

## REFERENCES

1. Meletinskiy E.M. *Poetika Mifa* [Poetry of Myth]. Moscow, Vostochnaya Literatura Publ., 2006. 407 p.
2. Losev A.F. *Dialektika Mifa* [Dialectics of Myth]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2008. 303 p.
3. Golosovker Ya.E. *Izbrannoe. Logika Mifa* [Favorites. Logic of Myth]. Moscow; St. Petersburg, Tsenter Gumanitarnykh Initsiativ Publ., 2010. 496 p.
4. Eliade M. *Svyashchennoe i Mirskoe* [Sacred and Profaned]. Moscow, MGU Publ., 1994. 144 p.
5. Garin I.I. *Chto Takoe Etika, Kultura, Religiya?* [What is Ethics, Culture, Religion?]. Moscow, TERRA – Knizhnyy Klub Publ., 2002. 848 p.
6. Bergson A. *Dva Istochnika Morali i Religii* [Two Sources of Moral and Religion]. Moscow, Kanon Publ., 1994. 384 p.
7. Eliade M. *Traktat po Istorii Religiy* [Treatise of History of Religions]. St. Petersburg, Alteya Publ., 2000. Vol. 1, 394 p.

УДК 16

## ОНТОЛОГИЯ «Я» КАК ИСТОЧНИК ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ ЗНАНИЯ И ГОРИЗОНТ ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА

И.Б. Ардашкин

Томский политехнический университет  
E-mail: ibardashkin@mail.ru

Актуальность статьи обусловлена необходимостью осмысления оснований познавательных возможностей человека в контексте уточнения происхождения последних. Подобный ракурс исследования обусловлен ориентацией на выработку холистической установки в эпистемологии, которая, по мнению большинства исследователей, позволит выработать холистическую методологию познания. Обращение к онтологии «Я» – один из способов формирования такой установки в эпистемологии.

**Цель работы:** выявление когнитивных оснований онтологии «Я» посредством сравнительного анализа их осмысления в истории эпистемологии; установление потенциальной зависимости определения горизонта познавательных возможностей человека от его представлений о мире в сформировавшихся эпистемологических «Я»-концепциях сквозь призму механизма проблематизации знания.

**Методы исследования:** метод компаративистского анализа, холистический подход.

**Результаты:** Рассмотрены онтологические концепции «Я» в истории эпистемологии. Продемонстрирована зависимость представлений о характере и границах познания относительно понимания онтологии «Я» как сущностного измерения человека. Отмечается, что игнорирование холистического понимания онтологии «Я» ведет к упрощению результатов познавательной деятельности. Констатируется, что представление человека о себе играют определяющую роль в понимании проблематизации знания и определении горизонта познания.

### Ключевые слова:

Человек, онтология, эго, познание, проблематизация, диалог.

### Введение

Цель статьи – определить человеческие основания проблематизации знания посредством исследования трансформаций философского дискурса XX в. Онтологические основания познания строятся на мысли о присутствии человека в мире, присутствии, характеризуемом как открытое и витальное. Человеку предстоит не только заниматься познанием мира, так как он выступает не просто как когнитивное начало. «Человеку следует проживать в мире, выявлять в нем свое пребывание. Именно поэтому в философии XX в. формируется это новое понимание человека, его места в бытии. Параллельно важно обратиться к философии Востока, где человек никогда не рассматривался в призме субъект-объектных отношений. Обращение к традиции восточной философии подчеркивает онтологическую природу проблемы как природу человека» [1. С. 130].

### Предмет и методы исследования

Человек в философском исследовательском поле занимает центральное место. Ранее И. Кант, формулируя проблемное поле философии, обозна-

чил вопрос «что такое человек?» как самый главный, как тот вопрос, который касается любого философского исследования.

Человека всегда стремились свести к какой-то главной сущности, стержню [2]. Он понимался и как разумное существо, и как духовное существо, и как божественное существо и т. д. Важно не то, через что выявлялась суть человека, а как это делалось, поскольку средства, используемые для этого, выражали сущность человека. А средства эти характеризовались тем, что человек постоянно утрачивал свою целостность, определялся через какой-то свой аспект (часть). Например, в античности человек рассматривался как гармоничное создание, состоящее из двух начал: тела и души. Было необходимо, чтобы и тело, и душа получали соответствующее развитие и практическое воплощение этого развития. Еще Платон полагал, что в основе образования настоящего гражданина должны лежать две программы: музыка и гимнастика. Музыка – для души, для освоения тех сфер знания, которым покровительствуют Музы. Гимнастика – для тела, для формирования его красивого

и здорового вида. Отсюда и развитие философии – того, что способно упражнять разум (ядро души), и олимпийские игры – сферы, где выявляются успехи развития тела. Совмещение этих двух начал – вот основной смысл существования человека в античности.

В средние века человек уже рассматривался как духовное существо, главным ядром которого была душа. Отсюда доминирование религиозного начала, поскольку душа – это некое сверхразумное существо, чья сущность непознаваема, она может быть определена верой. Тело (плоть) уже рассматривается как препона человеку на пути к себе и к Богу, поскольку его сущность греховна.

В эпоху Возрождения человек понимается как индивидуальность, представляющая собой единство духовного (разумного) и телесного начал. Правда, здесь игнорируется социальный контекст генезиса индивидуальности. В Новое время человек получает двойственное толкование: как разумное существо и как эмпирическое существо, причем одно понимание строится на неприятии другого понимания. Либо человек определяется деятельностью разума, где место опыта носит вспомогательный характер, либо человек – это существо, способное обобщать опыт восприятия, а разум побочен и является средством компенсации при отсутствии эмпирических данных.

Как видно, при различии интерпретаций человека в зависимости от исторических условий, сам механизм этой интерпретации в чем-то схож. Он построен по принципу антропологического атомизма, т. е. сведения сущности человека к какому-то его атому, аспекту, через который определяют истинную сущность человеческой природы. Целостное же понимание человека не соблюдается. Особенно четко эта особенность проявилась при проектировании темы человека на тему бытия.

