое внимание уделяется феноменам не как «опыт для теории», а как «опыт для бытия», так как, в конечном счете, исследователь находится в бытийной взаимосвязи с миром, где он осуществляет акт непосредственного познания феномена. Если традиционный научный эмпиризм предполагает нахождение исследователя «над» объектом познания, то феноменологически-ориентированный мыслитель занимает позицию включенности в бытие феномена, хотя и «заключает за скобки» все предпосылки исследования, свой предыдущий опыт познания, теоретические убеждения и мыслительные конструкты, стремясь познать феномен во всем его многообразии, во всех нюансах и частностях — то есть, в единичном. В этом смысле, мы предполагаем исследования феномен фарисейства не с точки зрения какой-либо теоретической концепции, а как факт бытия, как качественную особенность человеческой жизни, во всем его многообразии и во всех сферах его присутствия.

При этом важно разделять фактическое и эйдетическое (сущностное) в феноменологическом исследовании. Феноменология — это не только и даже не столько метод описания фактического, опытно познанного, сколько метод, позволяющий проникнуть в сущность феномена, однако редуцированную сущность. «Трансцендентальная феноменология получит свое обоснование не как наука о фактах, но как наука о сущностях (как наука «эйдетическая»), как наука, которая намерена констатировать исключительно «познания сущности» — никакие не «факты». Соответствующая редукция —

редукция психологического феномена до чистой «сущности», или же в выносящем суждения мышлении редукция фактической («эмпирической») всеобщности до всеобщности «сущностей» — есть редукция эйдетическая» [1, с. 5]. Такой подход не предполагает отхода от познания отдельных феноменов в пользу неких «сущностных конструктов», выведенных логически. Напротив, Гуссерль подвергал критике подход к познанию сущностного через ограниченность законами формальной логики. Однако он настаивал на том, что феноменологический метод не должен ограничиваться тем, чтобы описывать феномены как факты — в ней обязательно должно присутствовать стремление к схватыванию сущности как таковой, интуитивно воспринятой, причем во всем многообразии ее отношений к другим сущностям. Тем не менее, обнаружение этих сущностей не должно отягощаться теоретическими предпосылками, так как в них и существует огромное препятствие для познания сущности («в чистом виде»). Таким образом, мы в нашем исследовании нацелены не только выявить факты конкретного проявления фарисейства, но и описать в целостности его образ — ухватить саму сущность этого явления и установить его взаимосвязи с другими, связанными с ним сущностными характеристиками человеческой личности и жизни.

То есть, для феноменологического метода характерно исследование сущности феноменов, однако это исследование принципиально отлично от родового-видового способа познания, который был характерен для всей европейской науки до этого, сформированный еще платоновской философией. Для феноменологии характерен «главный принцип: выводы феноменологии как науки должны быть дескриптивными, соответствующими имманентной сфере. Умозаключения, а также любые приемы, лишенные наглядности, имеют лишь вспомогательное значение» [3, с. 300]. Здесь, однако, содержится «ловушка», в которую иногда попадают феноменологически ориентированные исследователи — они ограничиваются лишь описательными формами исследования, в то время как феноменологический метод предполагает не просто описание конкретного феномена (этим она не ограничивается), а также его смысловое восприятие, изучения поля его значений (ведь оно может быть совершенно разнообразным), а также взаимосвязь с другими феноменами в их сущностных, существенных чертах. Причем такое исследование взаимосвязей должно идти редуکتивно — от частного к общему. В конце концов, «любые предположения должны находить подтверждение через действительное созерцание сущностных взаимосвязей. Пока это не имеет места, мы не обладаем

феноменологическим результатом» [1, с. 60]. Следовательно, беря за основу феноменологический метод, мы не должны в нашем исследовании ограничиться лишь описанием фактического материала, относящегося к явлению фарисейства. Нам предстоит осуществить редуктивный анализ этого явления, чтобы собрать воедино факты и воссоздать на этой основе целостный образ фарисейства, имеющий отражение каждой своей гранью в фактическом существовании.

На основании указанных выше особенностей феноменологического метода можно выделить важнейшие принципы феноменологического исследования [6]:

1. Принцип беспредпосылочности – он заключается в отказе от убеждений и предпосылок, которые не были полностью исследованы, от феноменологически непроясненных, непроверенных и непроверяемых [8], а также от тех убеждений, которые теоретически предвзятуют феноменологическое исследование. Если в сознании феноменолога существует некая теория или убеждение, возникающее первично по отношению проводимому изучению феноменов, то это ловушка для мыслителя, так как его сознание уже становится ограниченным, он будет смотреть на феномены предвзято, стараясь найти подтверждение своим догадкам. Следовательно, в самом начале нашего исследования мы должны «вынести за скобки» все наши ранее полученные в опыте предубеждения относительно фарисейства.

2. С первым принципом связан и другой важнейший принцип феноменологии — принцип очевидности. Гуссерль его называл «принципом всех принципов». В соответствии с ним все, что дано нам, нужно принимать и описывать таким, каким оно дает себя, и только в тех рамках, в каких оно дает себя [1]. Это означает отказ говорить о явлении сверх того, что явлено, сверх того, что мы с очевидностью усматриваем в нем. Следовательно, мы будем использовать в процессе нашей работы все факты, так или иначе относящиеся к фарисейству, и описывать их непосредственно в их данности, отбрасывая домыслы, или интерпретации, которые могут у нас возникнуть.

3. Принцип интенциональности, или интенция, который основан на свойстве сознания непрерывно быть направленным на что-либо. Мы можем говорить о нем, отталкиваясь от предыдущих двух. «Гуссерлевский лозунг «К самим вещам!» ориентирует на отстранение от причинных и функциональных связей между сознанием и предметным миром... Движение к предметам — это воссоздание непосредственного смыслового поля, поля значений между сознанием и предметами» [9]. Интенциональность является одним из важнейших принципов феноменологии, так как она отличает ее во многом

от других философских методов. «О чем бы ни шла речь... «понимать» значит постигать тотальную интенцию — не только то, чем могут быть для представления «свойства» воспринятой вещи, пыль «исторических фактов», «идеи», введенные в обиход конкретным учением, — но и единственный в своем роде способ существования, который выражается в свойствах гальки, стекла или кусочка воска, во всех событиях революции, во всех мыслях философа» [2, с. 8]. То есть, нам важно выявить и понять не только качественные характеристики феномена фарисейства, но и то, как это явление существует в человеческой жизни, как оно проявляет себя в человеческой личности, в мышлении, поведении, в его образе жизни и т. д.

Таким образом, данные принципы подводят нас к сущности феноменологии как метода — он отказывается от первоначальных предпосылок исследования, призывая к тому, чтобы каждый новый феномен изучать не исходя из определенной теории или предубеждения, а, метафорически выражаясь, «с чистого листа», отбросив все представления о том, что мы предположительно могли бы найти в этом феномене. Она стремится к познанию феноменов в чистом виде, как они представлены нам с очевидностью — видеть их такими, какие они даны нам в опыте, то есть ничего не домысливать и не приписывать тем явлениям, которые мы изучаем, не давать им никаких интерпретаций. Но чтобы приблизиться к сущности изучаемого феномена, мы должны проникнуть в смысловое поле, которое возникает вокруг него, — это значит постичь его уникальный способ существования, свойственный только этому явлению в том виде, в каком он представлен. И только после этого можно двигаться к тому, чтобы говорить о более общей сущностной связи этого конкретного феномена с другими, которые прежде должны быть изучены по такому же пути. Таким образом, мы предполагаем изучить явление фарисейства путем описания его образа с соблюдением всех вышеописанных особенностей феноменологического метода. По нашему мнению, это позволит нам наиболее полно и глубоко осуществить цель нашего исследования.

Также хотелось бы заметить, что феноменологический метод для нас тесно связывается также с герменевтическим методом. Под герменевтикой мы в данном случае подразумеваем метод интерпретации смысла исследуемых феноменов. Конечно, феноменологический анализ предполагает внимание к смыслам, однако герменевтика все же имеет потенциально большие возможности работы со смысловым полем феноменов, особенно если речь идет об исследовании этих феноменов через текст. «Толкователь обязан

проникнуть за пределы того, что ему дано непосредственно. В этой попытке ему приходится использовать данное как ключ к тем значениям, которые не даны, или, по крайней мере, не даны явно... герменевтическая интерпретация — вопрос не просто конструктивного вывода, но раскрытия скрытых значений или, самое большее, интуитивной проверки наших ожиданий, касающихся наименее доступных слоев феноменов — слоев, которые могут быть раскрыты, хотя они и не проявляются непосредственно» [8, с. 672]. То есть для более глубокого понимания исследуемого нами феномена мы в нашем исследовании можем также прибегнуть к помощи герменевтического метода. Для нас это также представляется актуальным, так как изучение исторических и современных фактов и явлений, связанных с фарисейством, происходит во многом через текст. Раскрытие значение текста, его интерпретации и понимание смыслов тех феноменов, о которых идет речь в тексте — все это прерогатива не столько феноменологического, сколько герменевтического анализа как вспомогательного в феноменологическом исследовании. В этой общей точке, как нам представляется, феноменология и герменевтика находятся в значительном соприкосновении.

