

УДК 165.43

**ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ВЕРЫ***А. И. Шафоростов***THE ONTOLOGIC ASPECT OF BELIEF***A. I. Shaforostov*

Рассматривается онтологическое основание веры, исходя из обращения к внутренней очевидности и связи человека с целостным бытием. Анализируется предметный характер веры, ее трансцендентная направленность. Предлагается понимание веры как принятия реальности.

The paper deals with the ontologic basis of belief with reference to internal evidence and a person's interaction with the integrity of existence. Subject character of belief and its transcendental orientation are analyzed. The understanding of belief as reality acceptance is offered.

**Ключевые слова:** вера, реальность, вероятность, очевидность, трансцендентное.

**Keywords:** belief, reality, probability, evidence, transcendental.

Обращение к онтологическому аспекту веры призвано восполнить определенную «однобокость» рассмотрения веры, когда для ее понимания используется в основном гносеологический подход, заключающийся в обнаружении ее связи с процессом познания. Отметим, что гносеологический подход был приоритетным потому, что для длительной философской традиции, находящейся под сильным влиянием религии, могло быть вообще только два подхода к пониманию веры. Первый – *гносеологический*, основой которого является возможность сравнения веры и знания через нахождение каких-то общих черт, причем эти черты именно *феноменальны*, относятся не к сущности веры, а к ее проявлениям в сознании человека, точнее – в процессе познания. Рассмотрение же *сущности* веры составляло прерогативу второго – *теологического* подхода, так как понимание сущности веры может быть уяснено не путем ее сравнения с разумом, познанием, но через обращение к той реальности, которую вера выражает. А так как это реальность божественного мира, то и исследовать ее должна теология, предметом же философского рассмотрения должны быть *проявления* веры. Выделение нерелигиозной веры в качестве самостоятельного

предмета веры не сопровождалось разработкой принципиально иного подхода, отсюда и чрезмерная гносеологизация веры.

Принимая, что вера представляет собой феномен, выражающий связь человека с целостным бытием, мы стремимся выдвинуть на первое место в исследовании феномена нерелигиозной веры именно онтологический аспект, что предполагает выявление оснований, содержания и направленности веры. Исходным является признание того, что включенность человека в мир должна пониматься в контексте информационного подхода, согласно которому фундаментальным условием становления бытия является получение, накопление и обработка информации в процессе отражения мира. Обращение к процессу отражения и позволяет говорить об онтологической, а не только психологической, природе веры.

Почему вопрос о том, что является онтологическим основанием веры, – вопрос, который имеет, на наш взгляд, принципиальное значение для понимания природы веры, – оказался отодвинутым в тень? Причины такого положения видятся в следующем.

Во-первых, серьезное влияние на рассмотрение этого вопроса оказала длительная традиция европейской философии сведения веры только к ее религиозной форме. Собственно *онтологической* проблематики в этом случае не возникает, так как связь верующего с Богом понимается как *сверх-бытийственная* и исходящая от Бога. Во-вторых, в отношении нерелигиозной веры вопрос о ее основании переводился в плоскость нахождения внутренней основы, понимаемой преимущественно *психологически*. Вера в этом случае понимается как акт сознания, направленный на достижение целостности внутреннего мира, восполнения отсутствующей информации.

Признание веры фундаментальным свойством человеческого бытия означает не только понимание веры как *выхода* человека за пределы определенной реальности, что достаточно традиционно. Не менее важно обращение к пониманию веры и как *принятия* реальности, открываемой в результате такого выхода. «Вера как принятие» отличается от «веры как выхода»: принятие предполагает сохранение местоположения, той сферы, *куда* и *где* принимается содержание веровательного акта. «Куда» можно обозначить как соответствие внутреннему аспекту акта принятия реальности, «где» – внешнему. Вера специфична тем, что она несет в себе не столько информационное содержание (*информация* для веры вторична), сколько *чувство реальности*, определяющее принятие информации в качестве достоверной. Именно чувство реальности является ядром внутреннего чувства.