Человек: то он «разум», то он «опыт», то он субъект, то он вера и т. д., но то, что он человек, целостное начало ускользало. Не случайно, что к началу XX в. доминировала познавательная (сознательная) концепция сущности человека. Ее суть в декартовском: *cogito ergo sum* (я мыслю, следовательно, я существую). Человек свою сущность определял через свою же мыслительную способность, которая сводилась к сомнению как основному мыслительному средству. Человек рассматривался как замкнутое «Я», в основании которого лежит признание того, что сомневаться относительно сомнения невозможно. Но сомнение в отношении всего остального служит доказательством того, что «Я» действительно существует. Поэтому сфера проявления «Я» – это сфера познания. В этом и проявляется метафизическое понимание человека, его «Я», которое характерно и для понимания человека в более ранних философских интерпретациях.

Замкнутость «Я» как по отношению к внешнему миру (природе), так и по отношению к другим «Я» можно объяснить как самозащиту человеком

себя и своего положения. Другое дело, что эта самозащита не помогает лучше понять человеку самого себя. А все потому, что «Я» в философии Декарта не способно проблематизировать себя. «Я» не ставит себя под вопрос, не вопрошает в себе самом. А, следовательно, его наличие, присутствие признаются без всяких доказательств, что опять же противоречит самому Декарту, который выводит специальные правила для организации процесса мышления как достоверного процесса. Эти правила строятся на основе дедукции. Однако «Я» выводится из факта мыслимости, который строится на исключении всего, что этой мыслимости препятствует, в том числе и человек. Как пишет Л.А. Микешина, «поиск средств осознания познавательных возможностей человека, способов преодоления ошибок и заблуждений вырождаются в утопическое представление о чистом разуме, обеспечивающем объективную истинность знания. С этого времени исключение самого познающего человека из философских учений о познании стало рассматриваться необходимым условием объективной истинности, научности и рациональности знания» [3. С. 143].

«Я» присутствует как условие познания природы (внешнего мира), в то же время как утрачивающее свое бытие начало. Не случайно исследователи отмечают, что «я» – это лишь методологический принцип познания, но никак не онтологическая сфера. Отсюда и познание носит бесцельный характер, и человек утрачивает свои «корни», перестает быть самим собой, трансформируясь в субъекта. Одна из причин такой интерпретации – беспроblemность «Я» у Декарта, его безжизненность. Поэтому и истина в познании объективная, независимая, неизменная. Что-либо присущее человеку в ней исключено.

И. Кант, задавшись вопросом: «Что такое человек?», продолжил традицию Декарта, поскольку свой исходный вопрос сформулировал относительно познания (что я могу знать?). Но при этом показал, что познание не может быть единственным основанием антропологии, обоснованием природы человека. Ограниченность познания как сферы, где проявляется человеческое «Я», показала со всей необходимостью неизбежность расширения области проявлений природы человека. Иначе говоря, встал вопрос об онтологическом статусе человеческого «Я», демонстрации того, что человек и мир – это два разных бытийных измерения, соотношение которых не есть проблема.

Такая необходимость пересмотра понимания природы человека («Я») стала следствием утраты познанием своего конечного основания в «*cogito*» («Я мыслю»). «Я» может функционировать не только как мышление, но и как существование. Познание и жизнь – это два модуса человеческого «Я». У Декарта жизнь поглощалась познанием, представлялась только как познание. Кант же показал, что познание не поглощает жизнь, иначе бы не осталось места ни для морали, ищущей ответ на

вопрос: «Что я должен делать?», ни для религии, ищущей ответ на вопрос: «На что я могу надеяться?». Тем не менее, Кант не преодолевает дуализм познания и жизни, породив дуализм чистого разума и практического разума. Но демонстрация неотжественности познания и жизни потребовала расширения сферы человеческого «Я», преодоления его трансцендентальности.

Возникла потребность выхода за пределы «Я». Эта потребность вызвала необходимость открытия новой сферы, не сводимой ни к трансцендентальному началу, ни к эмпирическому, а к третьей сфере – сфере проблемы. Для этого требовалось не только методологическое, но и онтологическое ее обоснование. Однако сначала осуществилась идея преодоления «замкнутости» картезианского «Я», что связана с именем Э. Гуссерля.

Э. Гуссерль показал, что замкнутость «Я» мешает пониманию взаимопереходности, взаимосвязанности познания и жизни, а точнее, мешает пониманию того, как возможно знание о вещи. Если у Декарта знание – результат способностей сознания выразить вещь, то у Гуссерля такая выразимость невозможна. Невозможна по той причине, что в этом случае сознание не может отождествить порождаемые им знания с вещью. У Декарта такая отождествимость присутствовала за счет того, что «Я» абсолютно исключалось из знания. Поэтому знание отображало лишь вещь. У Гуссерля же между представлением о вещи и самой вещью существует различие, заключающееся в том, что сознание трактуется как активное начало познания, чья очевидность требует своего обоснования. Он отклоняет обоснование Декарта, по которому истинность знаний о мире строится на чистоте работы сознания. У Гуссерля сознание активно, а не пассивно. Это переосмысление обуславливается открытием нового свойства сознания и открытия новой сферы, где познание осуществляется. Таким свойством сознания становится интенциональность, сферой – феноменальная сфера.

Конечность восприятия и заставляет сознание открыться, выйти за собственные границы. Этот выход предполагает уже не простое воспроизводство вещи в знании, а более активное участие сознания в восприятии вещи. Открытость сознания делает открытым истину, ее уже не надо открывать, она существует. Задача же сознания выявить иной смысл – смысл познания. Как пишут Е. Найман и В. Суровцев, «Гуссерлю мы обязаны новым философским вопросом. Философская ситуация изменилась в тот момент, когда знаменитый кантовский вопрос «Что я могу знать?» зазвучал у Гуссерля по-новому – «В чем смысл того, что я знаю, и как использовать последствия этого факта?»» [4. С. 6].

Смысл познания – это вопрос отношения сознания и вещи, вопрос способа их данности друг другу. Человек в этом плане не бесстрастный наблюдатель, а участник взаимодействия мира и себя. Мир – это не «сырье», это начало, претендующее

на собственную самодостаточность. Сознание, столкнувшись с таким миром, не просто мыслит его, оно живет в нем, сосуществует с ним, сохраняя и свою самодостаточность. Меняется и очевидность знаний, истинность их оснований, которая зависит уже не от чистоты и очевидности человеческого сознания («Я»), а от идущего взаимодействия сознания и мира.

