

## Феномен “Я” у східних філософських концепціях

*Роботу виконано на кафедрі філософії  
та релігієзнавства ВНУ ім. Лесі Українки*

Проаналізовано специфіку розгляду феномену “Я” у контексті східних парадигм філософствування. Особливістю такого осмислення є ілюзорність індивідуального “Я”, яке опосередковує Абсолют, суспільство, тіло.

**Ключові слова:** “Я”, індивід, ego, свідомість.

**Донець І. В. Феномен “Я” в восточных философских концепциях.** Проаналізована специфіка розгляду феномена “Я” в контексті восточних парадигм філософствування. Особливістю такого осмислення є ілюзорність індивідуального “Я”, яке опосередковано Абсолютом, обществом, телом.

**Ключевые слова:** “Я”, индивид, ego, сознание.

**Donets I. V. The Phenomenon of “I” in East Philosophical Conceptions.** The specific of consideration of the phenomenon is analysed “I” in the context of east paradigms of philosophizing. The feature of such comprehension is illusiveness of individual “I”, which is mediated by the Absolute, society, body.

**Key words:** “I”, individual, ego, consciousness.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Східна культура не вписується чітко в тісні межі західної традиції філософування та не вкладається у класифікацію підходів щодо концепту “Я”, які запропонувала Європейська раціональність. Швидше, вони є окремою сферою досліджень. Більшість дослідників феномена “Я” вважають за краще зосередити свою увагу тільки на західних концепціях “Я”. Розмаїття культур спричинили й різні підходи до “Я” й особистості, які на Сході і Заході істотно відрізняються. Тому, насамперед, спробуємо подати загальний огляд розуміння цієї проблеми в основних східних традиціях філософствування – індійській, китайській, японській і арабській. Для більшості східних філософських концепцій характерний такий підхід до розгляду індивідуального “Я”, при якому його опосередковує Абсолют або соціальна опозиція – “Я”-інший або “Я”-інші. Також простежується певний зв’язок концепцій східних парадигм філософування із сучасною західною філософією і психологією, тому тим більше вважаємо, що актуально звернутися до цієї спадщини. **Мета** цієї статті є визначення епістемологічного, соціального та психологічного статусу феномена “Я” у сфері східних парадигм філософування. Перегляд звичайного погляду на “Я” як на щось одиничне і цілісне, як на незворушну підвалину нашого індивідуального буття, на користь ідей варіативного “Я”, його нестабільності, фрагментованості дозволяють змінити уявлення про переддане “Я” на користь його процесуальності, його конструювання і переконструювання упродовж усього людського життя. Феномен “Я” розглядається як сукупність трьох своїх основних трактувань: епістемологічного (“Я” як центр пізнання), психологічного (“Я” як основа самості, ego) і соціального (“Я” як спосіб самопрезентації). Розгляд східної парадигми філософування у цьому дослідженні виявляє у своїй більшості ілюзорність індивідуального “Я” та існування лише “Я” як Абсолюту, а також потребу в існуванні монолітного “Я” для найбільш досконалих дій (дзен-буддизм). Варто зазначити, що на соціально комунікативному рівні Схід давно виявив ідеї щодо феномена “Я”, який існує і видозмінюється у зв’язку зі соціальним контекстом.

**Виклад основного матеріалу та обґрунтування отриманих результатів дослідження.** Образ “Я” в індійській філософії уявляють як віддзеркалення або зменшена копія Я-Абсолюту, світової самості. У прадавніх філософських текстах “Упанішад” міркування на тему “Я” розрізняють декілька стадій, вищою з яких є повне злиття індивідуального “Я” з Я-Абсолютом. Я-Абсолют є основою єдності світу, тоді як усе, що є не-“Я”, тобто матерія, є джерелом множинності. З усіх кінцевих об’єктів у світі індивідуальне “Я”, незважаючи на свою недосконалість, має найбільшу реальність, наближаючись до природи Абсолюту. Проте і від нього треба позбавитися. Головним спрямуванням людського життя, на думку більшості напрямів індійської філософії, має з’являтися прагнення до звільнення (мокші) від індивідуального і злиття з Абсолютом. “Внутрішнє безсмертне «Я» і велика

космічна сила – це одне й теж. Брахман – це Атман, та Атман – це Брахман. Верховна сила, шляхом якої всі речі отримують буття, – це і є сокровенне «Я» в кожному людському серці» [1, 68].