Рассмотрение природы веры напрямую зависит от того, как понимается опыт веры. Возможно понимание опыта веры как особого, не зависящего от чувственно воспринимаемой информации и не попадающего в рефлексивное поле сознания. Вера предстает как особое восприятие, она способна видеть то, что недоступно внешним чувствам человека. В этом случае определенные эмоциональные состояния, волевые акты, установки, размышление, транс становятся содержанием опыта, как предполагается, без определяющего участия органов чувств. Кратко такой опыт можно определить как *сверхчувственный*. Такое понимание опыта веры присуще, в первую очередь, религиозно-мистической традиции, и рассматривать его если и можно, то только в отношении религиозной веры.

Но признание реальности предполагает проверку. Если мы говорим о реальности веры, то должны указать на такую проверку. В качестве одного из критериев реальности выступает оказываемое этой реальностью сопротивление. В отношении веры это значит, что, принимая на веру все, что угодно, и не встречая никакого сопротивления, вряд ли можно говорить о реальности содержания такой веры.

В отношении веры можно говорить о двух формах сопротивления: логическом и внутреннем чувстве. Выделение этих двух форм прямо связано с выделением двух типов веры: веры-вероятности и веры-очевидности. Вера-вероятность возникает в ситуации неопределенности, она призвана всего лишь восполнить недостаток знания в ситуации, когда необходимо принять оценочное решение и невозможно тщательно проанализировать все обстоятельства. В отношении веры-вероятности речь будет идти о логическом сопротивлении или чувстве неправдоподобия, что связано с обязательным присутствием сомнения. Вера-очевид-

ность – это вера, покоящаяся на *внутренней очевидности*. Такая ситуация типична в тех случаях, когда речь идет о «предмете», в принципе недоступном для познания в обычном смысле слова. В таком случае о вере можно говорить, что она *исповедуется*, так как основанием для ее принятия в качестве не просто логически истинной, но и должной, обязательной к реализации, является единственно лишь внутренняя субъективная убежденность человека в правоте своей веры.

Так как сомнение присуще обеим формам веры – вероятностной и очевидности, то необходимо провести различие между:

1) сомнением как непосредственным переживанием, связанным с включением человека в «живую» реальность;

2) сомнением как методологическим приемом.

В случае веры возможны оба сомнения, но не одновременно. В отношении своей веры человек вполне может допускать рациональное сомнение в отношении как содержания, так и степени отчетливости, выразимости своей веры. Такое сомнение важно для осмысления своей веры. Но это не то же самое, как если другой человек будет сомневаться (переживать) в отношении моей веры – действительно ли я верю? Тем самым можно допустить, что любая рационализация веры возможна только в границах рационального сомнения.

К теме сомнения неоднократно обращались различные мыслители, но особый интерес представляют идеи Декарта и Ясперса. Первый известен как автор метода радикального сомнения, второй – как автор концепции философской веры. У Ясперса философская вера как бы поднимается над полярностью рационального (воплощенного в науке) и иррационального (воплощенного в религии). Область веры – это сфера трансцендирующего мышления, которое, благодаря методу научному по своему характеру, но вместе с тем из-за исчезновения определенного предмета иное, чем научное познание [1, с. 434]. Фактически Ясперс не только защищает философскую веру как веру мыслящего человека, но и раскрывает экзистенциальную природу веры. В отношении проблемы рационализации веры Ясперс отмечает главное – это придание скептицизму функционально положительного предназначения: указывать не на ничто, что привело бы к нигилизму, против которого Ясперс резко восстает, но указать на нечто, хотя оно и непостижимо рационально. Сравнивая это положение с высказыванием Декарта о том, что рациональная вера – это ситуация, когда мы верим, что предмет не может быть иным, чем он есть [2, с. 472], можно заметить коренное отличие в понимании веры у Декарта и Ясперса. Для Декарта вера заключается в отрицании каких-либо других возможностей бытия познаваемого предмета по сравнению с тем, «как он есть», т. е. такая вера *отрицательна* по своей сути, она ограничивает предмет познания и не более того. У Ясперса же вера направлена за пределы рационально-познаваемого предмета и *положительна* тем, что утверждает «нечто, рационально непостижимое».

Внутреннее сопротивление возникает на основе и в форме переживания нашего внутреннего чувства. К этому следует добавить, что в случае, когда речь идет не о личностной вере, а вере или коллективной или индивидуальной вере другого человека, ее только словесное выражение оказывается недостаточным. Необходимо та встреча лицом-к-лицу, которая позволяет мне

именно увидеть, непосредственно пережить телесно выражаемое другим человеком верование, т. е. соотношение его телесного сопротивления или принятия того, во что он верит.

