

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Кафедра философии гуманитарных факультетов

Ю. А. Разинов

«Я» КАК ОБЪЕКТИВНАЯ ОШИБКА

Самара
Издательство «Универс групп»

2006

ББК 87.3
УДК 10(09)
Р 17

Научный редактор д. филос. н., проф. **А.И. Алешин**
Рецензент д. филос. н., проф. **В.П. Филатов**

Разинов, Ю.А.

Р 17 «Я» как объективная ошибка / Ю.А. Разинов. – 2-е изд., испр. и доп. – Самара : Изд-во «Универс групп», 2006. – 262 с.
ISBN 5-467-00111-6

Предлагаемая читателю книга (первое издание вышло в 2002 г.) посвящена проблеме экзистенциального статуса *Я*. Исследуя феномены *ячества*, *потакания себе* и *непристойной гиперболизации собственного присутствия в мире*, автор задается вопросом: не является ли свойственное нарциссическому эго перепроизводство *я*-означающих симптомом нехватки в самом означаемом? Как эта нехватка определяет судьбу *я*-говорящего субъекта? Эти вопросы обсуждаются в контексте постмодернистской ситуации «семиотического выживания», когда в условиях утраты опорных означаемых, упразднения тождеств и расщепления символического универсума человеку все же необходимо действовать, принимать ответственные решения, согласовывать свои представления с представлениями других и т.п., сохраняя при этом личное тождество. Как сохранить значимый мир и тождество *Я* на фоне утраты значений? Предлагаемое решение вопроса опирается на *принцип объективной ошибки*. Исследуя его эвристические возможности, автор пытается выйти за рамки теоретической прагматики и понять объективную ошибку не просто как *modus operandi* теоретического разума, но и как *modus vivendi* человека в сумеречную эпоху постпросвещения. Стратегия существования в модусе «как бы» раскрывается посредством анализа «внутренней философии» авгура.

ББК 87.3
УДК 10(09)

Издание осуществлено в рамках аналитической ведомственной целевой программы «Развитие научного потенциала высшей школы» (2006–2008), проект РНП.2.1.3.1540.

ISBN 5-467-00111-6

© Разинов Ю.А., 2006

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
ЧАСТЬ I. НЕПРИСТОЙНЫЙ СУБЪЕКТ	15
Глава 1. Ячество	17
Обыденное я-говорение.....	19
Ультраячество.....	21
Гиперсигнификация и самоиндугирование.....	27
Парадокс самонастаивания.....	30
Глава 2. Ячество как симптом	35
Симптоматическая речь.....	35
Социальный симптом.....	38
Идеология как потакание себе.....	42
Глава 3. Субъект непристойного	46
Формула непристойности.....	46
Мир под себя.....	52
Глава 4. Проблема саморепрезентации	55
Экстаз объективации.....	55
«Я» как привилегированный симптом.....	62
Нехватка в субъекте.....	67
ЧАСТЬ 2. «СМЕРТЬ СУБЪЕКТА» И ПРОБЛЕМА ПУСТОГО «Я»	69
Глава 1. Онтологическая неоднородность конструкции «я-мыслию-существую»	73
Глава 2. «Я» на сцене самопредставления	85
Глава 3. Эгологический проект Гуссерля	91
Глава 4. Экзистенциальная необеспеченность «я есть»	98
Глава 5. Постмодернистский диагноз «Субъект мертв!»	103
«Я» как языковой эпифеномен.....	105
От «смерти автора» к «смерти субъекта».....	109
Субъект умер! Да здравствует субъект!.....	123
Глава 6. Как возможно тождество «Я»?	126