Одна із класичних шкіл індійської філософії ньяя наполягає на існуванні чистого «Я», загального для усіх індивідів. Індивідуальне «Я» – це щось, що розвивається, зростає, таке, що має історію, отже скороминуще, на відміну від вічного чистого «Я», яке не має ні початку, ні кінця. На відміну від чистого «Я»-індивідуальне «Я» складається історично, залежно від різних ідеалів і вірувань, що надають чистому «Я» певну конкретизацію в цьому індивідуальному «Я». Ньяя визнає великий вплив довкілля на формування душі окремої людини, що збігається з ідеєю про соціокультурний вплив, який постійно діє на становлення «Я». Індивідуалізація «Я» відбувається через стосунки в земному житті, у які вступають окремі індивіди, в основі їхніх «Я» все одно лежить чиста свідомість.

Детально розглядають тему «Я» в школі адвайти-веданти. Засновник цієї школи Шанкара висуває тезу, дуже схожу на декартівське *cogito*. Існування Брахмана є відомою підставою того, що він є гарантом будь-якого «Я». Адже кожен усвідомлює існування власного «Я» і ніколи не думає: – Мене нема. Тому, якщо «Я» намагається відрізнити себе від свідомості, то воно тільки набуває форми розрізняючої свідомості.

Радіємо ми чи сумуємо, «Я» ототожнює себе зі станами (я і моє). Тобто свідомість невіддільна та нерозрізнена від «Я»... Коли «Я» пізнає самого себе як чисту свідомість, тоді воно об'єднується з сутністю, чи «Я» всесвіту, не обмежуючись нічим, та досягає блаженства [2, 338]. Его, на думку Шанкари, є не реальним «Я», а лише його видимим обмеженням. Монізм Рамануджі обмежує тотожність «Я» та Брахману, дозволяючи лише мислити тотожність у розрізненні, тобто співвідношення частини та цілого, визнаючи тотожність у розрізненні тільки для цілого, тобто Брахмана.

Атман-брахман, отже, присутній в кожному, і кожне «Я» сутнісно ідентичне з усіма іншими. Індивідуальне ж людське «Я» є системою спогадів, асоціацій, симпатій, антипатій і цілей. Воно постійно змінюється, і ця мінливість обумовлена тим, що в індивідуальному «Я» Атмана обмежує об'єкт. Адвайта-веданта розділяє те «Я», що споглядає, і діяльне «Я». Це подвійне «Я» є однією з найбільш поширених концепцій у східній філософії: така двоїстість вказує на наявність у процедурі рефлексії двох різних інстанцій, які ми можемо назвати «Я». Саме це подвоєння ми уявляємо одним із головних, базових подвоєнь «Я», оскільки як тільки виникає рефлексія (тобто погляд на себе, на свої вчинки збоку), саме в такий спосіб ми можемо говорити про «Я», яке здійснює вчинки і «Я», яке за ним спостерігає.

У буддизмі стверджується: все, що ми звикли вважати «Я», – насправді тільки ланцюг порожніх видимостей, наша прихильність до них приносить нам лише страждання. У вченні про пратітью-самутпаду та нідани ми знаходимо такі категорії, як невігластво та хибне відчуття «Я», які є головним фундаментом та опорою індивідуальної істоти.

З'єднання усіх елементів у людині безупинно міняється. Будда запитує, якщо наше «Я» постійно змінюється, то для якого ж «Я» ми бажаємо вічності? Припущення про існування індивідуального «Я» – наша помилка. «Я» є лише пучком миттєвих сприйнять, лише ілюзією, і тому про його вічність і безсмертя говорити безглуздо. У вихрі буття «Я» не існує без скандх як динамічної миттєвої сукупності [12, 209]

Це помилкове почуття «Я» і є опорою для індивідуальності. Почуття «егоїзму» (тобто відчуття «Я») обмежує індивіда, підводить його до невігластва, примушує його відокремлюватися від загального світового ладу, і в цьому причина нашого страждання. Це страждання можна знищити, тільки поборовши причину цього невігластва, яке є індивідуальністю. Перше, що утримує людину на рівні фізичних звичок, які зумовлюють її страждання, – це помилка ніби існує особисте «Я».