### Результаты

Обращенность к человеку (к «Я») актуализирует тему бытия как бытия человека. Это естественный ход мысли, поскольку «раздвоенность» познания и жизни требует соответствующего основания, в которое бы интегрировались познание и жизнь как способы человеческого бытия. Поэтому после Э. Гуссерля возникает сразу несколько философских систем, стремящихся обосновать единство человеческого бытия. Это и М. Мерло-Понти, и М. Шелер, и М. Бахтин, и Ж.-П. Сартр, и др. Но хотелось бы остановиться сначала на философии М. Хайдеггера, несмотря на то, что многие видят в нем продолжателя традиций трансцендентальной философии. И все-таки М. Хайдеггер один из первых, кто показал, что тема бытия вне человека лишена смысла.

М. Хайдеггер ломает традиционное представление о бытии, которое основано на трех предвзвесах: *во-первых*, бытие понималось как наиболее общее понятие, т. е. такое понятие, которое вбирает в себя все остальные понятия; *во-вторых*, бытие – это неопределенное понятие, что является следствием его всеобщности; *в-третьих*, бытие понималось как само собой разумеющееся понятие, что предполагает несомненную очевидность использования этого понятия, его понятность. По Хайдеггеру, бытие не обладает подобными характеристиками, оно – особая тема философии, требующая своего подхода. «Вопрос о смысле бытия должен быть поставлен. Если он фундаментальный вопрос, тем более главный, то нуждается в адекватной прозрачности. Потому надо кратко разобрать, что вообще принадлежит к любому вопросу, чтобы отсюда суметь увидеть бытийный вопрос как исключительный» [5. С. 5].

М. Хайдеггер показал, что предметное изучение мира есть не что иное, как обращение человека к самому себе. Мир предстает перед нами таким образом, что интерес, вызываемый им, заставляет вопрошать нас о нем. Но, вопрошая о нем, мы вопрошаем о себе.

Постоянная вопрошаемость о мире, постоянная неудовлетворенность свидетельствует о том, что человек есть существо несовершенное и незавершенное. Это не позволяет ему отвечать на вопрос: «что такое человек?», «каково его бытие?». Человек сам не знает о том, каков смысл его бытия, каков смысл тех знаний, которыми он обладает. Но он понимает, что его незнание – это не просто отсутствие информации, а понимание того, что незнание столь же важно, что и знание, ибо в незна-

нии также «коренится» отношение к иному (может быть даже более «первичное», чем знание).

Незавершенность, несовершенство человека есть следствие временности его бытия. Все, что временно, не имеет основательного выражения. Но Хайдеггер как раз-таки и хочет перевернуть наше представление о статусе временности. Раз временность – характеристика человеческого бытия, то следует в этом видеть ценность для человеческого существования, позволяющую обретать смысл. То, что человек временен, означает, что он должен ценить все, что дарует ему его бытие на это время. Отношение – это ведь не постоянство связи и общения, это их мимолетность. Поэтому бытие «между» – это бытие мгновения, бытие настоящего, смысл которого заключается в «оживлении» того, что было и что будет. Прошлое оживает в настоящем (в нашей памяти) только благодаря тому, что мы относимся к нему в воспоминании. Отношение воспоминания – это проблематизация его, заключающаяся в том, что то, чего уже нет, для нас живо как то, что есть. Аналогично проблематизируется отношение предстоящего, которое дарит надежду, позволяет верить в будущее.

Временность как свойство человеческого бытия в контексте бытия «между» демонстрирует нам и иное понимание познания. Ранее познание рассматривалось как «добыча» знания, объективного и истинного вечно знания. Этим познание и отличалось от жизни – «царства повседневности». Человек помещался в сферу познания, где, как полагалось, и заключалась его основная сущность. Но теперь, когда познание оказалось во временности его бытия, оно уподобилось жизни, утратило нетленный характер своих результатов – знаний. Истина перестала быть чем-то недоступным человеку. Истина оказалась изначальной, поскольку присутствие существует в ней. Как пишет М. Хайдеггер, «поскольку присутствие по сути есть своя разомкнутость, как разомкнутое замыкает и раскрывает, оно по сути «истинно». Присутствие существует в истине. У этого высказывания онтологический смысл. Оно значит не что присутствие онтически всегда или хотя иногда введено «во всю истину», но что к устройству его экзистенции принадлежит разомкнутость ею самого своего бытия» [5. С. 221].

Бытие человека не просто временность, оно – «брошенность» человека, брошенность как следствие разомкнутости присутствия. Это значит, что человек – уже изначальна истина, пребывает в истине и его обращенность к себе – это не открытие истины, это пребывание в ней. Можно искать себя, свое место в жизни где-то далеко, копировать свое поведение с кого-нибудь, но это обречение себя на бытийную неподлинность, поскольку так мы лишаем себя своего бытия, оказываемся «бездомными».

Метафизика, от которой Хайдеггер хочет отказаться, как раз и порождает феномен забвения, выпадения из своего бытия, утрату себя. Истина для метафизики важна как ее знание, как адекватность знания бытию. Для Хайдеггера же истина не

важна как знание, важно пребывание в истине. Как пишет Т.П. Григорьева, «Хайдеггер говорит не о знании истины, а о пребывании в Истине, в Пути, и свою последнюю работу так и называет «Пути не сочинения»» [6. С. 297–298].

Пребывание в истине есть отношения себя к своему бытию, есть отношение своего бытия к бытию другого, есть умение увидеть себя ясно. Истинность есть пребывание «в озарении», когда не нужны никакие посредники и никакие операции опосредования. Озарение делает возможным наш путь к сущему, к очевидности мира. Это не значит, что этим Хайдеггер пересматривает значение «между» как временности присутствия, как конечности человеческого существования. Нет – озарение это и есть само бытие «между», сама усредненность, само отношение. Озарение демонстрирует связанность нас с самими собой, бытия с другим. Озарение – это несокрытость проблемы. Озарение – сама истина в своем бытии.

Бытие истины – это возможность «предполагания», возможность допустить любое свое проявление, которое особенно становится очевидным в озарении. Именно истина позволяет предполагать нам, а не мы можем предполагать самостоятельно. «Не мы пред-полагаем «истину», но это она та, которая делает онтологически вообще возможным, что мы способны быть таким образом, что что-то «пред-полагаем». Истина впервые делает возможным нечто подобное пред-полаганию» [5. С. 227–228]. Наше существование и познание возможно не потому, что есть существование и познание вообще, а потому что есть истина, которая делает возможным наше существование и познание.