ЧАСТЬ 3. ПРИНЦИП ОБЪЕКТИВНОЙ ОШИБКИ	133
Глава 1. Понятие объективной ошибки	135
<i>Предварительное определение термина</i>	136
<i>Конститутивная роль ошибки</i>	142
<i>Универсализм принципа. Эффект прагмемы</i>	147
Глава 2. Схематизм объективной ошибки (генезис принципа)	154
<i>Декарт. Абстракция фундаментальной структуры обмана</i>	156
<i>Паскаль. Вера как объективный самообман</i>	164
<i>Кант. «Софистика чистого разума»</i>	168
Глава 3. Ошибка как эффект превращенного действия	174
<i>Инверсия и фетишистская иллюзия</i>	175
<i>Парадокс описания «извне» и «изнутри»</i>	179
Глава 4. «Семиотический коллапс» и принцип объективной ошибки	185
ЧАСТЬ 4. С УЛЫБКОЙ АВГУРА	193
Глава 1. Другой и социальное конструирование «собственного Я»	197
<i>Конститутивная роль Другого</i>	197
<i>Мистификация и ложный перформанс</i>	206
Глава 2. Социальное приключение Dasein	214
<i>Мотив деконструкции «собственного Я»</i>	214
<i>Социальное бытие Dasein</i>	219
<i>Номадическое бытие Dasein</i>	226
Глава 3. Als ob как принцип реконструкции «собственного Я»	231
<i>Мир без Другого</i>	232
<i>По ту сторону Другого</i>	237
<i>Правило авгура</i>	242
<i>Трансгрессия под маской</i>	246
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	251
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	254

ВВЕДЕНИЕ

Ученый: Скоро я уже совсем перестану понимать, где я и кто я.

Учитель: Этого и мы все не знаем, как только перестаем себя обманывать.

М. Хайдеггер

Сумерки Просвещения сгустились, и философия вновь, словно бы отброшенная к своим истокам, учится ходить, учиться мыслить, теряя растворяющиеся в сумраке предметы и упуская готовые обратиться в призраков понятия. И дело не в том, что в арсенале европейской учености не хватает оптических средств для выведения на свет реальности и ее последующего проявления путем всевозможных интерпретаций. В эпоху великих сумерек философия нуждается в другом: в приборах ночного видения, позволяющих не терять ориентиры в децентрированном пространстве современной культуры, где уже невозможна однозначность, где «верх» и «низ» меняются местами, а любая иерархия ценностей, структура смысла, система понятий или конstellация значений легко опрокидывается в калейдоскопическом повороте мысли. В условиях гибели «трансцендентального означаемого» (Ж.Деррида) философии необходима

оптика, которая позволила бы запечатлеть иной тип порядка – без опоры на трансцендентальное основание.

1

Сегодня считается общим местом утверждение, что закат идеологии Просвещения связан с утратой важнейших смысловых доминант, конституировавших духовные основания европейской культуры и питавших почву европейской метафизики. Провозвестницей наступления сумерек Просвещения стала ницшеанская весть о *смерти Бога*. Шествуя впереди времени, она вызывала цепную реакцию радикальных, ломающих стереотипы констатаций: *смерть автора* (Р.Барт), *смерть человека* (М.Фуко), *конец истории* (Ф.Фукуяма), *закат Европы* (О.Шпенглер), *конец социального* (Ж.Бодрийяр), *смерть души* (Ю.Кристева), *поминки по Просвещению* (Д.Грей) – множество других открытий-оповещений, способных вызвать настоящий обвал на «рынке» ценностей и жизненных смыслов, на фоне которых всем нам еще *предстоит жить*.

Тематический коллапс традиционных проблем философии собрал у ее «смертного ложа» консилиум авторов, затеявших душе-спасительный разговор о ее грядущем конце. Между тем умирающая явно не торопится с кончиной, коль скоро само обсуждение этой темы имеет эффект реанимирующей инъекции. Нерешенность вопроса о том, чем заниматься в ожидании смерти философии, «вынужденно и мучительно», как отмечает П.Слотердаjk, затягивает ее конец. Более того, перед лицом этой смерти философия хочет «быть честной и открыть тайну», состоящую в том, что «все великие темы были сплошь уловками и полуправдой. Прекрасные, но тщетные мысли: Бог, Универсум, Теория, Практика, Субъект, Объект, Тело, Дух, Смысл, Ничто – всего этого не существует. Все лишь словечки для юнцов, профанов, клерикалов да социологов»¹.

В связи с нерешенностью обозначенного вопроса отложим в сторону метафоры *конца* с целью артикуляции других, более эвристических – метафор *отсутствия*. Воспользуемся для этого образом «черной дыры», с помощью которого мы намерены очертить ситуацию семиотического провала, когда смысла нет, но есть я, переживающий смысловую катастрофу и артикулированный ею самой. Значение данной метафоры актуально ввиду того, что утра-

¹ Слотердаjk. П. Критика цинического разума. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – С.9.