Абхїдхарма на чолі з бодхїсаттвами закликає відкинути ілюзію постійності структури «Я» та, як переконав Будда, закликає вирватися з нескінченного ланцюга перероджень, звільнитися від колеса сансари і досягти нїрвани; Бодхїсаттва Падмав'юха сказав: ««Я» та народжуване в явищі – це подвійність. Повне пізнання «Я» призводить до не подвійності» [13, 97].

Філософія Абхїдхарми у формі дзен-буддизма дуже поширена в Японії. В одному з перших великих західних досліджень Японії американського автора Рут Бенедикт «Хризантема и меч» описується те, що японці називають станом майстерності. У стані майстерності волю та вчинок людини «не розділяє навіть дистанція в товщину волосинки» [3, 165]. Безумовно, йдеться про ««тут –

та – тепер» як про саму вічність, у якій відсутні «до» та «після»... що визначається як релігійний час або час дзен” [4, 129].

У тих, хто не досяг потрібного рівня майстерності, між волею і вчинком розміщена ніби непроникна “ширма”. Цю “ширму” японці називають таким “Я”, що спостерігає або “Я, що заважає”. Коли завдяки спеціальному тренуванню вона, нарешті, усувається, у майстра зникає відчуття “я роблю це”, він як би зливається зі своєю дією. Так, для дії більше не вимагається ніяких зусиль, воно повністю відтворює намальовану в думці діяча картину. Це стан відсутності “Я”, відсутності зусиль у дії в дзен-буддизмі називається муга [5, 83].

“Я, що спостерігає” зникає, людина “розчиняється” і більше не існує як спостерігач за своїми діями. Коли цей стан не досягнутий, воля розколюється на дві: волю діяча і волю спостерігача, які вступають у конфлікт, оскільки дійова особа хоче вийти з-під контролю “спостерігаючого Я”. Коли ж настає просвітлення (саторі), залишається лише мета і спрямована на неї дія. Окрім злиття майстра з дією, стан муга досягається, наприклад, під час перегляду театральної п’єси, коли людина повністю зливається з уявлуванням. “Квітка на стеблі – це я сам оповитий Абсолютом, а колосок проса є “Я”, що тремтить у божественному світлі” [4, 213].

У дитячому віці особа вчиться стежити за своїми вчинками, зважаючи на те, як їх оцінять інші люди, так що на цьому етапі позбавитися від того “Я, що спостерігає” “Я” неможливо. Проте з віком людина перестає відчувати, що “вона робить це” і здатна діяти, вже не озираючись постійно на “спостерігач”.

У дзен-буддизмі “треба шукати точку, в якій з’являються та зникають ваші думки; потрібно бачити, де думка виникає та де вона зникає... Якщо ви зможете розбити її вщент, все розчиниться та зникне” [6, 147–148].

Час створює межі, але в якусь мить з’являється саторі – виплеск свідомості у безмежне, де немає ніякого власного “Я”.

Якщо для західної людини самодисципліна і самоконтроль є доброчесністю, японці стверджують, що людська свідомість ефективніше діє в тих ситуаціях, коли тягар “Я, що спостерігає” відкинуто. “Я, що спостерігає” є цензором, який оцінює вчинки людини. Воно частково співзвучне фрейдівському над-Я. Проте, якщо для західної людини совість, відчуття провини, усвідомлення гріха потрібні для підвищення морального рівня людини, то у японців усе відбувається дещо по-іншому. Природа людини спочатку добра, і потрібно дати їй втілитися безпосередньо. Внутрішня цензура сорому тільки затримує її втілення. Якщо позбавитися від неї, людина спонтанно здійснюватиме моральні вчинки, що наслідують її природу. Японці припускають відсутність деякої постійності “Я” у людини і, отже, неможливість оцінити людину в цілому, оцінювати можна тільки кожен її вчинок окремо. Оцінити ж людину як хорошу або погану можна тільки після її смерті, за сукупністю її вчинків.