И, наконец, последним, что хотелось бы отметить, говоря о методологических основах нашего исследования, является то замечание, что при исследовании явлений в рамках феноменологического подхода нам представляется последовательным отказаться от привычных выводов в духе родово-видового классифицирования существенных черт исследуемых феноменов. Данный подход подразумевает расчленение явления, что далеко от изначального стремления феноменологии к целостному изучению феноменов. В данном случае нам представляется наиболее интересной попытка М. Хайдеггера говорить о феноменах на совершенно ином языке — языке экзистенциалов. «Хайдеггер принимает определенные структуры человеческого бытия — такие, как фундаментальные состояния, — за указание на определенное значение, которое не проявлено непосредственно... Это толкование не выдвигается в духе гипотезы, которая может быть затем подтверждена или отвергнута» [8, с. 672]. Таким образом, Хайдеггер предпринимает попытку говорить о сущности феноменов, не прибегая к превращению знаний о них в теоретические, интеллектуальные конструкты. И хотя данная попытка не получила в философии широкого распространения, в том числе даже и в экзистенциальной философии, в нашем исследовании она представляет определенную ценность. Это обусловлено тем, что мы попытаемся если и не освоить язык экзистенциалов, как он предлагался

Хайдеггером, то, во всяком случае, описать исследуемое нами явление в его целостности без построения жесткой теоретической системы.

Таким образом, рассмотрев методологическую основу построения нашего исследования, мы пришли к выводу, что нам необходимо взять за основу феноменологическую методологию, используя ее принципы и процедуру. Данный метод поможет нам выявить и описать фактическую и эйдетическую сторону явления фарисейства. При работе с текстами в процессе изучения исторических и современных фактов нами будет использован герменевтический метод интерпретации письменных источников. Также при сведении собранных нами феноменологически выведенных данных нами будет предпринята попытка описания феномена фарисейства в его целостности, как она была предпринята Хайдеггером при его описании бытия на языке экзистенциалов.

### **Список литературы:**

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
2. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента; Наука, 1999.
3. Мотрошилова Н.В. Идеи И Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003.
4. Райнах А. Собрание сочинений. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
5. Телоницкая Н. На пути к феноменологии. // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия, 2/2012 (21). Ростов-н/Д., 2012.
6. Улановский А.М. Феноменологическая психология: качественные исследования и работа с переживанием. М.: Смысл, 2012.
7. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.
8. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002.
9. Энциклопедический словарь. /Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004.

## **ОСНОВАНИЯ ДОСТОИНСТВА ЧЕЛОВЕКА В ПОНИМАНИИ МЫСЛИТЕЛЕЙ ЭПОХИ РЕНЕССАНСА**

*Лейба Марина Васильевна*

*ассистент кафедры истории, философии и русского языка  
Воронежского государственного аграрного университета,  
РФ, г. Воронеж*

*E-mail: [marika2203@rambler.ru](mailto:marika2203@rambler.ru)*

## **GROUND OF HUMAN DIGNITY ACCORDING TO THINKERS OF THE RENAISSANCE**

*Leyba Marina*

*instructor, Department of History, Philosophy and Russian language,  
Voronezh State Agrarian University,  
Russia, Voronezh*

### **АННОТАЦИЯ**

Работа посвящена выявлению характеристик бытия человека, на основании которых в ренессансной культуре жизнь человека определялась как достойная. Величие и достоинство человека базировалось на его максимально активных, творческих, разносторонних проявлениях в культуре. Восторженное отношение к человеку мыслителей раннего ренессанса выявило, что яркая индивидуальность человека оборачивается для него как силой, так и слабостью. Для современного человека является полезным ренессансный опыт проявления целостной личности.

### **ABSTRACT**

The work is devoted to identifying the characteristics of human existence on the basis of which the Renaissance culture defined one's life as worthy. The greatness and dignity of the person originate from his most active, creative and diverse manifestations in culture. The early Renaissance thinkers' admiration for the man found that expressed individuality can turn out to be both one's strong and weak features. Renaissance experience of holistic personality expression is beneficial to the development of dignity of modern men.

**Ключевые слова:** основания человеческого достоинства; человек-творец; ренессансная личность; индивидуальность; достижение достоинства.

**Keywords:** grounds of human dignity; man as creator; Renaissance personality; individuality; achieving dignity.

Достоинство человека чаще привлекает интерес исследователей с позиции этики: именно на основании норм морали и общественного поведения определяют, достойна ли жизнь конкретного человека. Такой подход позволяет увидеть тесную взаимосвязь достоинства и других качеств человеческой личности, которые поощряются обществом. В связи с этим, при таком подходе на первый план исследования выходит анализ исторических, культурных и других условий, в которых рассматривается понятие достоинства человека. Моё изучение этого понятия имеет целью выявить те характеристики бытия человека, на основании которых жизнь человека определяется как достойная. Поэтому при анализе исторически обусловленного (в данной статье ограничусь периодом Ренессанса) понимания достойного человека я попытаюсь очертить онтологию такого человека.

Раннее Возрождение видело величие человека в его красоте, индивидуальности, энергичности, удачливости, сознательном отношении к действительности. А в таком явлении как гуманизм мы видим утверждение необходимости для достойного человека проявлять свой творческий потенциал. Творческая активная деятельность считалась земным предназначением человека, являющегося «неким смертным богом», как о нём писал Дж. Манетти [1, с. 35,36]. Манетти призывал человека «стать как бы подобными самому бессмертному богу, ибо назначение ваше — познавать и действовать — является общим с делом всемогущего бога» [1, с. 68]. В известной «Речи о достоинстве человека» Дж. Пико дела Мирандола заявляет, что бог поставил человека господином над всем земным бытием. И только человек имеет возможность выбирать свой образ: быть высоко нравственным ангелоподобным человеком или безнравственным жестоким злодеем [4, с. 507—508].

Внимание ранневозрожденческих мыслителей привлекали честь, слава, смелость, удачливость человека, то есть внешние проявления человеческого достоинства. Основанием для этих ярких внешних проявлений видели индивидуальность, разносторонность творческой деятельности. Мыслители раннего Возрождения были зачарованы силой человеческой личности, индивидуальности, поэтому даже

преступления (пусть это преступления, совершённые великими знаменитыми людьми) вызывали некоторое восхищение.

Таким образом, раннее Возрождение пришло к установке на то, что человек должен активно проявлять свою личность в социальной, политической, творческой деятельности, и именно это является критерием величия, силы и достоинства конкретного человека.

Раннее Возрождение было своеобразной «тренировочной базой», на которой практически каждый человек мог попробовать достичь величия. В итоге возрожденческие мыслители были вынуждены осознать тот факт, что чем мощнее проявляется гениальность, трудолюбие, и другие положительные качества личности, тем мощнее проявляются и развращённость, распушенность, склонности к предательству, страстям и преступлениям. «Когда человек пытается довести свои добродетели до крайних пределов, его немедленно окружают пороки [...] и, затерянный в их скопище, он уже не видит добродетелей. И принимает себя за совершенство» [3, с. 108]. «Оборотная сторона титанизма» — вот как был назван этот факт возрожденческой культуры.

Мыслители позднего Возрождения, осмыслив уроки ранневозрожденческого восторга перед человеческой индивидуальностью, более скептически отнеслись к определению достойного человека. Человек ничтожен, заброшен, зависим, несовершенен, бессилён и пуст [3, с. 71]. «Всё достоинство человека — в его способности мыслить» [3, с. 92]. «Изумительно суетное, поистине непостоянное и вечно колеблющееся существо — человек» [2, с. 13]. Благодаря Паскалю, Монтеню и другим мы можем увидеть более реалистичный образ человека: эгоистичного, порочного, слабого, но имеющего мощную силу разума, величие которого определяет и величие самого человека.

В дальнейшем европейская философия пошла по пути поиска тех сил человека, которые могли бы облагородить человеческую натуру, укрепить слабость человека, сдерживать низкие проявления. Этой силой видели разум. Поэтому путь человека к достойной жизни видели через развитие его разума. Новоевропейские философы, просветители, немецкие классики — все занимались изучением прежде всего возможностей разума, так и оставив в возрожденческом прошлом заманчивый образ могущественного человека-творца. Очень притягательный образ, но так и не осмысленный из-за своей мощи, как созидательной, так и разрушительной.

Я уверена, что опыты Возрождения всё ещё нуждаются в осмыслении, ведь нужно учитывать, что современное понимание

человека-творца сводится скорее к пониманию человека-автора, который старается поставить свою подпись, свой знак авторства везде, где может. Таким образом, глубокий духовный творческий потенциал человека часто сводится в наше время к довольно «плоскому» творчеству: низкопробной литературе, шокирующей живописи и фотографии, — извращённым формам, которые всегда вызывают интерес у людей. Такая ситуация создаёт иллюзию, что современный человек, несомненно, является творцом. Но Возрождение уже наглядно показало, что границ в творческом безумии и извращении у человека нет, особенно если мы позволяем себе видеть мощь бога в каждой индивидуальности.