Исходность истины, ее изначальность – вот условие нашего бытия, чей смысл представлен в бытии «между». Исходность ее не только позволяет открывать, но и скрывать, истина сама способна на открытость или скрытость. Путь к истине лежит через высказывание. «Эта исходнейшая «истина» есть «место» высказывания и онтологическое условие возможности того, что высказывания могут быть истинными или ложными (раскрывающими или скрывающими)» [5. С. 226].

Последняя проявляет свою исходность через слово, через язык. Не случайно Хайдеггер констатирует, что «язык есть дом бытия». Человек должен освоить язык, чтобы приблизиться к своему бытию. Язык – это и есть тот посредник, стоящий «между» человеком и его бытием. Овладевая языком, человек должен прислушиваться к нему, к тому, что он говорит. Только таким образом он может обратиться к своему бытию. Очень часто в жизни человек сталкивается с ситуацией, когда ему не хватает слов для выражения чего-то важного. Это ситуация, когда его собственная истина скрыта от него же самого, и пока он не подберет нужных слов, истина будет сокрыта от человека. Озарение часто – это рождение нужного слова

Бытие «между» – бытие между молчанием и языком, где человек постоянно находится в поис-

ке. Он может ошибаться, поэтому иногда боится говорить. В любом случае бытие «между», бытие отношения, происходящее из присутствия как временности, – это демонстрация Хайдеггером того факта, что бытия, небытия, инобытия, единство человеческого и природного не мыслимы без специальной сферы, где сохраняется, с одной стороны, самодостаточность каждой из составляющих отношений, а с другой стороны, существует возможность их взаимодействия. Подобное акцентирование такой особенности единства противоположностей и говорит об их трактовке как проблемы, чье понимание получает онтологическое значение. Хайдеггер показывает необходимость причастности человека своему бытию и одновременно несубстанциональный характер такой причастности. «Жизненность» подобного совмещения делает открытым, временным, несовершенным, но реальным, что в итоге и говорит об онтологической особенности человеческого «Я».

Не менее актуальными, чем у М. Хайдеггера, являются исследования нашего отечественного автора касательно онтологии «Я» М. Бахтина. Актуальность вызвана большей близостью Бахтина к человеку, нежели Хайдеггера. Эта близость обусловлена тем, что М. Бахтин исходит из самого человека. В этом отношении для М. Хайдеггера более значимо бытие, конечно же, как бытие человека. Но здесь следует согласиться с А.Ф. Зотовым, считаящим, что «сам Хайдеггер решительно отказывается признать свою близость двум из них (областей философии – И.А.) – экзистенциализму и антропологии, поскольку его интересует не человеческое существование, чем заняты экзистенциалисты, и не сущность человека, которую пытаются понять философские антропологи, а Бытие» [7. С. 411].

М. Бахтин же ближе к философским антропологам, поскольку его интересует субъективность человека не как рационализированная реальность метафизики, а как живая сущность человеческого «Я», которая реализуется во всей бытийной целостности мира человека. Любопытно и то, что М. Бахтин, подобно М. Хайдеггеру, делает вывод, что человеческая субъективность, представленная во всей жизненной полноте, формирует среду опосредования, объединяющую собой мыслительную и практическую деятельность. Подобный ход, по мнению М. Бахтина, позволяет преодолеть «теоретизм» гносеологического субъекта. М. Бахтин отмечает, что «общим моментом дискурсивного теоретического мышления (естественно-научного и философского), исторического изображения – описания и эстетической интуиции, важным для нашей задачи, является следующее. Все названные деятельности устанавливают принципиальный раскол между содержанием-смыслом данного акта деятельности и исторической действительностью его бытия, его действительную, единственную переживаемостью, вследствие чего этот акт и теряет свою ценность и единство живого становления и самоопределения. Истинно реален, причастен

единственному бытию-событию только этот акт в целом» [8. С. 22].

Человеческая активность (в виде действия, акта или мысли) характеризуется в подобной ситуации как неизменная (фактически «мертвая») сущность, так как представлена обособленно, вне исторического контекста, а значит бессмысленна. Важно понимать единство, холистичность, чтобы придать человеческой деятельности полноту его бытия. Достижение этого возможно в случае изначального непротивопоставления человека в качестве субъективного и объективного начал. «Теоретизм» у М. Бахтина – следствие упрощенного взгляда на природу человека.

Но тогда важно обозначить механизм соблюдения полноты человеческого бытия, посреднической основы совмещения различных начал его проявлений. Для М. Бахтина обретение человеком своего бытия – встреча с самим собой. «Акт должен обрести единый план, чтобы рефлексировать себя в обе стороны: в своем смысле и в своем бытии, обрести единство двусторонней ответственности и за свое содержание (специальная ответственность) и за свое бытие (нравственная), причем специальная ответственность должна быть приобщенным моментом единой и единственной нравственной ответственности. Только таким путем могла бы быть преодолена дурная неслиянность и невзаимопроникновенность культуры и жизни» [9. С. 22–23].

Поскольку человек представляет собой единство бытийных измерений мира, характеризуется в единстве и множестве своих проявлений, то возникает естественный вопрос: почему именно человек? И этот вопрос достаточно актуален для философии в принципе.

В частности, М. Хайдеггер актуализирует индивидуальность человека, чьим условием проявления полагает причастность человека своему бытию. Без подобной причастности у человека нет возможности быть индивидуальным, сохранять себя как личность, ибо мир поглощает его, превращает в «Man». У М. Бахтина все по-другому. Бытие – это не нечто отдельное от человека, к чему человек должен обязательно каким-то образом присоединиться, «пристроиться». Бытие возможно только как человеческая активность, как человеческое существование, как умение человека быть самим собой.