Дослідник дзен-буддизму Д. Судзукі пише, що “Я” є дуже твердою оболонкою, за межі якої ми ніяк не можемо вирости. Проте упродовж життя нам іноді надаються можливості розбити її. Перша така можливість – виникнення статевої любові, коли “Я” готове визнати нашого обранця і починає відчувати розкол у собі самому. Любов примушує “Я” втратити себе в об’єкті, на який воно спрямоване, і в той же час воно хоче зробити цей об’єкт своєю власністю.

Людині, на відміну від тварини, властива самосвідомість. Але коли розум починає усвідомлювати свою діяльність, він перестає бути істинним (ми вже розглядали це вище). За наявності двоїстості особа втрачає властиву їй цілісність. Свідомість і властива йому подібна двоїстість сковують вільний потік розуму. Судзукі як приклад подає фехтувальне мистецтво – для фехтувальника “включення” свідомості означає неминучу смерть, він має бути єдиний зі своїм клинком. Хоча пам’ять і очікування, як вважає Судзукі, є тими якостями людської свідомості, які відрізняють розум людини від розуму нижчих тварин, коли справа стосується життя і смерті, від них слід відмовитися, щоб вони не заважали блискавичній швидкості розумової діяльності і спонтанності дії. Людина має стати маріонеткою, керує несвідомо. “Краще за все розглядати буддійське вчення про «не-Я» як практичний метод викладу філософії Безсвідомого... Для японської свідомості муга та мусін означають стан не-Я, або екстазу, в якому не має відчуття, що «я щось роблю»” [7, 348].

Проте, не можна погодитися з негативною оцінкою двоїстості “Я”, яку подають буддистські концепції. На наш погляд, розподіл “Я” на спостерігача й актора є потрібним для можливості

рефлексії й інтроспекції, які, своєю чергою, мають дозволити нам не лише оцінювати себе з боку і контролювати свою поведінку, але і свідомо підходити до розкриття нашого пізнавального і творчого потенціалу.

Японська культурна традиція багато в чому ґрунтується на китайській. У західних дослідженнях склалася тенденція, де “Я” у китайській культурі характеризується “самозапереченням”, і “така точка у своєму максимальному вираженні веде до відмови від самоототожнення з індивідуальним та ефемерним «Я» та до сприйняття себе як всього сушого, як світового тіла субстанції(ті)” [8, 111].

Разом з тим така божа та “безсмертна” людина не відділяє свою особистість від світового цілого, приховуючи своє “Я” у “Я Піднебесної”.

Розглядаючи проблему “Я” в китайській філософії, слід звернутися до двох основних традицій філософствування – конфуціанства і даосизму. Конфуціанство приділяє основну увагу розгляду соціальної і моральної суті людини. Сам Конфуцій, відомий своїм небажанням говорити про абстрактні метафізичні суті, не згадує про “Я”, він розглядає, передусім, моральну природу людини і малює ідеал, до якого слід прагнути, – ідеал “благородного чоловіка” (цзюнь-цзи).

Розглядаючи світ і суспільство як ієрархічну структуру, конфуціанство відповідно і виголошує гуманність вищого до нижчого, тобто “милість” (де), та навпаки – “відданість” (чжун), “батьківська любов” (ци), “шанобливість дітей” (сяо).

“Я” є природною категорією, здатною направляти і перетворювати себе у бік певної мети-ідеалу. Тому це природне “Я” розглядається не як фіксована категорія, а як деякий стан, що формується відповідно до потреб саморозуміння “Я”. Головна конфуціанська цінність жень (гуманність, людинолюбство) трактується як налаштування на співвіднесення себе з іншими. Конфуцій розглядає жень як творчий потенціал людини, спрямований на самовдосконалення. Жень ґрунтується на зв’язку тимчасового “Я” зі світом, тоді як інше засадниче положення конфуціанства лі (ритуал) – співвідноситься з трансцендентним “Я”. У сучасній китайській філософії жень розуміють як рефлексію про себе і свої стосунки з іншими людьми, тобто певні переживання ситуації “Я-Інший”. Подолання себе заради наслідування етикету, відмова від егоїзму, від тримання за своє “Я” – одна з вищих людських добродієностей для послідовників конфуціанства.