Тем более стоит искать вдохновения в культуре Возрождения из-за того, что современная европейская культура, распространяющая свои ценности по всему миру, видит в человеке его разум, его права, его тело, его эго, но избегает глубокого постижения духовности цельного человека. Может быть, как раз изучая эпоху Возрождения, в которой материальные и духовные устремления человека рассматривались как единый «бульон», из которого вырастает достоинство, мы сможем найти тот недостающий нам сейчас вектор внутренней работы по достижению достоинства своей личности.

### **Список литературы:**

1. Манетти Дж. О достоинстве и превосходстве человека / Дж. Манетти // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Сборник текстов в двух частях. Саратов: Изд-во Саратовск. Ун-та, — 1988. — Часть 2. — С. 8—68.
2. Монтень М. Опыты / Мишель Монтень. В 2-х томах. М/: Наука, — 1979. — Т. 1. — 703 с.
3. Паскаль Б. Мысли / Блез Паскаль. СПб.: Азбука-классик, 2004. — 336 с.
4. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека / Дж. Пико делла Мирандола // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5-и тт. М.: Искусство, — 1962. — Т. 1. — С. 506—514.

## И.А. ИЛЬИН О РЕЛИГИИ И АТЕИЗМЕ

*Межевич Леонид Михайлович*

*старший преподаватель кафедры социальных технологий и права  
Самарский государственный университет путей сообщения,  
РФ, г. Самара  
E-mail: [poleon06@mail.ru](mailto:poleon06@mail.ru)*

## I.A. ILJIN ABOUT RELIGION AND ATHEISM

*Leonid Mezhewich*

*senior lecturer of department of social technologi and law  
Samara State University of railway engineering,  
Russia, Samara*

### АННОТАЦИЯ

В статье исследуется отношение И.А. Ильина к религии и атеизму, научное рассудочное знание и мистическая «разумная» религиозная вера. Автор приходит к выводу о том, что трудности диалога между верующим и атеистом состоят в разном понимании предмета и методов исследования. Возможность не только диалога, но и дискуссии между верующим и атеистом автор видит во взаимном признании человеческого достоинства, а также логических норм мышления как обще-человеческих ценностей.

### ABSTRACT

The article explores the relation I.A.Ilyin to religion and atheism. rational knowledge and mystical “reasonable” religious faith. The author comes to the conclusion that the difficulties of dialogue between the believer and the atheist are different understanding of the object and methods of research. The opportunity to not only dialogue, but also discussions between the believer and the atheist author sees in the mutual recognition of human dignity, as well as the logical norms of thinking as universal values

**Ключевые слова:** атеисты; верующие; неверующие; религиозно-ведение; богословие; религиозное чувство; религиозная вера; иррационализм; рационализм; спор; дискуссии.

**Keywords:** atheists; believers; unbelievers; religious studies; theology; spirituality; religious faith; irrationalism; rationalism; dispute; discussion.

Для любого религиозного мыслителя или философа наиболее сложным является определение своего отношения не просто к науке, а к атеизму и материализму. Русский религиозный мыслитель И.А. Ильин обратил внимание на такой важный момент при изучении религии как наличие или отсутствие религиозного чувства у человека: «мысль не может породить веру. Неверующий человек может согласиться со всеми доводами, всё чётко продумать, даже выстроить «всеобъемлющую» «систему мысли» и всё же остаться неверующим» [2, с. 60].

Ответ на вопрос, почему религиозные мыслители избегают рационалистического, рассудочного обоснования религии мы находим у И.А. Ильина. Он пишет: «Интеллектуализм пренебрегает сверхчувственным созерцанием и стыдится сердца, поэтому он порывает с разумом и создаёт близорукого человека *рассудка*. И едва лишь интеллектуализм воцаряется, едва кто попытается исключить сердце и созерцание и предаться самодовольному и высокомерному рассудку, вера исчезает, медленно слабея или быстро угасая» [2, с. 54]. Научная, рассудочная деятельность человека не оставляет религии право на существование, на её основе не формируются религиозные чувства, а те, что есть, постепенно затухают. Для И.А. Ильина религиозное чувство, религиозная вера обладают самостоятельной ценностью, которая «по рангу» выше, чем все остальные ценности: политические, нравственные, эстетические. Объяснить, однако, сущность религиозной ценности, увы, ни И.А. Ильин, ни другие религиозные мыслители были не в состоянии. Можно сказать, что не только не могли, но и не хотели.

И.А. Ильин пытается создать иллюзию снятия иллюзии с религиозного сознания путём придания религии рационалистических черт путём отделения разума от рассудка. Мол, да, рассудок опирается на логику, науку и потому он не признаёт ни бога, ни веру в бога. А вот, разум, это такой сверхрассудок, который признаёт и познаёт бога. И.А. Ильин пишет: «разум — это когда *мысль* начинает *созерцать*, руководствуясь духовным опытом» [2, с. 60]. Каким образом «мысль созерцает»? Не ясно. Это выражение носит скорее образный, поэтический характер. К науке и философии это не имеет никакого отношения. Если этими словами выражаются чувства русского мыслителя, его вера в то, что так есть на самом деле, то перед нами религия, а точнее, философствующая религия. В такой религии вера не в антропоморфного бога, а вера в истинность того, что объективно не является истиной, а является выражением желаний человека. Чаще всего это выражается в попытке связать воедино

осмысленные сами по себе слова, например, «мысль», «созерцать». Однако, в этой связи отсутствует логика, а потому в целом это выражение становится бессмысленным. «Смысл» этому сочетанию слов придаёт только вера в то, что это есть на самом деле. Эта вера имеет религиозный характер, поскольку отрицает логический и семантический анализ таких высказываний.

«Ум», «разум», «рассудок» — это слова, которыми характеризуют человеческую способность мыслить. Первые два слова порой используются как оценочные суждения. Примером такого оценочного суждения является следующее высказывание русского религиозного мыслителя: «Существует *христианский разум*, и он действительно нечто великолепное, но зарождается он только в христианском сердце» [2, с. 6]. Что это такое неясно, зато приятно звучит для христианина. И.А. Ильин пытается постоянно уйти от религиозного субъективизма, а по сути, мистицизма, но дальше голословных заявлений не получается. Так он пишет: «*Мило мне то, что действительно (объективно) является милым, так как объективное качество, действительное совершенство есть для меня живая мера моей любви*» [2, с. 56]. Вместо выхода к объективизму и онтологизму (смыслу) наш мыслитель ещё глубже погружается в субъективизм, используя ценностные суждения.

Таким образом, верующий человек не только религиозные догмы, но и псевдофилософские высказывания склонен принимать на веру. Здесь мы имеем дело с банальной манипуляцией сознанием, как верующего, так и неверующего человека. Сознанием верующего человека манипулировать легче, поскольку он сам ищет малейшие возможности для рационального обоснования своей веры или, хотя бы, видимости такого обоснования. Для манипулирования сознанием неверующего человека используются логические уловки и софизмы, с целью пробудить, а затем и сформировать элементы религиозного чувства. Это удаётся в том случае, когда тем или иным образом дискредитируется способность рационально, логически рассуждать. Например, используются не научные понятия, а обычные слова, которые многозначны и допускают различное толкование. Или используются «псевдопонятия». Например, иностранные слова, которые для человека не понятны, но они для него имеют значение, поскольку он им верит. Часто этот приём применяют парарелигиозные деятели (экстрасенсы, астрологи и т. п.) чтобы придать значимость своим псевдонаучным рассуждениям. Этим приёмом не брезгуют и теологи. Вместо слова «Бог» использовать слово «объект», вместо слова

«молитва» слово «просьба, обращение», а вместо «откровения» — «личное послание».

Закрытость религиозного сознания рамками религиозного чувства превращает верующего человека в своеобразного «духовного солипсиста». Ни он сам, ни окружающие неверующие люди не в состоянии рационально понять религиозные чувства и идеи. И.А. Ильин пишет в своём труде «Аксиомы религиозного опыта»: «Основанием всякой религиозной веры является личный религиозный опыт человека, а источником — пережитое в этом опыте Откровение [3, с. 12]. Правда, объяснить читателю, что такое «личный религиозный опыт», что такое «Откровение» у религиозного мыслителя не получается. В отличие от религии, которую рационально религиозный мыслитель объяснить не в состоянии, атеизм И.А. Ильин характеризует вполне рационально, точнее по позитивистски, а именно, как науку, которая приходит на смену религии как невежеству. Так в «Пути духовного обновления» он пишет: «Есть у нас довольно распространенное воззрение, будто люди могут прожить жизнь без всякой веры и будто «образование», а в особенности «научное образование», — несовместимо с верою. Образованный человек, думают люди, не может верить: он слишком много «знает»; и «самое существенное» он уже «понял»; так, например, он знает, что все совершается по законам природы и что эти законы природы рано или поздно будут изучены; во что же ему еще верить? Сущность культуры и прогресса сводится к следующему: *идёт просвещение, а вера уступает и исчезает*. Согласно этому, верить могут лишь те, кого еще не коснулось просвещение; но вот придет время, — они будут просвещены и перестанут верить, ибо на самом деле всякая, вера есть не что иное, как *суеверие*. Итак, будущее принадлежит просвещенному безверию и безбожию» [40, с. 41]. Точку зрения атеистов на религию наш философ передаёт с едва скрытой иронией. Это, мол, точка зрения необразованных, малограмотных людей. Он пишет далее: «Тот, кто хочет зорко и верно видеть происходящее и особенно понять и одолеть переживаемый нами духовный кризис, — должен, прежде всего, вдумчиво отнестись к этому воззрению и критически разобраться в нем; ибо оно укрывает в себе не одно роковое недоразумение или заблуждение» [4, с. 41]. Однако, все усилия И.А. Ильина «критически разобраться» с атеизмом только укрепляют позиции именно атеизма, а не религии. Для современного общества социальные явления имеют смысл и значения, они рациональны по содержанию или становятся рациональными по мере их осмысления. Не обладая рациональным

содержанием, религия становится маргинальной частью современной культуры и может использоваться в далёких от собственно религии целях, например, в политических. Об этом откровенно говорят современные религиозные мыслители. Так католический богослов Этьен Жильсон в книге «Философ и теология» (Париж. 1960) пишет: «недавние учёные споры о понятии «христианская философия» со всей очевидностью показали, насколько христианская философия далека от образа мыслей наших современников» [1, с. 10].