Подобное различие для нас имеет интерес только в вопросе о структуре организации бытия (Хайдеггер) и человеческого бытия (Бахтин). Единство бытия и небытия – общая черта у этих авторов, где язык выступает формой проявления единства. А вот вопрос первичности бытия или человека – это момент различия. Для Хайдеггера бытие первичнее, оно уже всегда есть в человеке. Человек в этом отношении – способ проявления бытия. Но этот способ не совсем удачный в том плане, что бытие то раскрывает себя, то скрывает себя. Это как постоянное овладение языком, когда мы то понимаем и помним, что значат слова, то забываем и не пони-

маем. Так получается потому, что человек не является создателем языка, ибо язык – это само бытие, его дом. Человек, по Хайдеггеру, выступает как слепое существо, чья судьба определяется бытием. Как отмечает П.П. Гайденко, «человек не творец языка, а скорее медиум, через которого говорит язык, т. е. само бытие. Он отдается языку, а не подчиняет его себе, не овладевает им» [9. С. 375].

Человек как «заложник» бытия, от которого зависит его судьба. Отсюда и у М. Хайдеггера мы встречаем много рассуждений о «заброшенности» человека в его судьбу, об одиночестве, о страхе и т. д. Человеческое существование рассматривается в свете эсхатологической трактовки, где человек ищет свое бытие, чтобы спастись, но не может найти (или находит его в недостаточном проявлении). Подобное четко просматривается при оценке Хайдеггера как герменевтика.

Необходимость прислушивания человека к языку, дому бытия, проявляется в умении находить нужную тему. Или, если сказать иначе, умение слушать язык – это умение тематизировать горизонт окружающего нас сущего. Но человек никогда не может сделать это окончательно, в этой тематизации (прислушивании) всегда остается зазор. Это говорит, с одной стороны, о конечности человеческого существования, где человек предстает как ограниченное существо, а с другой стороны, о таком устройстве бытия, где в силу его единства с небытием последнее является в своей двойственности, а по сути, незавершенности и открытости. Как пишет П.П. Гайденко, «язык открывает сущее очень своеобразно: он, как говорит Хайдеггер, столько же открывает, сколько и скрывает. Нетрудно в этой хайдеггеровской характеристике языка и его (языкового) способа являть сущее заметить Гуссерлеву мысль о том, что сознание никогда не может до конца тематизировать предмет, что всегда останется некоторый нетематизированный «горизонт», «фон восприятия», принципиально до конца не устранимый. «Открытое» всегда окружено, оттенено «сокрытым»» [9. С. 376].

Обозначенное основание бытия, его первичность демонстрирует такие онтологические проблемные характеристики, как незавершенность, открытость и т. д., противоречивость истоков человеческой сущности. Человек выступает здесь как «заложник» бытия, зависит от него и от случая. Его самодостаточность без бытийной укорененности неполноценна, поскольку ему необходима опора.

Проблемность, обусловленная первичностью бытия перед человеком, обладает пессимистичностью, трагичностью. Не случайно тема трагедии стала актуальной для европейской философии еще с Ф. Ницше. Хайдеггер лишь продолжил линию трагедии в своих исследованиях, заключив человека в мир языка, заставив его прислушиваться к языку.

Для М. Бахтина приоритет у человека, а все остальное средства (в том числе, бытие, язык и т. д.). Без этого данные средства не имеют смысла.

«Я» человека – тот же центр, который определяет его природу. Однако приоритет человека относительно бытия и языка не устраняет онтологические основания проблемности существования человека. Но при этом понятно, что подобные основания необходимы для человека, представляют собой предмет его поисков, поскольку в этом и заключается сущность его натуры.

Не случайно, что для М. Бахтина человек не просто физическое существо, но просто совокупность определенных составляющих, человек – это поступок. Поступок воплощает всю полноту человеческого бытия, способ обретения своего целостного начала. В отличие от М. Хайдеггера М. Бахтин не предопределяет бытие человека. Только поступок выступает в качестве своеобразного рождения последнего как целого начала. «Жить из себя, исходить из себя в своих поступках вовсе не значит еще жить и поступать для себя. Центральность моей единственной причастности бытию в архитектонике переживаемого мира вовсе не есть центральность положительной ценности, для которой все остальное в мире лишь служебное начало. Я-для-себя – центр исхождения поступка и активности утверждения и признания всякой ценности, ибо это единственная точка, где я ответственно причастен единственному бытию» [8. С. 56–57].

Рассмотрение человека как центра бытия не означает его изоляционного рассмотрения. Человек живет в мире, в обществе. Эти измерения бытия также должны учитываться, пониматься как «равные» участники процесса жизнедеятельности. Существование в мире – это участие в его процессах, но не только личное, сконцентрированное исключительно на себе, а также по отношению к остальному миру. Поступок – это всегда участие, это посредническая среда, бытие «между». «Участное мышление и есть эмоционально-волевое понимание бытия как события в конкретной единственности на основе неалиби в бытии, т. е. поступательное, т. е. отнесенное к себе как к единственному ответственно-поступающему мышлению» [8. С. 47–48].

Для человека быть самим собой не просто, это действительно поступок, поскольку в любом поступке будущий результат не предопределен. Любой поступок всегда связан с некоторой степенью неопределенности. Любой поступок в эпистемологическом смысле представляет собой проблемную ситуацию.

Если бы в познании можно было бы гарантировать будущие результаты, то в чем заключалась бы его новизна, в чем была бы его привлекательность, эвристичность. Также и поступок: человек в нем может проявить себя исключительно индивидуально, но в чем это будет проявляться, наверное, ни один человек предугадать не сможет.

Из этого следует, что поступок, если это действительно поступок, – это акт ответственный. В первую очередь, поступок предполагает ответственность перед собой, умение остаться самим собой. Очевидно, при этом такая позиция порождает от-

ветственность перед другими, перед миром в целом. Это обратная сторона ответственности перед собой.

Уникальность, неповторимость человека возможна только тогда, когда мы ценим подобное абсолютно в каждом человеке. Поэтому условие моей индивидуальности есть принятие и соблюдение индивидуальности других. Мы вообще своей индивидуальностью обязаны другим, поскольку если бы их не было, то на какой основе можно было бы утверждать о своей индивидуальности. Не-алиби в бытии не только проблематизирует нам наше будущее, оно заставляет принимать данные проблемные основы, считаться с ними, а не элиминировать их. Ибо в таком случае теряется бытие поступка (бытие «между»), а человек оказывается в ситуации утраты своей индивидуальности. По М. Бахтину, «в основе поступка лежит приобщенность к единственному единству, ответственное не растворяется в специальном (политика), в противном случае мы имеем не поступок, а техническое действие» [8. С. 54].