Но только сопротивление со стороны внутреннего чувства недостаточно для принятия содержания личностной веры в качестве реального. Должно быть более глубокое основание в виде внутренней потребности. Эта внутренняя потребность связана с основополагающим переживанием, присущего каждому человек, и выражающемся в мысли о том, что я знаю, что я умру, и боюсь умереть. Это базисное переживание, связанное с переживанием индивидом своей смертности и тем самым строящее личностную идентичность, называется по-разному – «фундаментальная тревога» [3, с. 422] или «первоимпульс неприятия смерти» [4, с. 41].

Обобщая, выскажем предположение о допустимости особой логики веры. Что имеется в виду? Противопоставление слепой веры и осмысленной веры предполагает возможность выявления каких-то логических основ веры, определяющих ее смысл (логику). Вера как осмысленное действие предполагает выбор из какого-то числа альтернатив, выбор именно предпочтительного варианта. Ключевым в данном случае является именно «альтернатива», так как сознательный выбор между альтернативами задействует рефлексию, волеизъявление и предпочтение. Предпочтительность же определяется жизненно значимыми целями, составляющими содержание веры. Осмысление веры – это не столько стремление рационализировать веру, сколько признание альтернативности ее содержания и осуществление выбора путем «обхождения» или «умолчания» фактов. Такое осмысление есть результат особой онтологичности веры: вера занимает пограничное состояние между действительным и невозможным, и обращена к «невидимости».

Это та «невидимость», о которой говорил еще ап. Павел: «Вера есть обличение вещей невидимых» (Евр. 11, 1). Не затрагивая сейчас проблему «обличения», т. е. выражения веры, обратимся к «невидимым вещам», символизирующим открывающуюся в акте веры реальность. Сама по себе «невидимость» может пониматься по-разному. Во-первых, невидимость как недоступность зрению. При этом следует учитывать изменение и усложнение природы зрения как переход от физического к духовному. Еще на ранних ступенях развития человеческой культуры происходит усложнение понимания природы зрения, выделяется «внутреннее» зрение – соотносимое с магическими способностями человека. В дальнейшем оно дополняется эстетическим зрением. В античности утверждается еще один вид зрения – умозрение. Тем самым то, что недоступно физическому зрению, может быть доступно магическому или умственному зрению. Во-вторых, социокультурно – что вообще можно и что нельзя «увидеть» человеку как представителю определенной культуры (воспитанный человек «не видит» многих вещей). Это своеобразная система – «система табу», нацеленная на жесткое отделение доступного познанию от недоступного по аналогии с делением на «свое» и «чужое».

Поясним различие: если невидимость в первом смысле – как недоступность зрению – была связана с особенностями индивида, то невидимость во втором смысле – социокультурном – имела запретительный характер и связывалась с особенностями организации со-

циума (выделением различных групп, организацией власти и т. п.). Невидимость социокультурного характера имеет прямое отношение к построению картины мира. «Можно» и «нельзя» в отношении картины мира предстают как характеристика ее модальности. Именно от веры зависит – что именно «нельзя» увидеть.

Сложный характер той реальности, на которую направлен акт веры, проявляется также и в словесном оформлении веры: «я верю, что...» включает в себя определенную отделенность субъекта веры от той реальности, которая заключена в этом «что». С другой стороны, «я верю в...» несет в себе момент связанности, причастности субъекта веры с тем, во что он верит. Исходя из внутренней потребности, человек отмечает как *данность* реальности, так и, что важнее именно для ситуации веры, *отсутствие* необходимой ему реальности. Различие веры-вероятности и веры-очевидности – это различие модальностей бытия «*что есть*» и «*что должно быть*» (независимо от наличия возможностей). Вера-вероятность выступает как одно из необходимых условий осмысления мира и соотносима с системой ожиданий, которая, как показал Д. Юм, формируется у человека на основе переноса на будущее его прошлого опыта. Специфика веры-очевидности по отношению к вере-вероятности предстает как обращенность именно к сфере возможного, включающего в себя сферу «долженствования», несводимого к вероятному: это ситуация веры в то, что должно быть, хотя оснований для этого нет (то, что невероятно).