Якщо в конфуціанстві головну роль відіграє соціальний початок людини, то в даосизмі на перший план виходить його природна суть. Згідно з даосизмом, людина має мовби дві натури – одна з них природна, істинна, така, що йде від Дао, інша – штучна, породжена людськими пристрастями, властивими його “Я”, і, отже, помилкова. Даоси взагалі розглядали конфуціанство не як засіб удосконалення, а навпаки, як симптом відпадання від гармонії Дао: “Не гуманні Небо та Земля та суще для них – солом’яне опудало собаки. Не гуманний і мудрець досконалий і для нього всі люди опудала собаки...”

Такий шлях, тобто ритуал, є деградацією, в яку впадає конфуціанство.

На думку Євгена Торчинова, даоси не дуже цінували конфуціанство, адже ритуальний примус та природна невідповідність (штучна інтелектуальна еквілібристика) далекі від справжньої мудрості, яка не вербалізується. І як наслідок вимальовується чіткий алгоритм спрощення та профанації: “Тому люди втрачають Дао-Шлях та отримують Благо; втрачають Благо та отримують милосердя; втрачають милосердя та отримують справедливість; втрачають справедливість та отримують ритуальне благоговіння” [8, 174].

Даосизм теж закликає до самовдосконалення, яке полягає в позбавленні від “Я”, від штучної натури, і злитті з Дао. Досягнення стану спокою і порожнечі визначає повну відчуженість людської свідомості та присутності Дао в людині. У відомому даоському трактаті “Чжуан-цзи” стверджується, що справжня людина не має власного “Я”. Егоїстичні спрямування людей призводять до того, що вони відступають від Дао, впадають у помилки, починаючи підрозділяти світ на одиничні речі, тоді як Дао не має меж і розподілів. Суб’єкт та об’єкт і не розчинені один в одному, і не протиставлені один одному. “Я” кожної людини розлито у всьому світі, і, отже, не існує. Метою людини в даосизмі, як і в буддизмі, є звільнення від свого суб’єктивного “я”.

На мусульманському Сході розвинена концепція “Я” з’являється передусім у філософії Ібн Сіні, у якій “Я” можна охарактеризувати як “чисте” або “абсолютно апріорне”. Його цікавить не те, що

“не схильне до сумніву” (як це було у Декарта), а те, що являє “Я”, але явлено йому спочатку, завдяки чому воно може слугувати підставою для усіх інших предметів пізнання. Як і в класичних концепціях, виникає питання: як можлива ця первинна явленість, яка дозволяє “Я” бути основою для пізнання в цілому? Що ми можемо сприймати у такий спосіб? Нічого, окрім власного “Я” (ана) [9, 118]. Саме “Я” є шуканим первинним і незнищуваним елементом в людині, воно завжди явлено людині і не може бути неявленим. Ми можемо досягти своє “Я” без усяких зусиль, воно досягнулося миттєво, схоплюючись інтуїцією (хадс), що не зводиться ні до припинити досягти “Я”, цей процес триває навіть уві сні, “бо «Я» є «Я», якщо навіть я не знаю, чи є в мене рука чи нога, чи ще який-небудь орган... «Я» є те, що я чую, коли я говорю; Я відчуваю, розумію, дію” [9, 511]. На думку Ібн Сіні, навіть органи залежать від “Я”... “та «Я» залишалося б «Я», якби їх і не було”. Ідея “Я” як первинного елемента в людині протилежна неklasичним концепціям “Я”, які заперечують абсолютне та чисте самопізнання.

У містичному напрямі мусульманської філософії – суфізмі – виділяють декілька сходинок у розвитку душі людини, з яких “Я” (нафс) є найнижчою і тісно пов’язаною з матеріальною природою. У своєму розвитку душа піднімається спочатку до ступеня серця (де відбувається зустріч між єдністю і множиною), потім – духу, далі – глибинної свідомості, де пізнається тільки Бог, а потім – сокровенної свідомості, де не існує нічого, окрім Бога. Нафс (“Я”) формується з матеріальної природи шляхом соціоадаптації, він постійно прагне до реалізації своїх бажань. Нафс поєднує усі аспекти егоїзму, егоцентризму і потурання своїм бажанням та пристрастям, він непостійний, він подібний до хамелеона, тут є корінь невіри. Лише здолавши, “заспокоївши” нафс, можна перейти на наступну сходинку, що наближає до Бога, “життя-в-ньому” називається бака. Органічним аспектом досягнення стану “бака” є момент “фана”. “Фана – це знищення особистості у Бозі, її повне розчинення в абсолюті; бака – позитивний аспект цього стану; перебування в спогляданні Бога, отримання божественних якостей” [10, 511].