В центре поступка – человеческое «Я», но это не одностороннее отношение, а целостное. «Я» при этом одновременно представляет собой направленность на «не-Я», на осознание связи подобного отношения в его единстве и множественности. В обращенности «Я» на «не-Я» четко прослеживается эпистемологическая проекция проблемной структуры человеческого мировосприятия (по аналогии: знание о незнании). Не случайно М. Бахтин пишет: «Если я отвлекусь от этого центра исхождения моей единственной причастности бытию, неизбежно разложится конкретная единственность и нудительная действительность мира, он распадется на абстрактно-общие, только возможные моменты и отношения, могущие быть сведенными к такому же только возможному абстрактно-общему единству ... Каждый момент этого единства внутри системы логически необходим, но сама она в целом только относительно возможна; только в соотношении со мной – активно мыслящим, как поступок моего ответственного мышления, она приобщается действительной архитектонике переживаемого мира, как момент его, укореняется в действительной ценностно-значимой единственности его» [8. С. 55].

Децентрация «Я» приводила бы к утрате целостного мироотношения человека, элиминировала проблемную основу познания, лишая последнюю эвристической (когнитивной) перспективы, следовательно, сокращая горизонт познавательных возможностей человека. Поэтому для М. Бахтина принципиально важно понимание человеческого «Я» в качестве онтологического основания проблемного знания. Человек – это своеобразный демиург своей проблемности, его творец и пользователь.

Но что любопытно. Отмеченное различие в понимании бытия и человека у Хайдеггера и у Бахтина имеет единую логику понимания ответственности. Человек у Хайдеггера также должен действовать ответственно (ответственность – это проявление бытийности человека как самого себя). Но от-

ветственность у Хайдеггера есть ответственность как способ устройства бытия. Человек ответственен перед бытием, поскольку он о нем вопрошает. Форма вопроса определяет форму ответа. Человек отвечает за те вопросы, которые он обращает к бытию. Проблематизация отношений человека и бытия – вот источник ответственности человека, ибо он отвечает перед бытием, перед необходимостью его обнаружения с целью выявления своей причастности к нему.

У Бахтина человек ответственен за себя и перед собой, поскольку он находится в ситуации не гарантированности себя. Но ответственность перед собой – это ответственность за другого.

Очевидно, что в моменте ответственности и Хайдеггер, и Бахтин, если не акцентировать внимание на разности ее направленности, отмечают ее необходимость при условии выхода за границу чего-либо или кого-либо. Ответственность – это всегда констатация пограничности человека и бытия, констатация человеческого «Я» как онтологической основы проблемы. Не выходя за свои пределы, а в этом и заключается суть вопросно-ответных действий, человек не может судить ни о себе, ни о другом, ни о мире как о живых, целостных началах. Поэтому возникновение необходимости онтологического обоснования проблемы демонстрирует важность изучения промежуточных, посреднических, усредненных отношений, которые лучше всего проявляются в предмете онтологии человеческого «Я».

Хайдеггер и Бахтин показали то, что осмысленные бытия и человека непременно ведет к особой, несводимой не к чему сфере «между». Хайдеггер больше акцентирует внимание на обращенности бытия к своему иному, Бахтин же демонстрирует, что человек в своем «Я» может себя выявить только через целостность обращения к миру – через поступок. Таким образом, оба философа свидетельствуют о наличии особой сферы – сферы «между», чья сущность и определяет исследовательский и жизненный интерес человека, характер проблематизации им мира.

Но исследования и Хайдеггера, и Бахтина не затрагивают подробно один аспект. Это аспект субъект-субъектных отношений. Поэтому вполне логично использовать исследования М. Бубера, чье творчество посвящено данной теме.

Следует уточнить причины обращения к М. Буберу. Именно он, как никто другой, демонстрирует, что гарантия обретения человеком своей индивидуальности – способность ценить «другого», его индивидуальность. Природа этой оценки формируется на основе аналогии: не относись к другому так, как бы ты не хотел, чтобы он относился к тебе (почти по И. Канту). Такое же отношение проявляется во взаимодействии с миром в целом. М. Бубер подчеркивает, что субъект-субъектные отношения вполне возможны и при обращении к внешнему миру, обозначая их важность для человека. Тем более, эти отношения не противопоставляют человека миру и наоборот.

М. Бубер полагает, что есть третий путь, где объективизм и солипсизм преодолеваются. Этот третий путь – путь субъект-субъектных отношений. Он пишет: «Мир двойственен для человека в силу двойственности его соотношения с ним... Основные слова суть не отдельные слова, но пары слов. Одно основное слово – это сочетание Я–Ты. Другое основное слово – это сочетание Я–Оно; причем, не меняя основного слова, на место Оно может встать одно из слов Он и Она. Таким образом, двойственно также и Я человека. Ибо Я основного слова Я–Ты отлично от Я основного слова Я–Оно» [10. С. 16]. По М. Буберу, основные бытийные измерения человеческой натуры – это отношения Я–Ты и Я–Оно.

«Оно» производно, появляется тогда, когда его содержание сформировалось. Можно сказать, что отношение Я–Оно не есть отношение в полной мере. М. Бубер демонстрирует, что оно чуждо человеческому миру, так как через это отношение последний лишь получает внешний опыт, но не превращает его во внутренне содержание своего Я. Совсем другому понимается отношение Я–Ты, выражающее подлинную сущность – сущность соотношения. Для М. Бубера данное отношение характеризуется взаимностью. Через взаимность человек обретает самого себя, преодолевает одиночество и покинутость. Не случайно у М. Бубера есть такая констатация: «В начале есть отношение» [10. С. 25].

Человек, существуя, утрачивает изначальность своего Я–Ты, нуждается в его поиске. Не случайно самым близким и необходимым человеком для него становится не мать и не отец, даже не его дети и внуки, а его «другой», т. е. тот, кого мы называем другом. Мы постоянно ищем своего друга («другого»), потому что мы ищем себя. У человека нет иной возможности самореализоваться, кроме как в отношении с «другим», в ощущении своего единства. И чем сложнее этого добиваться, тем радостней и ценностней для человека достигнутое единство. Поиск друга («другого») – это поиск встречи, это желание прожить жизнь как встречу с ним. Поэтому М. Бубер полагает, что «всякая действительная жизнь есть встреча» [10. С. 21]. Она случается тогда, когда устраняются препятствия для человека, но эта встреча не является главным результатом человеческой жизни. Она выступает в качестве условия актуализации (проблематизации) последней. Подобное дается не просто человеку, предполагает четкую позицию, умение сохранить себя, остаться самим собой.