Сфера возможного, точнее, то, как ее видит человек, является важнейшим элементом картины мира. Картина мира составляется человеком на основе включения его (человека) в самые разнообразные связи с целостным миром. Понимая человека как единство телесности и социальности, можно заключить, что объемлющее (термин Ясперса) являет себя не только в качестве светового потока, несущего информацию об окружающем человеке мире. Световой поток предстает только как часть гораздо более сложного и объемного информационного потока, в организации которого участвуют как физические (природные) структуры, так и социальные: положение Гибсона о том, что мир задан в структуре приходящего нам света [5, с. 105], можно расширить и сказать, что мир задан в структуре приходящего нам информационного потока.

Но что влияет на веру? Можно выделить как минимум два фактора: 1) «видение» глазами коллектива (верования, убеждения, предрассудки, свойственные определенной эпохе и культуре) и 2) «взгляд изнутри», исходя из внутреннего мира человека. Собственно вера (не верование) формируется во внутреннем мире, но она должна быть соотносена с социальностью: вообще, вера в строгом смысле слова может быть только личностной, так как вера – это *ответственное* принятие личностью какого-либо положения в качестве сущностно значимого и очевидного, при этом вера не может иметь внешних по отношению к личности гарантий. Все остальное, что иногда называют верой, относимо к сфере *верований*, так как они существуют вне сферы внутренней очевидности, вне личностного принятия и ответственности. Вменяемость по отношению к вере заключается, во-первых, в стремлении понять ее основу – почему я верю именно так, а не иначе; во-вторых, в принятии на себя ответственности за те последствия, которые проистекают из принятия веры в качестве под-

линей, выражающей реальность бытия личности. Чтобы быть вменяемым по отношению к своей вере, прежде всего, необходимо ее адекватно *выразить*. Выражение веры есть одновременно ее осмысление и интерпретация в тех категориях, которые составляют основу мировоззренческих взглядов и отношений личности.

Предметом личностной веры становится только та часть реальности, которая открывается только мне. Можно ли в таком случае провести грань между личностной и индивидуальной верой? Выскажем в качестве предположения: предмет *индивидуальной* веры – та часть реальности, которая видится и мной, и другими. Предмет *личностной* веры – то, что открыто только мне. *Коллективная* вера – ее содержанием является то, что видится (дается) Другим (Другому), но не мне лично. То есть индивидуальная вера есть пограничное состояние между коллективной и личностной верой.

Итак, вера есть принятие в качестве реально-возможного того, что по своей природе выходит за пределы как актуально, так и потенциально данного. При этом следует различать «потенциально данное» и потенциальную бесконечность мира. «Потенциально данное» всегда привязано к определенному срезу реальности, отражающемся в определенном пространственно-временном «здесь и теперь» конкретного человека.

Здесь мы вплотную подошли к такому сложному пункту исследования веры в ее онтологическом аспекте, как понимание трансцендентной направленности веры. Сложность в том, что используемые понятия – трансценденция, трансцендентное, не имеют строго определенного понимания, и оно в значительной степени определяется контекстом применения названных понятий. Соответственно, наша задача заключается в том, чтобы, во-первых, определить смысловые границы данных понятий в контексте исследования природы и роли личностной веры и, во-вторых, попытаться через использование этих понятий приблизиться к пониманию содержания веры.

В современной философии понятие «трансцендентное» является одним из наиболее часто употребляемых и в то же время одним из самых расплывчатых в смысловом отношении. Раскрытие содержания понятия «трансцендентное» может быть достигнуто при решении следующих задач прояснение:

- 1) понятийного;
- 2) онтологического статуса «трансцендентного»;
- 3) выяснения направленности трансценденции.

Трудность использования «трансцендентного» как понятия видится нам в его *отрицательном* значении, если обращаться к традиционному истолкованию трансцендентного как "запредельного". В этом случае о самом содержании данного понятия речь не идет, указывается только его основной признак – «*выходящее за пределы*», и если подходить строго, то неясно, можно ли говорить о трансцендентном как *находящемся* за пределами земной реальности. Но это уже вопрос онтологического содержания (статуса) "трансцендентного". В отношении же понятийного статуса следует обратиться к рассмотрению вопроса "за пределами чего?" И здесь возможны два варианта.