Спор верующего и атеиста чаще всего заканчивается ничем: атеист выдвигает научные и логические аргументы в пользу своей точки, а верующий пытается рассказать о своих религиозных чувствах, которые невозможно понять тому, у кого их нет (атеисту). Верующий не может принять аргументацию атеиста, даже если он понимает их правоту, поскольку принять их означает отказ от своих религиозных чувств, по сути, от самого себя. Сделать это он не в состоянии, поскольку эти чувства для него — высшая ценность. Конечно, в гражданском обществе такой спор неизбежен, поскольку каждый гражданин имеет право иметь своё мировоззрение и обосновывать свою точку зрения. Единственно — гражданин не имеет право оскорблять достоинство другого гражданина. Гарантией гражданского мира является научное знание о природе религии и атеизма. Научное знание даст возможность атеисту «услышать» верующего, а верующему научное знание о религии даст возможность «быть услышанным». «Быть услышанным» — это значит, так выразить свои религиозные чувства словами научного языка (понятиями), чтобы тебя смог адекватно понять атеист.

### **Список литературы:**

1. Жильсон Э. «Философ и теология». М. : «Гнозис», 1995. — 192 с.
2. Ильин И.А. «Сущность и своеобразие русской культуры» М.: Русская книга, 2007. — 464 с.
3. Ильин И.А. «Аксиомы религиозного опыта». М.: «Издательство АСТ», 2002. — 592 с.
4. Ильин И.А. «Путь духовного обновления». Собр. соч. т. 1. М.: Русская книга, 1993. — 400 с.

## СЕКЦИЯ 3.

## ИСТОРИЯ

### 3.1. ИСТОРИЯ РОССИИ

#### СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОБСТАНОВКА В АЛТАЙСКОЙ ГУБЕРНИИ (ИЮЛЬ 1918 — ОСЕНЬ 1919 ГГ.)

*Гордеев Александр Геннадьевич*

*аспирант, Алтайская государственная академия образования,*

*РФ, г. Бийск*

*E-mail: [lex.ag@mail.ru](mailto:lex.ag@mail.ru)*

#### SOCIO-ECONOMIC AND POLITICAL SITUATION IN THE ALTAI PROVINCE (JULY 1918 — AUTUMN 1919)

*Alexander Gordeev*

*postgraduate, Altai State Academy of Education,*

*Russia, Bijsk*

#### АННОТАЦИЯ

В данной статье делается попытка выявить факторы, повлиявшие на общественное мнение в Алтайской губернии. В основе исследования лежит анализ документов относящихся к государственному аппарату и проводимой им внутренней политики. В современных политических реалиях России необходимо изучить тот опыт в проведении внутренней, в том числе и региональной, политики который нам остался от антибольшевистского правительства в Сибири.

#### ABSTRACT

This article attempts to identify the factors that influence public opinion in the Altai province. The study is based on analysis of documents relating to the state apparatus and its ongoing domestic policy. In today's political realities need to study the Russian experience in conducting

internal, including regional, policies that we stayed on the anti-Bolshevik government in Siberia.

**Ключевые слова:** гражданская война; внутренняя политика; антибольшевистские правительства.

**Keywords:** civil war; internal policies; anti-Bolshevik government.

5 июля 1918 года прошло собрание «торгово-промышленного и имущего класса» города Барнаула, на котором была заявлена поддержка произошедшего белого переворота и Временного Сибирского правительства. Собрание декларировало основные принципы построения власти в губернии:

1. отмена всех декретов и постановлений советской власти с восстановление потерпевших в правах;

2. отмена хлебной монополии, которая признавалась не эффективной;

3. введение свободной торговли хлебом. С возможностью в случае надобности реквизиции государством хлебных запасов с полным возмещением рыночной стоимости;

4. борьба с винокурением;

5. условием успешного развития промышленности объявлялась частная инициатива и невмешательство рабочих профессиональных союзов и фабрично-заводских комитетов;

6. основной статьёй дохода объявлялось прогрессивное налогообложение для всех слоёв населения в соответствии с их финансовыми возможностями;

7. городское самоуправление основывалось вновь на основе всеобщего, прямого равного и тайного голосования. К голосованию допускались лица обоих полов достигшие 21 года, с цензом оседлости в городе в 2 года;

8. большевистская партия запрещалась, а лица, входившие в её состав, исключались из избирательных списков [3, с. 331].

Такая поддержка обуславливалась тем фактом, что все преобразования советской власти были отменены. Промышленность была денационализирована, земли возвращены прежним владельцам, объявлена свобода торговли. Русские рабочие заменялись на военнопленных, вследствие чего росла безработица. Земля могла остаться за крестьянами на условиях аренды только в том случае, если она засеивалась. В губернии к моменту прихода к власти белогвардейцев находилось около 150 тысяч безземельных крестьян, однако власть смогла выделить землю для заселения только 10 тысячам. Печать была

подчинена строжайшей цензуре. Любое недовольство установившимся режимом приводило к закрытию газеты [5, с. 75].

10 июля правительство приняло постановление об увольнении с предприятий и учреждений сторонников Советской власти. Увольнению подлежали «все активные сторонники большевизма, хотя бы они не проявляли в настоящее время противоправительственной деятельности». На местах это вылилось в произвол отдельных предпринимателей, так многие железнодорожники станции Барнаул были уволены с мотивировкой: «был членом Совета» [2, с. 27].

В марте 1919 г. Правительство Колчака запретило забастовки, мотивируя это военными условиями. Все собрания, митинги и манифестации, проводимые без разрешения властей, должны были преследоваться со всей строгостью закона. Примером может служить приказ командующего сибирской армией — генерала Иванова-Ринова от 19 ноября 1918 года, требующий от военных и гражданских властей:

«1 Воспрещения повсеместно проведения собраний под открытым небом.

2. Пресекать в самом зародыше всякие попытки какой бы то ни было словесной или печатной пропаганды против всероссийского правителя и совета министров, для чего виновных предавать военно-полевому суду» [2, с. 43].

Стоит, однако, отметить, что те указы, издаваемые правительством Колчака, практически не исполнялись на подконтрольной ему территории. На местах командиры поступали так, как им было нужно.

Иллюстрацией такой самовольной политики на местах могут быть действия местных властей на Алтае, это видно в дополнении к приведенному приказу. Резолюция коменданта города Барнаула на прошении барнаульских швейников о разрешении провести общее собрание членов профсоюза, помимо отказа, содержала следующую угрозу: «В случае устройства собрания расстрелять каждого десятого» [4, с. 39].

15 июня 1919 г. было введено военное положение в губернии. Объяснялось это обострившейся обстановкой на фронтах и активизации большевистского подполья на Алтае, которое грамотно воспользовалось обстановкой недовольства в губернии.

Степень лояльности населения к установившейся власти можно определить по докладу управляющего Барнаульским уездом Ф.И. Краснопевцева. В докладе говорилось, что выступлений антиправительственного характера в уезде не было. Настроения в уезде были следующими: население хотело скорейшего установления мирной

жизни, законности и порядка и доверяет Временному сибирскому правительству так как видит в его действиях стремление в этом направлении, однако в целом отношение нельзя назвать устойчивым. Отмечался в докладе тот факт, что методы подавления Чернодольского восстания, а именно массовые расстрелы, порки нагайками без разбора, вызывали брожение в среде крестьянства и создавали почву для большевистской агитации [1, с. 75]. Доклад управляющего Бийским уездом А.А. Доброхотова говорил о брожении в среде крестьянства и абсолютной его аполитичности в отношении каких-либо программ. Отмечалось сильное недовольство в Марушинской и Карабинской волостях действиями подполковника Соколова, который подавлял возникшее недовольство по поводу сбора шинелей с жестокостью без всякой на то необходимости. Данные промахи власти всячески использовались большевистскими агентами для разжигания ещё большего недовольства.