Хорошую аналогию поля проблематизации знания М. Бубер демонстрирует, полагая «нет двух родов человека; но есть два полюса человечества. Ни один человек не есть чистая личность, ни один человек не есть всецело действительный, ни один – всецело недействительный. Каждый живет в двойственном Я. Но есть люди, которые так определены своим личностным началом, что их можно назвать личностью, и есть такие, которые так определены своим особенным, что их можно назвать самодовлеющим и обособленным в своей осо-

бенности существом. Между теми и другими разгрызается подлинная история» [10. С. 52–53].

Следовательно, Я как онтологическая сфера выражает единство, поскольку ее внутренняя противоречивость проистекает из специфики человеческой перцепции (например, рациональное и эмпирическое, душевное и телесное и т. д.). Всегда выбиралось что-то одно, другое опускалось, игнорировалось. Но осмысление онтологических оснований человеческого Я ярко демонстрирует двойственность, противоречивость, проблемность его истоков. С этой стороны, подобная основа – это источник познавательной активности, с другой стороны, – горизонт когнитивного потенциала.

Жизни без проблемы не бывает. Выявленное Хайдеггером «пребывание в истине» означает, что познание – это не открытие истины, это ее уточнение. А уточнение истины, в которой пребываешь, – это «жизнь в проблеме», где человек существует.

Для М. Бубера онтология Я («сфера между») обусловлена устройством мира в единстве его бытия и небытия. Источник проблематизации знания – это всеобщая взаимосвязь и взаимообусловленность человека и мира, невозможность его центрации на чем-то одном.

Схожее по принципу с М. Бубером понимание человека, онтологии Я, обладающее посреднической природой, можно найти в различных философских системах Востока. В основе концепции человека на Востоке лежит идея «нецентрированности» Я. Но при этом существует важное расхождение взглядов восточной философии с М. Бубером. Разность позиций проистекает из разности взглядов на генезис «сферы между». У М. Бубера «сфера между» (сфера опосредования) для Я – следствие его двойственности. Для Востока нецентрированность Я рассматривается как результат возможных двух сторон одного целого, как результат взаимного единства возможных двух фаз одного процесса и т. д. Но сам человек не рассматривается как двойственное начало. Как уточняет это К.Г. Юнг, «поскольку двойственности не существует в действительности, многообразие неистинно. Это, безусловно, одна из фундаментальных истин Востока. Нет противоположностей, а есть – вверху и внизу – все то же самое дерево. «Изумрудная скрижаль» говорит: «Что внизу, то и наверху; что наверху, то и внизу, чтобы могло совершаться чудо Единого» [11. С. 130].

Обозначенная нецентрированность в интерпретации природы человека исключает понимание последнего как Я. Здесь не может сформироваться бинарное мышление и миропонимание, где «а» и «не а» – это не противоположности, а две стороны одного. Для Востока вполне возможно одновременное отрицание и утверждение. Центра нет, следовательно нет точки отсчета. Но идея центра все же присутствует, хоть ее трактовка и специфична. В частности Д.Т. Судзуки считал, что «для людей запада вещь либо существует, либо не существует. Утверждение, что она существует и одновременно

не существует, они считают невозможным. Они скажут, что раз мы рождены, то мы обречены на смерть. Восточный ум работает иначе: мы никогда не рождались и никогда не умрем. Нет рождения и смерти: нет начала и конца – вот что такое восточный образ мышления» [12. С. 53].

В восточной философии человек не выступает в качестве мыслящего существа, так как мышление не приближает человека к миру, а отдаляет их друг от друга. Для человека восточного мировоззрения оставаться самим собой – значит осуществлять познание, просто существовать, жить, где мышление – это препятствие на этом пути к самопознанию. Как констатирует Д.Т. Судзуки, «восточному уму несвойственно «мышление»» [12. С. 55].

Отсутствие трактовки человека в качестве Я показывает взаимопроникновение человека и мира, нерасчлененность этого единства. Никакая артикуляция, дифференциация не способны эту целостность выразить. Это в европейской культуре уточнение мысли, проявление идей с помощью правильно организованного мышления позволяет обрести истину. На Востоке подобный прием никак не позволит действительно добиться подобного результата. Не случайно, для М. Хайдеггера, язык – это «дом бытия», поскольку мышление осуществляется через языковую практику. На Востоке роль языка иная. Он выступает в качестве серьезного барьера на пути к очевидности и ясности. Очень четко данную специфику понимания роли языка выражает Д.Т. Судзуки. Он пишет: «Язык – это самый ненадежный инструмент, который когда-либо изобрел человеческий разум. Мы не можем жить, не прибегая к помощи этого средства общения, ведь мы существа общественные: но если мы только примем язык за реальность или сам опыт, мы совершим самую ужасную ошибку, и начнем принимать за луну палец, который всего лишь указывает на нее. Язык – обоюдоострый меч. Если пользоваться им неосторожно, то он поразит не только врага, но и самого нападающего. Мудрый избегает этого. Он всегда очень осторожен в обращении с языком» [12. С. 56].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ардашкин И.Б. Онтология Я как основание проблемы в познании // Известия Томского политехнического университета. – 2008. – Т. 312. – № 6. – С. 130–136.
2. Ардашкин И.Б. Эпистемологические аспекты исследования телесности человека // Известия Томского политехнического университета. – 2012. – Т. 321. – № 6. – С. 119–125.
3. Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 622 с.
4. Найман Е.А., Суровцев В.А. От осмысления к чтению и письму // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Водолей, 1998. – С. 6–10.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: АСТ, 2003. – 509 с.
6. Григорьева Т.П. Дао и логос: встреча культур. – М.: Наука, 1992. – 424 с.
7. Зотов А.Ф. Современная западная философия. – М.: Высшая школа, 2001. – 783 с.
8. Бахтин М.М. К философии поступка // Человек в мире слова. – М.: Российский открытый университет, 1995. – С. 22–66.
9. Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
10. Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
11. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. – М.: Медиум, 1994. – 256 с.
12. Дзен-Буддизм. Судзуки Д. Основы Дзен-Буддизма. Кацуки С. Практика Дзен. – Бишкек: МП «Одиссей», 1993. – 672 с.
13. Найман Е.А., Сыров В.Н. Некоторые соображения по поводу обоснования формального реализма // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2012. – № 2 (18). – С. 38–45.