тившая веру в незыблемость оснований западная философия приобретает вкус к противоположному – к радикальному демонтажу смыслообразующих понятий. Усилиями деконструктивистской критики (художественной, литературной, философской, социологической) когда-то цельное (так казалось!) семиотическое пространство просвещенческой культуры распадается на части. В нем неожиданно возникают «незаконные образования», «иррациональные объекты», объекты-призраки типа *идеологии, власти, тела, сексуальности, массы*. Эти объекты ведут себя подобно астрономическим черным дырам: поглощая свет разума, они обнаруживают свое присутствие по возмущениям и функциональным расстройствам в сконструированной этим разумом научной картине мира.

Эффектом постмодернистского критического усилия, направленного преимущественно на такие объекты, как язык, дискурс, знание, стало ослабление важнейших для классического сознания оппозиций *понятия и предмета, означающего и означаемого, смысла и выражения, мысли и бытия, субъекта и объекта, установление транзитивных отношений между «бывшими» противоположностями, а также условность, каузальность и даже фиктивность их тождеств*. Однако при всей значимости «отрезвляющих» эффектов тотальная деконструкция открывает перед субъектом тревожную перспективу существования в условиях *радикальной смысловой нехватки*. «Семиотический коллапс», «черная дыра семиотического обвала» (Ф.Гваттари) – в этих метафорах несчастной любви Свана¹ угадываются характерные признаки той глобальной ситуации, в которой находится современная культура.

Кризис просвещенческой веры в достижимость истины, понятой как тождество между предметом и его понятием, понятием и его выражением в языке, фундаментальное расщепление означающего и означаемого, опустошение знака, утрата им функции отсылки к «реальному» предмету, превращение означающего в симулякр, в мертвую бессмысленную букву – все это позволяет говорить о наличии особой семиотической ситуации, в которой находится человек постпросвещенной Европы. Ее особенность состоит в том, что субъект, как правило, знает (догадывается), что не владеет значени-

¹ См. роман М.Пруста «На пути к Свану» и анализ этой темы Ф.Гваттари в ст. «Машинное бессознательное. Любовь Свана как семиотический коллапс» (Логос. – 1999, № 2. – С.13-25).

ем (истиной, смыслом, предметом, знаком), но при этом действует так, как *если бы* ими владел. По сути можно говорить о новой культурно-исторической модификации *несчастливого сознания*. Суть ее состоит в том, что на фоне изнуряющих несоответствий в системе значений человек, как представитель высоко институционально организованного сообщества, должен уметь «правильно» дешифровать знаки, интерпретировать послания других, отвечать на их коллективную интерпелляцию, согласовывать свои действия с действиями других, играть по заведенным в обществе правилам и принимать социально ответственные решения. При этом функция означивания колеблется между модусами «как будто» и «так есть». Привязка к означивающему пресловутого «как бы», становится символом нашего времени, с одной стороны, позволяя значению гулять на длинном поводке, а с другой – сообщая кардинальную двусмысленность тому, что именуется «реальностью» или «истиной».

2

Если согласиться с постмодернистским тезисом о том, что между означивающим и означаемым существует фундаментальный разрыв, то возникает законный вопрос: *как жить внутри этого разрыва?* Что делать с такого рода знанием и можно ли с ним примириться? Как писал П.Слотердаик, «в нашем мышлении больше не осталось ни проблеска от бывшего взлета понятий и от экстаза понимания. Мы просвещены, мы пребываем в апатии. О любви к мудрости уже нет речи. Больше нет знания, любителем (*philos*) которого можно быть. То, что мы знаем, мы не можем любить, но напротив, задаемся вопросом: как нам удастся жить, вынося это знание и не превращаясь в каменный столп?»¹.

Вопрос не праздный, ибо утрата «опорных означаемых» (Ж.Деррида), а так же означивающих, способных прочно удерживать означаемое, подрывает идентичность субъекта и мира, порождая отчуждение и конфликт с миром. Личность, утратившая идентичность, «не чувствует себя в мире как "дома"»². По словам Л.Г.Ионина, «в таких обстоятельствах мир для человека и человек для самого себя перестают быть прозрачными, понятными, знакомыми. <...> Утрата идентификации проявляется как потеря способ-

¹ Слотердаик. П. Указ. соч. – С.9.

² Laing R.O. The Divided Self. An Existential Study in Sanity and Madness. – London: Penguin Books, 1990 (1960). – P.17.