В докладе управляющего Каменским уездом Н.В. Чистяковым говорилось, что отношение к власти напряженное и враждебно выжидательное. Отмечалось, что сильна вероятность антиправительственного выступления, если в городе и уезде будет продолжать свою деятельность Ново-Николаевский штурмовой батальон. Отряды этого батальона производят в городе и уезде аресты, порки и даже расстрелы без всяких видимых оснований. Всё население затерроризировано и запугано. Ходатайство управляющего о выводе штурмового батальона поддерживалось и земской управой [3, с. 337]. Все действия земств по укреплению авторитета власти сводились на нет действиями карательных отрядов, которые не подчинялись местным властям и действовали самостоятельно. В частности отряд Анненкова, прибывший в село Казанское потребовал по 1000 рублей с дома под угрозой сжечь всё село. Получив сумму, так же изъясил 37 самых лучших лошадей [3, с. 376].

В связи с обострившейся обстановкой на фронтах начался досрочный призыв в армию [2, с. 365]. Однако, власти не бросали на произвол семьи тех кого призывали в армию, была организована посильная помощь при уборке хлебов [3, с. 370]. Однако население сопротивлялось мобилизации в армию, не малую роль в этом играла и большевистская пропаганда. Большевики Алтая на отдельных примерах зверств разжигали недовольство в рядах крестьянства против власти Колчака [1, с. 21]. Агитация большевиков начала вскоре действовать, открытые выступления против Колчака нарастали стремительно.

Таким образом, можно говорить о следующих факторах, которые повлияли на обстановку в Алтайской губернии: политические, социальные и экономические. В политической сфере центральные органы не смогли защитить от военного произвола земства, что в конечном итоге подорвало авторитет власти. В социальной сфере из-за начавшихся неудач на фронте и как следствие начавшаяся мобилизация, привели к массовому недовольству среди населения. Из-за постоянных карательных акций, мобилизации в армию практически не оставалось экономически активного населения. Земля не обрабатывалась и стояла запущенной. Все эти факторы в конечном итоге привели к тому, что некогда лояльное к власти белых население, повернуло своё оружие против этой самой власти.

### **Список литературы:**

1. Бородкин С.А. Роль партизанского движения на Алтае в разгроме колчаковщины: стенограмма лекции, прочит. 10 дек. 1949 г. в клубе Барнаульск. ордена Ленина завода трансп. машиностроения / С.А. Бородкин Барнаул: изд. и типография изд-ва «Алтайская правда», 1950. — 291 с.
2. Борьба за власть Советов на Алтае: под ред. Т.А. Кулакова. Барнаул: Алтайское книжное издательство, 1957 — 461 с.
3. Революционные события и гражданская война в Алтайской губернии 1917—1922 / Сост. Я.Е. Кривоносов. Барнаул: ОАО «Алтайский полиграфический комбинат», 2001. — 528 с.
4. Худяков А. Гражданская война на Алтае / А. Худяков Барнаул: Алтайское краевое издательство, 1952. — 100 с.
5. Шелестов Д.К. Борьба за власть Советов на Алтае в 1917—1919 гг. / Д.К. Шелестов М.: Издательство Московского университета, 1959. — 133 с.

## 3.2. ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ

### ПОДГОТОВКА НОВЫХ КАДРОВ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ — ОСНОВНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ ИЗМЕНЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ СТРУКТУРЫ В КАЗАХСТАНЕ В 20—30-Х ГОДАХ XX ВЕКА

*Жаныкулов Ербол Жумабекович*

*старший преподаватель Южно-Казахстанского государственного  
университета им. М. Ауэзова,  
Республика Казахстан, г. Шымкент  
E-mail: [erbol\\_7910@mail.ru](mailto:erbol_7910@mail.ru)*

### TRAINING NEW SKILLED INTELLIGENTSIA — THE BASIC DIRECTION OF SOCIAL STRUCTURE CHANGE IN 20—30 YEARS OF THE TWENTIETH CENTURY IN KAZAKHSTAN

*Zhanykulov Yerbol*

*senior Lecturer of South Kazakhstan State University named by M. Auezov,  
Republic of Kazakhstan, Shymkent*

#### АННОТАЦИЯ

Начало XX века в Казахстане по вопросам развития высшей школы важное значение придавалось роли рабочих факультетов, призванных подготовить казахскую молодежь к обучению в вузе. Именно в этот период происходило и формирование научных кадров в Казахстане, для руководства существующими научными учреждениями.

В целом отмечая значительные успехи в деле формирования новой интеллигенции, в то же время следует отметить ряд крупных недостатков, заключавшихся в форсировании ее темпов и формальности содержательной стороны, что привело к довольно низкому профессиональному уровню подготовленных кадров.

#### ABSTRACT

It was attached an important role of workers' faculties to the the issues of development of higher education, contributed to prepare Kazakh youth

for training in high school in the beginning of the twentieth century in Kazakhstan. In this period the formation of scientific personnel for leading the existing scientific institutions in Kazakhstan was occurred.

The formation of the new intelligentsia, at the same time it should be noted a number of major disadvantages in forcing its temp and content aspect of formality, which led to a rather low professional level of trained personnel.

**Ключевые слова:** власть; политика; интеллигенция; образование; кадры; производства; Казахстан; научные учреждения.

**Keywords:** power; politics; intelligentsia; education; human resources; production; Kazakhstan; academic institutions.

По мнению большевиков и «новой» казахской национальной интеллигенции основной формой подготовки кадров интеллигенции в условиях становления и упрочения советского строя должна была стать высшая школа. 1920-е — первая половина 1930-х годов характеризуются острой полемикой по вопросам развития высшей школы в Казахстане. Проблема создания системы высшего образования в трудах Х. Досмухамедова, Н. Тюрякулова, С. Садвакасова, У. Джандосова, И. Кабулова, Т. Жургенева, Ш. Альжанова и др. рассматривается в тесной связи с трудностями развития общеобразовательной школы. При этом авторы большинства книг, брошюр и статей отражали в своих работах практическую деятельность по развитию образования и культуры Казахстана. В их работах важное значение придавалось роли рабочих факультетов, призванных подготовить казахскую молодежь к обучению в вузе. Еще одной важной задачей в процессе формирования новой интеллигенции была подготовка инженерно-технических кадров. Еще в 1923 году Т. Рыскулов на расширенном совещании деятелей культуры и просвещения отмечал: «Затем нужно обратить внимание на профессионально-техническое образование. В этом отношении у нас имеются директивы и решения как Федерации, так и Турккеспублики о том, что необходимо привлечь в Госаппараты побольше местных людей и из их среды подготовить техников, специалистов и т. д. Но учебных заведений, которые создавали бы лиц с техническим образованием у нас нет: мы имеем отдельные технические училища, но в них пока дела обстоят неблагоприятно» [8, с. 35—80].

Для реализации курса на ускоренную индустриализацию нужны были опытные и преданные делу социализма кадры, и в первую очередь кадры инженерно-технической интеллигенции. Тем более, что их тогда было крайне мало. К примеру, в 1915 году в северном

горном округе насчитывалось всего 307 человек инженерно-технического персонала [9, л. 88].

«В южном округе на Эмба-медном было около 20-ти ИТР. Небольшое число ИТР работало в Переселенческом управлении, Иртышском пароходстве, в Земских органах, на предприятиях связи. К началу первой пятилетки во всей промышленности Казахстана было 746 ИТР и лишь 14 ИТР из казахов» [5, с. 239].

Потребность в инженерно-технической интеллигенции обеспечивалась лишь на 10%. Большевики предполагали решить и эту проблему тремя путями: а) путем привлечения старой, буржуазной интеллигенции к делу строительства социализма; б) путем выдвижения передовых рабочих на руководящие посты в народном хозяйстве; в) путем подготовки собственных молодых инженеров и техников в вузах и техникумах.

Следуя первым путем, за десять лет после революции 1917 года численность инженерно-технической интеллигенции возросла как за счет оппозиции, высланной из центральных районов России, так и за счет ИТР, направленных в Казахстан на работу по линии ведомств. Согласно всесоюзной переписи населения 17 декабря 1927 году в Казахстане имелось 2 882 ИТР, в т. ч. 746 — в промышленности [2, с. 132].

Для практического осуществления политики большевиков в отношении привлечения буржуазной интеллигенции уже в первые годы Советской власти делается максимум возможного, чтобы улучшить ее материальное положение, создать условия для активной творческой деятельности. Так, в сентябре 1921 года было положено начало систематическому повышению оплаты труда и улучшения материальных условий для ИТР. Советская власть разрешила образовывать целый ряд добровольных обществ технического и просветительного характера. Так, в 1922—1923 годах были созданы и работали более десяти обществ, в т. ч. «Киргизская кооперативная организация инженеров», а в Оренбурге — общество «Наука и труд». Отметим еще одну особенность работы со старой интеллигенцией. Была поставлена задача как-то ее объединить со вновь прибывшими молодыми специалистами в виде территориальных межсекционных бюро инженеров и техников — МБИТ — при профсоюзах. Организация МБИТ началась весной 1925 года, когда было избрано оргбюро первого состава краевого МБИТа с целью создания губернских МБИТов и проведения I Всеказахстанского съезда ИТР (декабрь 1927 года) и дальнейшего вовлечения специалистов в инженерно-технические секции (ИТС), что еще выше подняло статус ИТР.