Поступила 23.01.2013 г.

Но идея нецентрированности человека в мире вовсе не значит, что в восточном мировосприятии человек обладает определенным основанием, точкой отсчета. Отсутствие онтологии «Я» в восточном мировоззрении, скорее, не менее проблемное основание познания, чем идея двойственности человеческого «Я» у М. Бубера.

#### Заключение

Таким образом, обозначение основ онтологической природы человека, его онтологии «Я» реализовано через осмысление бытия человека (онтологии «Я»), его взаимоотношений с другими. Данное соотношение продемонстрировало, что условием функционирования является специфическая посредническая сфера – сфера бытия «между». Эта онтологическая конструкция становится источником проблематизации знания, ее генезисом, и одновременно эпистемологическим горизонтом человеческих возможностей. Эта основа в силу своей двойственной противоречивости выступает как фундаментальный источник познавательных интенций в нерасчленном единстве человека и общества. Не учитывать зависимость границ человеческого познания и его понимания собственной онтологии «Я» значит изначально ориентироваться на игнорирование целостности мировосприятия. Как пишут Е.А. Найман, В.Н. Сыров, «если есть реальность как решающее условие истинности, зачем нам знание? И наоборот. Если наше знание не просто совокупность высказываний, призванных лишь перевести в язык то, что известно и имеется в наличии уже до всякого перевода, а представляет собой единственный способ установить то или иное положение дел, то не является ли введение референции излишним добавлением к такому установлению?» [13. С. 45]. Иными словами, только диалог, установка на взаимодействие человека и мира, человека и общества, человека и его «Другого» позволяет целостно выстроить познавательный процесс.

*Работа выполнена в рамках государственного задания «Наука», тема № 6.2158.2011 «Исследование теории адаптации науки и высшего профессионального образования в условиях инновационных преобразований общества».*

UDC 16

## «I» ONTOLOGY AS A SOURCE OF KNOWLEDGE PROBLEMATIZATION AND HORIZON OF A PERSON INFORMATIVE POSSIBILITIES

I.B. Ardashkin

Tomsk Polytechnic University  
E-mail: ibardashkin@mail.ru

**The relevance of the study** is caused by the need of understanding the cognitive capabilities of human reason within verification of origin of the latter. Such perspective is conditioned by orientation of research on the development of a holistic set in epistemology, which will develop a holistic methodology for knowledge according to most researchers. Appealing to «I» ontology is one of the ways of forming such facility in epistemology.

**The objective of the study** is to identify cognitive bases of «I» ontology through a comparative analysis of their interpretation in the history of epistemology, to establish potential dependence of determining the horizon of human cognitive abilities on his epistemological «I»-concepts through the lens of knowledge problematization mechanism.

**Methods:** the comparative analysis, holistic approach.

**Results:** The author has considered the ontological «I» concepts in the history of epistemology. The paper demonstrates the dependence of nature and limits of knowledge regarding on understanding of «I» ontology as an essential dimension of man. It is noted that ignoring the holistic understanding of «I» ontology leads to a simplification of cognitive activity results. It is stated that the human self-conception is relevant in understanding knowledge problematization and in determining knowledge horizon.

### Key words:

Person, ontology, ego, knowledge, problematizatsiya, dialogue.

### REFERENCES

1. Ardashkin I.B. Ontologiya Ya kak osnovanie problem v poznanii [«I» Ontology as a base of problems in cognition]. *Bulletin of the Tomsk Polytechnic University*, 2008, vol. 312, no. 6, pp. 130–136.
2. Ardashkin I.B. Epistemologicheskie aspekty issledovaniya telesnosti cheloveka [Epistemological issues in the study of human corporeality]. *Bulletin of the Tomsk Polytechnic University*, 2012, vol. 321, no. 6, pp. 119–125.
3. Mikeshina L.A. *Philosophiya poznaniya. Polemicheskie glavy* [The Philosophy of knowledge. Polemical chapter]. Moscow, Progress-Tradition, 2002. 622 p.
4. Nyman E.A., Surovtsev V.A. *Ot osmysleniya k chteniyu i pismu. Intentsionalnost i tekstualnost. Filosofskaya mysl Frantsii XX veka* [From understanding to reading and writing. Intentionality and textuality. Philosophical thought of the twentieth century France]. Tomsk, Aquarius, 1998. pp. 6–10.
5. Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow, AST, 2003. 509 p.
6. Grigorieva T.P. *Dao i logos: vstrecha kultur* [Tao and logo: the meeting of cultures]. Moscow, Nauka, 1992. 424 p.
7. Zotov A.F. *Sovremennaya zapadnaya filosofiya* [Modern Western Philosophy]. Moscow, Vysshaya shkola, 2001. 783 p.
8. Bakhtin M.M. *K filosofii postupka* [The philosophy of the act]. *Chelovek v mire slova* [The man in the world of speech]. Moscow, Russian Open University, 1995. pp. 22–66.
9. Gaydenko P.P. *Nauchnaya ratsionalnost i filosofskiy razum* [Scientific rationality and philosophical reason]. Moscow, Progress-Traditsiya, 2003. 528 p.
10. Buber M. *Dva obraza very* [Two Visions of Faith]. Moscow, Respublika, 1995. 464 p.
11. Jung K.G. *O psikhologii vostochnykh religiy i filosofiy* [On the Psychology of Eastern religions and philosophies]. Moscow, Medium, 1994. 256 p.
12. *Dzen buddizm* [Dzen Buddhism]. Suzuki D. *Osnovi Dzen Buddizma* [Fundamentals of Dzen Buddhism]. Katsuki C. *Praktika Dzen* [The practice of Dzen]. Bishkek, Odissey, 1993. 672 p.
13. Nyman E.A., Syrov V.N. *Nekotorye soobrazheniya po povodu obosnovaniya formalnogo realizma* [Some thoughts on the justification of formal realism]. *Bulletin of the Tomsk State University, Philosophy. Sociology. Political science*, 2012, vol. 18, no. 2, pp. 38–45.