ности вести себя так, чтобы реакции внешнего мира соответствовали твоим намерениям и ожиданиям. Человек видит, что мир перестает реагировать на его действия адекватным образом. <...> Такое состояние порождает чувство неуверенности, психосоматические синдромы, острые депрессии и психозы»¹.

Однако такое положение дел, как справедливо замечает автор, «не длится долго, немедленно начинается поиск новых культурных моделей, идеологических схем, призванных восстановить мир пусть как иное, чем раньше, но равным образом упорядоченное целое»².

Одним из механизмов восстановления идентичности, по мнению Ионина, является *социальная инсценировка*. Ее роль состоит в том, что она позволяет сохранять социальные институты в условиях всеобщего кризиса системы значений, отсутствия преемственности, массовой деидентификации и «тотального культурного коллапса». При этом автор по-разному определяет значение социальных инсценировок в зависимости от «стадий» развития и преодоления культурного коллапса. Особо значима эта роль на первом этапе, когда субъект идентифицируется с *внешними и чуждыми* ему культурными формами (*игровая идентификация*). Однако со временем субъект преодолевает чуждость этих форм путем их *рационализации и присвоения*. Наконец, «с выработкой морально-эмоционального настроения, соответствующего культурной форме, с которой человек себя идентифицировал, процесс инсценирования по сути завершается. Дальше это уже не инсценировка. Не поиск себя и своего мира, а *настоящая жизнь в ее объективной реальности и необходимости*» (курсив мой – Ю.Разинов)³.

По сути это означает, что всякое «как бы», выражающее модус *сценического* отношения к миру, в конечном счете рано или поздно превратится в «так есть».

Последнее имеет для нас особое значение. Разделяя с автором исходную установку относительно признания позитивной роли социальных инсценировок, мы, тем не менее, не можем согласиться с его выводами. Несмотря на достаточную по *социологическим* меркам обоснованность тезиса о том, что значение инсценировки ослабевает по мере восстановления утраченной идентичности, вывод о

¹ Ионин Л.Г. Идентификация и инсценировка // Социс. – 1995, №4. – С.3.

² Там же. – С.8.

³ Там же.

том, что поиск себя и своего мира *заканчивается*, а стратегия социальной инсценировки *уступает место объективной реальности*, не выдерживает философской критики (в частности, экзистенциально-феноменологической). Во-первых, – потому, что упрощает само понятие «объективной реальности» применительно к социальной жизни. Во-вторых, – потому, что игнорирует важнейший с философской точки зрения опыт *радикальной утраты*. Несмотря на множество социальных фактов, подтверждающих ослабление роли инсценировок в зависимости от обретения новой идентичности (опыт идеологического перекрашивания советской политической элиты это хорошо подтверждает), ни один из них не может отменить сознание неодолимой *трещины*, фактор *утраты трансцендентального основания* и возникающее в связи с этим *чувство абсурда*. Вопрос же о статусе вновь приобретенной идентичности, найденных тождеств и восстановленной целостности по-прежнему остается для социологии тайной.

Иначе говоря, проблема заключается в том, как пережившему «тотальный культурный коллапс» субъекту идентифицироваться с новыми культурными матрицами, не впадая в самообман и не закрывая глаза на *уже* имеющийся опыт их деконструкции и радикальной смысловой нехватки? В этой связи актуальной задачей для нас является выработка такого подхода, в котором учитывался бы этот опыт.

Но для этого вновь необходимо артикулировать, казалось бы, списанную в архив идею *абсурда*. Но не ту, которая породила концепцию *нонконформистского бунтующего героизма*, актуальную во времена А.Камю, а ту, которая могла бы лечь в основу философии *трагикомического конформизма*. Речь идет о философии расщепленного существования, более чувствительной к всевозможным нюансам и переходам внутри социального бытия. Вопрос ставится о философии, готовой не только бросить камень в ответ на порывы «прекрасной души», но и сыпать крупички соли на «раны» *несчастливого сознания*. Сегодня мы нуждаемся в философии абсурда, не затемняющей абсурд героическим пафосом противостояния.