Тобто індивідуальні “Я” розуміють лише як віддзеркалення єдиного божественного “Я”.

**Висновки.** Отже, розглянувши підхід до “Я” в основних східних традиціях, можна зробити деякі узагальнення. З усього проаналізованого ми бачимо, що Схід хоча і визнає іноді складну структуру “Я” (стадії “Я” в “Упанішадах”, “Я, що споглядає” і “діяльне Я” в адвайті-веданті та схожі з цим концепції в дзен-буддизмі і конфуціанстві, співвідношення тілесного (тимчасового) “Я” з духовним (трансцендентним) “Я”), але цю множинність переважно розглядають негативно, на користь єдності “Я”. Причому в багатьох напрямках стверджується, що існування індивідуальної суті людини є не більше ніж ілюзія, від якої потрібно позбавитися, а насправді існує єдине “Я-Абсолют” (Атман-брахман в індійській філософії, Дао – в даосизмі, Бог – у суфіїв). Важливо відзначити наявне в східній філософії базове подвоєння “Я” в рефлексії (“Я” як актор і “Я, що спостерігає”).

Попри будь-які концепції “Я” та їхні відмінності ще існує незаперечний шлях, який дозволяє зійти до свого істинного “Я”, повернутися до цілісного, нерозчленованого джерела досвіду, який виявляється в глибинах, що не можна вербалізувати. “Призначене місце – це місце зі скарбом, місце Великого спокою нірвани, яке характеризується чотирма добродіями: постійністю, душевною рівновагою, «Я» та чистотою” [11, 200]. Проблема непрозорості “Я”, його вторинності генерує і відповідну практику самоаналізу та самопізнання. Починаючи з концепції безсвідомого, “Я” є нестійким утворенням, хиткою єдністю, детермінованою, інфляційно-безконтурним. Так, можна припустити наявність гносеологічної спорідненості діалектичного матеріалізму та теорію взаємозалежного й одночасного походження в Абхидхармі, які обернено подібні у поглядах на природу “Я”, тобто подібності соціальної, гносеологічної та психологічної складової частини феномена “Я”.

#### *Література*

1. Радхакришнан С. Индийская философия / С. Радхакришнан. – Ирпень : Изд. ООО “Радогост”, 2005. – Т. 1. – 552 с.
2. Чаттерджи С. Введение в индийскую философию / Сачисчандра Чаттерджи, Дхирендрамохан Датта. – М. : Изд-во иностр. лит., 1955. – 378 с.
3. Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры / Р. Бенедикт. – М. : РОССПЭН, 2004. – 256 с.

4. Сибаяма Д. Цветок безмолвствует: Очерки дзен / Д. Сибаяма. – СПб. : Наука, 2003. – 237 с.
5. Человек и мир в японской культуре : сб. ст. / Л. М. Кабанов / Человек и природа в поэзии Годзан Будгаку. – М. : Гл. ред. восточной лит. ; Наука 1985. – 280 с.
6. Чжан Чжень-цзи. Практика Дзен / Чжень-цзи Чжан. – СПб. : Наука, 2004. – 302 с.
7. Судзуки Д. Т. Очерки о Дзен Буддизме. Часть третья / Д. Т. Судзуки. – СПб. : Наука, 2005. – 432 с.
8. Торчинов Е. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007. – 480 с.
9. Ибн Сина. Избранные философские произведения / Сина Ибн. – М. : Наука, 1980. – 551 с.
10. Торчинов Е. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – 544 с.
11. Главева Д. Г. Традиционная японская культура: Специфика мировосприятия / Д. Г. Главева. – М. : Вост. лит., 2003. – 264 с.
12. Чандракирти. Введение в Мадхьямику / Чандракирти ; пер. с тибет. А. М. Донца. – СПб. : Евразия, 2004. – 464 с.
13. Сутра. Поучения Вималакирти / пер. с тибет., предисл. и ком. А. М. Донца. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 144 с.

Статтю подано до редколегії  
18.03.2010 р.