Первый, восходящий к Канту, можно кратко выразить как находящийся "за пределами чувственного опыта". Второй – "за пределами земной реальности". Различие между ними весьма существенно и, более то-

го, имеет принципиальное значение для понимания веры, так как субъект веры – это человек, пребывающий телесно в пределах земной реальности. Речь, таким образом, идет о том, что феномен веры в своем *основании* выходит за пределы чувственного опыта человека в его индивидуальной и социальной наполненности, *выражать* же он может не только запредельную реальность, но и (как в случае веры в свободу воли человека) ту реальность, в которую включен человек в своем земном бытии.

Если исходить из понимания трансцендентности веры как выходе за пределы доступной человеку реальности, то здесь возникает столько сложностей, связанных с религиозной традицией понимания веры (в том числе и как трансцендентного акта), что говорить о философском анализе веры вряд ли возможно, если не выполнить одно условие. А именно – признавать не только выход за пределы наличного бытия, но и *имманентную* данность трансцендентной реальности человеку. Соответственно, признавая, что трансцендентное есть выражение какой-то иной по отношению к земной действительности реальность, тем не менее следует четко оговорить, что и трансцендентная, и земная реальность имеют какие-то общие признаки, как минимум – это принадлежность к целостности бытия. Поэтому вполне уместно переводить термин "трансцендентное" как "превосходящее", выделяя тем самым несводимость трансцендентного к земному и в то же время сохраняя включение этой реальности в мировую целостность.

Подводя итог краткому рассмотрению *понятийного* содержания трансцендентного, отметим главное: смысл этого понятия может быть определен как *превосхождение* границы, проходящей между опытом наличного бытия человека и «безусловно Другим». Чтобы это понятие не "повисло в воздухе" из-за неопределенности «безусловно Другого», мы должны обратиться к *онтологическому* содержанию понятия «трансцендентного».

Вполне очевидно, что содержательная характеристика трансцендентного не может быть получена в результате прямого анализа этого уровня реальности, и здесь вновь проявляется "отрицательность" понимания трансцендентного: через отказ приписывать ему характеристики земного бытия. Вопрос в том, о какой форме "земного бытия" идет речь – о чувственной природе человека или же о мышлении. В целом же обе формы земного бытия имеют отношение к вере, но в неодинаковой степени: не отрицая определенную связанность веры с умом (что выражается в родственном вере феномене сомнения), необходимо все-таки отнести веру прежде всего к чувственной сфере человеческого опыта.

Авторитет Канта, который ввел понимание трансцендентного как запредельного по отношению к миру явлений и недоступного теоретическому познанию, но доступного вере, – во многом повлиял на понимание трансцендентного как *отрицательного* (в логическом смысле) понятия. Как нам представляется, раскрытие трансцендентного как положительного понятия фактически содержится в учении Лейбница о монадах, в частности, в положении о том, что каждая монада в целом выражает один и тот же мир. Обращение к наследию Лейбница важно тем, что монада, интерпретируемая как человеческая индивидуальность, содержит в себе весь *целостный* мир, разделенный на закрытую сферу (трансцендентную) и "высвечиваемую" душой монады.

Таким образом, трансцендентное по-своему онтологическому содержание есть целостный мир, в который включен человек. Это только первый шаг к прояснению содержания трансцендентного, так как важно понять: что объединяется в этой целостности?

Здесь мы затрагиваем одну из сложнейших тем в философии – *понимание мира как Целого*. Сложность в том, что понятие Целого оказывается во многом зависящим от осмысления предшествующего ему понятия *Абсолюта* и оказывается *метафизическим* по своей природе. Если же отойти от метафизического истолкования Целого и принять целостность мира как *актуальную бесконечность*, характеризующую через бесконечность и одновременную завершенность, то основа понимания онтологического содержания трансцендентного будет выводиться из соединения в человеке конечного и бесконечного. Трансценденция, таким образом, является отрицанием конечности человека, выходом за пределы самого себя, реализацией актуальной бесконечности в наличном бытии. Трансцендентное же предстает как превосхождение тех возможностей, которые определяются сферой наличного существования человека.