Еще решительнее об этом было сказано в обращении II съезда ИТР Казахстана, состоявшегося в ноябре 1932 года. Вместе с тем Советская власть продолжала политику материального благополучия ИТР путем создания для них закрытых распределителей, обеспечения в первую очередь квартирами, топливом, создания условий для повышения квалификации, поднимало их авторитет как технических командиров производства, проявления их творческой активности.

Секции ИТР проводили «недели инженера и техника» с обсуждением проблем производства, с распространением среди трудящихся технических знаний. Среди ИТР успешно был реализован выпущенный в 1932 году «Всеказахстанский заем технической учебы». При ИТР были созданы и работали НИТО (научно-инженерные технические общества). В связи с введением в 1932 году обязательного техминимума для рабочих, обслуживающих сложные машины, на предприятиях республики была создана сеть курсов по прохождению техминимума, где преподавали инженеры и техники. На этих курсах повысили свою квалификацию более 18 тыс. рабочих Казахстана [3, с. 130].

В ответ на призыв XVI партконференции ВКП(б) 50 процентов ИТР Казахстана включились в соцсоревнование, развернули движение рационализаторов и изобретателей. Так, в 1932 году в тресте «Караганда-уголь» было проведено два слета, внесено 185 рацпредложений, в результате себестоимость тонны угля снизилась на 2,5 % [10, с. 77—78].

Поскольку имелись явные успехи в деле подготовки инженерной интеллигенции в СССР, большевики перестали нуждаться в старых буржуазных специалистах, их обвиняют в сотрудничестве с иностранными разведками, экономических диверсиях и вредительстве. Широко становятся известными так называемое «Шахтинское дело», процесс над Промпартией.

Однако, в Казахстане эти дела не получили широкого распространения в связи с малочисленностью технической интеллигенции. Ведь в 1915 году в Казахстане не было ни одного вуза, было лишь семь небольших профессиональных училищ с 300 учащимися. Возникал обоснованный вопрос: где взять абитуриентов для вузов и техникумов, если в 1926 году в школах второй ступени обучалось всего 2 300 школьников, а два рабфака (Оренбургский и Верненский) выпустили всего 53 возможных абитуриентов.

Выход нашли через создание широкой сети профессиональных курсов и рабфаков для подготовки рабочей молодежи при поступлении в вузы и техникумы, действовавших на основе классового принципа. Основной упор делался на подготовку казахских кадров через систему

народного, профессионального образования. Данные об этом приводятся в таблице 1 [13, с. 67].

*Таблица 1.*

**Данные по подготовке казахской молодежи через систему народного и профессионального образования, в % к общему числу учащихся в 1927—1929 гг.**

<b>Учебные заведения</b>	<b>1927</b>	<b>1928</b>	<b>1929</b>
Техникумы, рабфаки	49,9	52,2	62,4
Вузы	28,1	30,3	34,7
Совпартшколы	67,0	69,1	58,8
Школы крестьянской молодежи			20,0

Как свидетельствуют приведенные данные, наибольший процент казахской молодежи в 1927—1929 годах имелся в составе учащихся советских партийных школ, но в этот же период отмечалась тенденция к ее снижению. В техникумах и на рабфаках увеличивалось процентное соотношение казахов, которое за указанный период выросло с 49,9 до 62,4 %. Гораздо хуже обстояли дела в подготовке казахской молодежи через вузы. Их доля в составе учащихся в 1929 году составляла чуть более трети от всех студентов. Что касается школ крестьянской молодежи, то данные имеются только по 1929 году, в котором доля казахов составила всего 20 %. Это, скорее всего, было связано с тем, что это были школы с русским языком обучения и располагались в местах сплошного проживания русского населения.

Начиная с 1930 года в Казахстане идет бурный рост рабфаков: их количество увеличилось с двух в 1930 году до 16 в 1935 году, а число рабфаковцев выросло с 900 до 3633, из них две трети были казахами [6, с. 294].

В годы довоенных пятилеток в республике по существу заново создавалась мощная цветная, угольная, химическая, нефтяная, пищевая и другие отрасли промышленности. В эти годы в Казахстане по примеру промышленных центров СССР на крупных предприятиях были созданы и работали своеобразные учебные заведения — заводы-втузы или учебные комбинаты как комплекс профессиональных учебных заведений, куда входили высшие, средние и низшие (ФЗУ, профкомы, курсы). За годы второй пятилетки таких комбинатов было создано пять.

С 1 августа 1932 года при комбинате был открыт первый в Казахстане втуз — Семипалатинский геологоразведочный институт в составе трех факультетов с 75-ю студентами. Этот институт осенью

1934 года по решению ЦК ВКП(б) и СНК СССР переведен в г. Алма-Ату, и на его базе был создан Казахский горно-металлургический институт.

Период первой пятилетки был периодом бурного роста числа промышленных техникумов — с одного до 16 в 1935 году, в которых обучалось 2161 студент [7, с. 258].

17 июля 1931 года по решению ЦК ВКП(б) в СССР было открыто 13 промышленных академий для подготовки ИТР высшей категории, в т. ч. Урало-Казахстанская промакадемия в Свердловске, где ежегодно обучались десятки выдвиженцев из Казахстана. Тысячи юношей и девушек из Казахстана обучались бесплатно в 18 городах СССР — Москве, Ленинграде, Харькове, Минске, Свердловске, Томске и т. д. Так, в Томском госуниверситете учился и в 1926 году закончил его выдающийся ученый с мировым именем Каныш Сатпаев, организатор и первый президент Академии наук Казахстана. Динмухамед Кунаев в 1935 году окончил Московский институт цветных металлов как инженер.

В этот период происходило и формирование научных кадров в Казахстане, для руководства существующими научными учреждениями и создания новых был учрежден специальный орган — Комитет науки, созданный 11 августа 1933 года. Первоначально он именовался Комитетом по заведованию учеными и учебными заведениями.

Согласно Положению о нем, Комитет был создан при Казахском Центральном исполнительном комитете и подотчетен ему. «Председателем назначен Сейткали Мендешев, его заместителями — Асфендияров и Тевосян, а также 4 члена, в лице Джумабаева, Иванова, Барышникова и Момынова» [11, с. 91].

Даже при формировании такого органа большевики не смогли обойтись без опыта и знаний «старой» казахской интеллигенции, о чем свидетельствует участие в Комитете Магжана Жумабаева.

О процессе создания кадров научной интеллигенции свидетельствует и следующий весьма любопытный документ под названием «Контингент высококвалифицированных ученых и специалистов» [12, с. 2—3]. В этом документе имеется перечень лиц, которые относятся к категории специалистов и ученых республики. В их число были зачислены директора вузов: педагогического (В. Алманов), ветеринарного (А.С. Аргыншаев) и другие. За ними следуют профессора и доценты, затем представители Казгостеатра (Ж. Шанин), писатель М. Ауэзов.

Сегодня исследователи считают 1922—1932 годы первым этапом формирования научной интеллигенции Казахстана. Оно было связано

с началом образования республики и завершилось созданием Казахской базы АН СССР. Данная периодизация, предложенная Н. Мустафаевым, обусловлена изменениями в составе научной интеллигенции, в развитии сети научно-исследовательских учреждений и высших учебных заведений, института аспирантуры.

В 1932 г. в республике насчитывалось 12 научно-исследовательских института, 15 опытных станций, 186 гидростанций и лабораторий. В вузах и научных учреждениях Москвы, Ленинграда, Казани, Томска, Харькова, Омска, Астрахани и ряда других городов обучались 4300 посланцев Казахстана. Численность научных сотрудников неуклонно возрастала. Например, по итогам Всесоюзной переписи населения в 1926 г. в республике было: преподавателей вузов, профессоров — 47 человек, литераторов, редакторов — 58, работников библиотек и музеев — 143. Число научных работников в 1931 г. составляло 324 человек, а в 1932 г. — 558 [1, с. 90].

Благодаря комплексу мер по формированию новой национальной интеллигенции в Казахстане ее численность в 1926—1939 гг. выросла в 8 раз — с 22,5 тыс. до 177, 9 тыс. чел. Однако, в 1933 г. в 70 районах республики, где коренное население составляло более 90 %, один врач должен был обслуживать 38 тыс. жителей. Между тем здесь проживало 52,8 % населения и 83 % казахов республики. И в 1939 году 75 % специалистов колхозов не имели профессиональной подготовки [4, с. 41].

Таким образом, отмечая значительные успехи в деле формирования национальной интеллигенции, в то же время следует отметить ряд крупных недостатков, заключавшихся в форсировании ее темпов и формальности содержательной стороны, что привело к довольно низкому профессиональному уровню подготовленных кадров, а главное - утрате преемственности поколений и ущемлению национальной культуры и языка.

### **Список литературы:**

1. Культурное строительство Казахской ССР. Статистический сборник. Алма-Ата, 1960, — С. 90.
2. Народное хозяйство Казахстана, — 1937 г., — №№ 1—2, — с. 132.
3. Народное хозяйство Казахстана», — 1937, — № 1—2, — с. 130.
4. Народное хозяйство Казахстана. — 1930. — № 3—4. — С. 17, 19; — № 5—6. — С. 41.
5. Социалистическое строительство в КазАССР. А-Ата, 1936 г.,— С. 239.
6. Социалистическое строительство в Казахской ССР. М. Алма-Ата. 1930 г., — с. 294.

7. Социалистическое строительство в Казахстане за 20 лет. Алма-Ата, 1946 г., — с. 258.
8. ЦГА РУз, ф. Р-34, оп. 1, д. 1327, л. 35—50.
9. ЦГА РК, ф. 14, оп. 1, д. 331, л. 88.
10. ЦГА РК, ф. 206, оп. 1, д. 53, л. 77—78.
11. ЦГА РК. Ф. 5, Оп. 14, Д. 34, Л. 91.
12. ЦГА РК.Ф. 1202, Оп. 1, Д. 1, Л. 2—3.
13. 10 лет Казахстана. 1920—1930 гг. Сб. Госплана, А-Ата, 193, — С. 67.

### 3.3. ЭТНОЛОГИЯ

#### ТРАДИЦИОННОСТЬ КОННОГО ВОЙСКА В ВОЕННОМ ДЕЛЕ ОСЕТИН

*Багаев Алан Батырбекович*

*канд. ист. наук, старший научный сотрудник отдела этнологии  
ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных  
и социальных исследований ВШЦ РАН и РСО-А,  
РФ, г. Владикавказ  
E-mail: [soigsi.ru](mailto:soigsi.ru)*

#### TRADITIONAL CHARACTER OF HORSE TROOPS IN MILITARY ART OF THE OSSETIANS

*Alan Bagaev*

*candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of Ethnology  
Department Federal State Budget Institution of Science North Ossetik  
Institut of Humanities and Social Studies after V.I. Abaev  
of the Vladikavkaz Sciences Centr of the Russia Sciences Academy  
and the Government of North Ossetia-Alania,  
Russia, Vladikavkaz*

#### АННОТАЦИЯ

Основной целью данной работы является исследование вопроса традиционности использования конного войска у осетин с древнейших времен до начала XX века. Посредством историко-сравнительного метода определено существование связи между скифами, сарматами, аланами и осетинами в плане использования конницы в военном деле. Исследование показало, что конница, на протяжении всего периода истории осетинского народа, являлась у них традиционным типом войска. Всадническая культура, отмеченная у осетин, своими корнями уходит в скифо-сармато-аланский мир.

#### ABSTRACT

The main purpose of this work is to study the issue of traditional character of the use of horse troops among the Ossetians from the ancient times to the beginning of XX century. By using the historical-comparative

method, the existence of connection between the Scythians, Sarmatians, Alans and Ossetians was determined with regard to the use of horse troops in military art. The study showed that the cavalry, throughout the whole period of the Ossetian people's history, was a traditional type of troops. The equestrian culture observed with the Ossetians is rooted in the Scythian-Sarmatian-Alanian world.

**Ключевые слова:** осетинская конница; конный воин; скифская лошадь; верховая езда.

**Keywords:** Ossetian cavalry; horse soldier; Scythian horse; riding.

С древнейших времен до первой половины XX века конница была одним из распространенных родов войск. Первоначально конное войско появилось у кочевых племен, обитавших в степных просторах Восточной Европы и Центральной Азии. Позже она получила дальнейшее распространение в других регионах мира. Среди известных в истории конных народов выдающееся место занимали иранские племена евразийских степей, которые по свидетельствам современников являлись превосходными конными воинами.

По мнению ряда исследователей, конницу как тип войска первыми начали использовать скифы. В основном они применяли тактику дистанционного боя с массовым использованием лука и стрел. Древнегреческий историк Геродот, оставивший основательное описание быта европейских скифов, отмечал, что «все они – конные стрелки из луков» [9, с. 34].

О хороших военных качествах скифского войска свидетельствует их победа над вторгшимися в 513 г. до н. э. в Скифию, персидскими войсками. Существенно уступая персам в количественном отношении, скифы вынуждены были вести партизанскую войну, однако в столкновениях конных масс персидская кавалерия не выдерживала ударов скифской конницы, и вынуждена была всегда оставлять поле боя и бежать под защиту своей пехоты, что спасало ее от полного разгрома [9, с. 43].

Согласно сообщениям античных авторов скифские лошади были малорослыми, отличались довольно хорошей приспособленностью к природно-климатическим условиям степных просторов Юго-Восточной Европы, в особенности к суровым зимам. Несмотря на низкий рост, они были довольно резвые и неутомимые при совершении значительных переходов, а также неприхотливые в плане корма и содержания.

Описывая обычаи и образ жизни скифских племен, Псевдо-Гиппократ отмечает, что скифские мужчины много времени проводят верхом на лошадях [9, с. 29]. Такой образ жизни способствовал тому, что скифы превосходно чувствовали себя в седле. Кроме того, это способствовало развитию высокой степени взаимопонимания между всадником и его лошастью. Четкое взаимодействие коня и всадника в положительную сторону отражалась и на качестве конного войска скифов. Высокие военные характеристики скифского войска, в значительной мере находились в зависимости от качества боевых верховых лошадей. Сведения Гая Плиния Секунда, о том «что скифская конница славится своими конями», позволяют говорить о высоких военных качествах скифской лошади [9, с. 34]. Способность их к военной выучке и преданность ее своему хозяину была феноменальной. Показательно в этом отношении сообщение Страбона о боевом коне одного скифского правителя. После того как он погиб в единоборстве, победитель поединка приблизился к трупу поверженного, чтобы снять с него доспехи. Однако тут в дело вступил боевой конь скифа, который не только не подпустил врага к телу своего хозяина, но в отчаянной схватке лишил его жизни [9, с. 34].

Военные традиции скифов продолжили сарматы, которые в III в. до н. э. завоевали скифские земли. Сарматы обладали значительными контингентами конных войск. Так, по свидетельству Страбона, сиракский царь Абеак мог выставить 20 000 тысяч конных воинов, аорский царь Спадин — 200 000 тысяч, а верхние аорсы, господствовавшие над северным побережьем Каспийского моря, и того больше [9, с. 34]. Безусловно, к сведениям о большом количестве конницы у различных групп сарматских племенных союзов следует подходить критически, но то что сарматы обладали значительными конными силами, не вызывает сомнений.

Римский историк К. Тацит характеризует сарматов как никчемных пехотинцев и превосходных конников. Он пишет об их поразительной слабости в пешем сражении и большой силе в конном бою [9, с. 50]. В отличие от скифов, сарматы дистанционному лучному бою предпочитали рукопашную схватку, с использованием длинных кавалерийских пик и мечей. Так, по свидетельству К. Тацита, в 35 г. н. э. в сражении с другим известным конным народом — парфянами, славившимися своими конными лучниками, сарматы решили исход сражения в рукопашной схватке, действуя копьями и мечами [9, с. 50].

Античные авторы сообщают о частых набегах сарматов на дунайские провинции Римской империи. Отмечая при этом хорошую приспособленность сарматских лошадей к форсированию

Дуная. Вероятно, при подготовке боевой лошади сарматы обязательно обучали ее преодолевать водные преграды. Это способствовало рождению в античной литературе образа сарматских конников пересекающих Дунай [1, с. 46].

Если у скифов только мужчины занимались верховой ездой, то у сарматов военное дело и воинские упражнения практиковали и женщины, особенно незамужние девушки. Они ездили верхом, стреляли из луков и метали дротики, сидя верхом на лошадях.

В I в. н. э. из скифо-сарматского мира на историческую арену вышли аланы. Они унаследовали многое из военной культуры скифов и сарматов. Аланы, как и их предшественники, являлись конными воинами. Так, Дионисий Периегет называет их отважным и многоконным народом [1, с. 134].

У многих авторов древности и средневековья есть сведения об особом отношении алан к лошади. Так, Аммиан Марцеллин отмечал, что из домашних животных, которыми владеют аланы, больше всего забот они уделяют своим лошадям [1, с. 71]. Вероятно, по причине того, что конь не только в военном деле, но и в повседневном быту алан играл большую роль.

Существовавшее у алан представление о том, что мужскому населению, а в особенности молодежи, не подобает ходить пешком, способствовало развитию и сохранению на высоком уровне навыков верховой езды. Хорошие боевые качества конника аланы развивали и поддерживали посредством разнообразных упражнений [1, с. 72].

В военных предприятиях аланами, как впрочем, и всеми конными народами, использовались лошади, способные к продолжительным переходам. О выносливости аланских боевых верховых лошадей говорят качества скакуна, захваченного римлянами Марка Аврелия Проба. Этот конь не отличался рослостью и красотой экстерьера, но обладал поразительной выносливостью. Он способен был в течение восьми или десяти дней, ежедневно преодолевать расстояние в сто римских миль (примерно 148 км) [1, с. 52]. Такой значительной выносливости лошадь достигала с помощью специального тренинга.

Развитое коневодство у средневековых алан позволяло им иметь значительное количество высокопородных верховых лошадей. В источниках этого периода северокавказская Алания представлена как страна, в которой много «благородных коней» [5, с. 76].