В итоге, суммируя выделение сферы возможности и исходя из понимания трансцендентного как обращенности человека к этой сфере, в качестве предположения выскажем следующее. Вера может пониматься как признание возможным (подчеркнем – реально-возможным в противовес формальным или абсурдным возможностям) того, что по своей природе выходит за пределы как актуально (наличным образом), так и потенциально данного. При этом следует различать «потенциально данное» и потенциальную бесконечность мира, потенциально данное всегда привязано к определенному срезу реальности, к определенному пространственно-временному «здесь и теперь». В акте веры определенные возможности не просто выделяются из широчайшего спектра «Возможно все!», но и становятся референтами «я» человека, именно с этими возможностями он соотносит то «Свое», что коренится в его внутреннем мире.

Итак, в онтологическом плане содержание понятия трансцендентного в общем виде может быть понято как обращенность к сфере целостной мировой реальности. Эта сфера превосходит доступные человеку уровни реальности, но существует она не в качестве какой-то бытийственной исключительности и замкнутости, а *проникает* сквозь различные уровни реальности бытия, оставаясь тем не менее сферой «безусловно Другого», в том смысле, что не сводима к тем структурам бытия, в которых имманентно присутствует, – в этом смысле можно говорить о сверх-структурности трансцендентного. Подчеркнем, что онтологическое содержание

трансцендентного в данном случае понимается не как сама по себе мировая реальность – тогда возникло бы смешение понятий «мир» и «трансцендентное», но *направленность* на целостность мира.

В какой же форме осуществляется трансценденция? Необходимо пояснить, что нас не интересуют все возможные формы трансценденции, но только те формы, которые имеют прямое отношение к вере. Принимая, что трансценденция выступает одной из форм отношения «Человек – Мир», которое захватывает *всего* человека, а не только его рациональное мышление, следует признать именно *ощущение* основной формой трансценденции.

Таким образом, принципиальным при рассмотрении содержания трансцендентного представляется принцип «видения» трансцендентного определенным *субъектом*. Как отмечалось выше, «трансцендентного вообще», как отдельной, самостоятельно существующей сферы бытия нет, есть «трансцендентное для кого-то». Рассмотрение феномена нерелигиозной веры возможно только при однозначном истолковании субъекта трансцендентного как земного человека, причем человека современного. Вряд ли возможно говорить о нерелигиозной вере как проявлении трансцендентного в отношении представителя архаического (мифического мировоззрения) или же в отношении представителя средневековья (для которого характерно религиозное понимание трансцендентности).

Таким образом, сфера трансцендентного не существует как некая абсолютная реальность, но предстает как часть единой мировой целостности, выходящая за пределы наличного бытия конкретного человека, его «здесь и сейчас». Трансцендентное оказывается субъективным в том смысле, что для определенного человека существует свое видение, своя связь с трансцендентным, обусловленная внутренним бытием личности. Трансцендентный характер веры тем самым понимается как связь имманентного и трансцендентного во внутреннем бытии человека, в развертывании и осуществлении его энергийных потенциалов.

В целом же рассмотрение веры в ее онтологическом аспекте требует учитывать необходимость проведения различия между 1) функциональностью веры как акта принятия и полагания реальности, и 2) содержанием верований, которые включены в картину мира и которые характеризуются теми чертами, которые обеспечивают видение целостности бытия. Вера предстает как способность человека выбирать и принимать в качестве реального (очевидного) те или иные возможности, выходящие за пределы наличного бытия субъекта веры (трансцендентные ему).

### Литература

1. Ясперс, К. *Смысл и назначение истории* / К. Ясперс. – М.: Изд-во полит. лит., 1991. – 527 с.
2. Декарт, Р. *Собрание сочинений*: в 2-х т. / Р. Декарт. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1. – 654 с.
3. Шюц, А. *Избранное: мир, светящийся смыслом* / А. Шюц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1056 с.
4. Хоружий, С. С. *Человек и его три дальних удела* / С. С. Хоружий // *Вопросы философии*. – 2003. – № 1.
5. Гибсон, Дж. *Экологический подход к зрительному восприятию* / Дж. Гибсон. – М.: Прогресс, 1988. – 464 с.

### Информация об авторе:

**Шафоростов Александр Иванович** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии, Иркутский государственный технический университет, 8(3952)-40-51-87, [ashafor@rambler.ru](mailto:ashafor@rambler.ru).

*Shaforostov Aleksander Ivanovich* – Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Department of History and Philosophy of Irkutsk State Technical University.