Автор первой половины X века Абуль-Хасан-Али-аль-Масуди говорит о могуществе аланского царя и о его войске, состоящем из 30 000 всадников. Такое количество конницы свидетельствует

о том, что в этот период, традиции использования конного войска у алан, не только сохранялись, но и развивались [9, с. 77].

Военные качества алан, как конных воинов, даже после монгольского нашествия, продолжали сохраняться на высоком уровне. Аланские конные отряды, по-прежнему, считались лучшими на Востоке [1, с. 400].

После погрома, учиненного на Кавказе эмиром Тимуром, потомки алан — осетины, оказались запертыми в горных ущельях. Однако и в этих сложных географических условиях они продолжали оставаться конным народом. Так, Н.К. Дубровин отмечает, что участвовавшие в войнах феодальной Грузии осетины, всегда выставляли конников [9, с. 185].

Любопытное свидетельство об отношении к верховой езде мы обнаружили у К. Коха, который отметил, что у осетин ходить пешком разрешается только самым бедным людям, в то время как даже те, кто имеет хотя бы одну лошадь, даже самую маленькую поездку совершает только верхом [6, с. 234]. На наш взгляд, это свидетельство полностью перекликается с сообщением Аммиана Марцеллина о том, что аланы так сроднились с верховой ездой, что ходить пешком для мужчины считается позором [1, с. 72].

После вхождения Осетии в состав Российской империи осетины принимали участие во всех войнах, которые она вела. Осетинские конные сотни принимали участие в сражениях с турками во время Восточной войны 1853—1856 гг. Воспоминания об этом сохранились в мемуарах участников этой войны. Так, по свидетельству Н.Н. Муравьева, участвовавшая в штурме турецкого города Ардагана в 1855 году осетинская конная милиция, которая состояла из южных осетин, была замечательна по исправности своей и храбрости [8, с. 55].

Значительный материал об осетинских всадниках, имеющий большое значение для освещения рассматриваемой проблемы, есть в воспоминаниях российских офицеров и военных корреспондентов, участвовавших в русско-турецкой войне 1877—1878 гг.

Один из известных военных корреспондентов этой войны, лично участвовавший боях В.К. Крестовский, отмечал, что каждый осетинский доброволец желавший ехать на войну с турками в 1877 году отправлялся на театр военных действий на собственной лошади, обмундированный и одетый за свой счет [7, с. 28].

В.К. Крестовский так же оставил любопытные сведения о верховых лошадях осетин и способах их содержания. В его описании мы видим неприхотливых, в плане содержания и корма, лошадей. Они способны были находиться под открытым небом даже в зимний период и питаться подножным кормом, что, однако не снижало их рабочих

качеств. В.К. Крестовский восхищался осетинскими лошадьми и считал их превосходными по своим боевым качествам [7, с. 33].

Другой военный корреспондент князь Л.В. Шаховской, свидетель действий осетинских конных отрядов, с восхищением отмечал, что невзрачная на вид, осетинская конница навела панический страх на турецкую кавалерию с тех пор как появилась за Видом. По его словам, после первых же стычек с черкесами и регулярной кавалерией, осетинская конница достигла того, что ни один турецкий всадник не осмеливался отъехать за версту в сторону Софийского шоссе. Интересно в плане осетино-сарматских параллелей в воинских традициях и свидетельство Л.В. Шаховского о предпочтении осетинами рукопашной схватки дистанционному бою. Он писал, что осетины ружейную перестрелку считают ни к чему не ведущей забавой, а настоящим сражением признают шашечную рубку [10, с. 85—86].

Полковник А.А. Берс так же отмечал превосходные качества осетинских конников. Описывая движение осетинских всадников к передовой линии, он сообщает, что осетины скакали на своих неказистых, но шустрых лошадях, привыкших на Кавказе карабкаться по скалам; их ничто не стесняло: ни канавы, ни овраги, ни кусты, ни камни. По сообщению А.А. Берса не было такой горы, на которую не мог бы взобраться со своей лошадкой осетин [2, с. 40]. Свидетельство А.А. Берса показывает высокий уровень осетинских всадников, ибо передвижение по местности со сложным рельефом, плохо обученных всадников всегда приводило к ушибам и даже гибели, как лошадей, так и верховых.

Генерал-майор А.В. Верещагин о всадниках осетинского конного дивизиона, писал: «какой все видный народ осетины, молодец к молодцу, точно на подбор! Весь дивизион состоял из охотников. Лошади их и оружие были гораздо богаче, чем у казаков. У некоторых всадников полное снаряжение с лошадьёю стоило 700—800 руб., и даже 1000 руб. Каждый осетин имел походку точно князь какой: выступал важно, степенно, с чувством собственного достоинства, причем левую руку держал на поясе, а правую на рукоятке кинжала. Ходят и ездят все они только в чевяках, так как, по их мнению, в чевяках и ноге легче, и ездить удобнее, нога в стремях не так скользит [3, с. 206—207].

Генерал-адъютант П.Д. Паренсов, в своих мемуарах говоря о всадниках осетинского конного дивизиона, называет осетин образцовым типом воинов, не теряющихся ни при какой обстановке [9, с. 301].

Отправляясь на войну, осетины возносили молитву, обращенную к Уастырджи — покровителю воинов, путников, и вообще всех мужчин, а также их лошадей. В молитве они просили, чтобы

Уастырджи содействовал им и сберег как их, так и их лошадей в предстоящих сражениях. Свидетельство об этом оставил В.М. Гайдуков при описании осетин, отправлявшихся на первую мировую войну. Он с восхищением писал об осетинских конниках, даже сравнивал их с кентаврами, составляющими со своим лошадьми одно целое. В.М. Гайдуков отметил то чуткое отношение, которое выказывал осетин своей лошади, результатом чего являлось прекрасное взаимопонимание между всадником и его скакуном [4, с. 24].

При исследовании данной проблемы мы заметили преемственность в использовании конницы у скифов, сарматов, алан и осетин, начиная с древнейших времен и до начала XX века. Процесс этот не прекратился даже в тот период, когда физико-географические условия обитания осетинского этноса, этому не благоприятствовали.

На наш взгляд это явление объясняется существованием устойчивого взгляда на конницу, как на наиболее сильный, надежный и, что немаловажно, привычный тип войска. Этот стереотип сложился у осетин, конечно же, не в горах, потому что для горцев удобнее воевать пешим строем. Образ же воина в виде всадника характерен был для степных народов, обладавших большим количеством лошадей, и проводившим значительное время в седле. Как известно, именно такими народами были ираноязычные народы евразийских степей. Многовековая военная практика этих народов создала специальные способы и методы подготовки конного воина. Со временем они стали неотъемлемой частью не только военной, но и всей их традиционной культуры. То, что осетины не утратили после оттеснения их в горы традиции воевать верхом, является свидетельством об устойчивости всаднической культуры в их военном деле.

Таким образом, мы можем утверждать, что конница являлась традиционным родом войск у осетин на протяжении всей их истории. Проведенное исследование позволяет говорить о непрерывности традиции воевать конным строем у осетин с древнейших времен до начала XX в.

### **Список литературы:**

1. Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Менеджер, 2003. — 608 с.
2. Берс А.А. Воспоминания о походе в Турцию в 1877—1878 гг. СПб.: типография и в. Леонтьева. 1913. — 75 с.
3. Верещагин А.В. Дома и на войне. 1853—1881 гг. Воспоминания и рассказы. СПб.: Типография Н.А. Лебедева, 1886. — 572 с.

4. Гайдуков В.М. О казаках, осетинах и дагестанцах. Рязань: Тип. Н.В. Любомудрова, 1914. — 45 с.
5. История Анонимного повествователя Псевдо Шапух Багратуни. Ереван: Издательство АН Арм. ССР, 1971. — 294 с.
6. Кох К. Путешествие через Россию к Кавказскому перешейку в 1837 и 1838 гг. // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе: Сев.-Ос. кн. издательство, 1967. — 222—274 с.
7. Крестовский В.К. Двенадцать месяцев в действующей армии 1877—1878. Т. II. СПб.: 1878. — 233 с.
8. Муравьев Н.Н. Война на Кавказе в 1855 году. Т. I. СПб., 1877. — 235 с.
9. Хрестоматия по истории осетинского народа. Т. I. / Сост. М.П. Санакоев. Цхинвал: Ирыстон, 1993. — 411 с.
10. Шаховской Л.В. С театра войны 1877—1878. Два похода за Балканы М: Университетская типография. 1878. — 318 с.

Научное издание

**АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ  
ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК: СОЦИОЛОГИЯ,  
ПОЛИТОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ИСТОРИЯ**

Сборник статей по материалам  
XLIII международной научно-практической конференции

№ 11 (41)  
Ноябрь 2014 г.

В авторской редакции

Подписано в печать 02.12.14. Формат бумаги 60x84/16.  
Бумага офсет №1. Гарнитура Times. Печать цифровая.  
Усл. печ. л. 6,125. Тираж 550 экз.

Издательство «СибАК»  
630049, г. Новосибирск, Красный проспект, 165, офис 9  
E-mail: mail@sibac.info

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного  
оригинал-макета в типографии «Allprint»  
630004, г. Новосибирск, Вокзальная магистраль, 3