Как известно, классический герой абсурда не озабочен решением столь рутинной и повседневной задачи, как штопка рвущегося полотна символического универсума. Сознание того, что «в мире нет знамений» (Ж.-П.Сартр), поглощает его без остатка, предавая стихии эпатажа, бунта и преступления. Современный же абсурдный

персонаж, напротив, находит в латании дыр то странное удовольствие, которое испытывал Пятница в романе М.Турнье, когда по приказу Робинзона выкапывал и закапывал ямы¹. Новый герой абсурда обходится без свойственных модерну шумных и патетических манифестаций, свидетельствующих о сильной логоцентрической зависимости от уже утраченного трансцендентального основания. В глубине души он догадывается, что мятеж и эпатаж – это еще не трансгрессия. «Современный абсурдный герой лишен всякого ареола героизма, отсутствие песни песней не вызывает в нем никакого желания бунта, никакого невроза. Наоборот, данная ситуация расценивается как источник бесконечной интриги, приветствуется и принимается как исходное условие игры. <...> Современный абсурдный персонаж больше не романтик, он циник, обладающий трезвым критическим умом, человек без иллюзий, его героизм – в полном отвержении любой героической позы. Правда все это не означает, что он меньше *переживает* жизнь. В конце концов еще не известно, что придает существованию большую интенсивность – жизнь с "опорными означающими" или абсолютная беспочвенность, странная игра, в которой невозможна никакая трансцендентальная остановка»².

Вместе с тем вопрос семиотического «выживания» все же требует остановки, если не трансцендентальной, то какой-то другой. Он слишком явно присутствует в атмосфере нашего времени, чтобы, двигаясь только в одном направлении – деконструкции, отказаться от возможности позитивных решений. Фиксация на одном критическом усилии при отсутствии позитивных стратегий – нередкий упрек, звучащий в адрес представителей философии деконструкции. Между тем потребность в позитивном приложении этого усилия определяет интеллектуальное настроение современной Европы, ищущей выход из ситуации смысловой расщепленности, когда «все про все знают», но тем не менее «делают это» (П.Слотердаик), когда все происходящее переживается в модусе *как бы*, когда люди знают «как лучше», но делают «как всегда»: *как если бы* не было трещины, проблемы, «мальчика», *как если бы*, создавая свое бессилие перед лицом существующих антагонизмов, че-

¹ Турнье М. Пятница или тихоокеанский лимб. Роман. – СПб.: Амфора, 1999.

² Конев В.А., Лехциер В.Л. Знак: Игра и сущность: Самарские семинары. – Самара: Самарский университет, 2002. – С.88-89.

ловек не оставлял бы надежды на их окончательное устранение в неопределенном будущем. Вопрос, таким образом, ставится о реконструкции, но такой, в которой бы сохранялась память о колоссальном значении деконструктивизма.

Злободневность этого вопроса мы видим в том, что означенная «как если бы» *жизнь в условном наклонении* ждет своего осмысления, требует выдвижения позитивного принципа, который позволил бы вы(пере)нести (*metaphora*) ситуацию «семиотического обвала», коль скоро устранить само отчуждение (означающего и означаемого), преодолеть разрывы в символическом универсуме и восстановить его целостность путем поиска новых рациональных оснований уже невозможно, а сама эта затея воспринимается как признак глупости, наивности, лицемерия, лжи или отставшего от времени авантюризма. В обозначенной выше постмодернистской ситуации модус «как бы» сохраняет свою власть над означающими, как бы сознание ни пыталось преодолеть их условность.

3

На фоне вышеописанной культурно-исторической ситуации особую значимость приобретает проблема реконструкции «собственного Я». Связано это с тем, что оказавшийся в эпицентре «семиотического обвала» субъект испытывает кризис значения самого себя. Это выражается в том, что все большее число человеческих Я находится «не в ладу с собой», испытывает «потерю себя» и ищет «ключи к себе». Стремительное развитие института психиатрии в XX в. подтверждает тенденцию к отслоению того, что смутно опознается как *подлинное Я*, от социально сконструированного «образа Я», порождая противоречие и конфликт в системе значений. Деидентификация и утрата привычного образа мира образуют трещину в субъекте, что обычно описывается как кризис эго-идентичности, признаком которого является чувство того, что *меня нет, а на моем «царском» месте правит другой*. Иначе говоря, одним из эффектов этой утраты является то, что означающее «я» перестает значить *собственно(го) меня*, а приписываемые ему значения по принципу «я – это...» становятся все более фиктивными операторами социальной коммуникации, функционируя в статусе *симулякров*. В ито-

ге, говоря словами Ж.Деррида, «я все время говорю о себе, не говоря обо мне»¹.

Фронтальный кризис эго-идентичности, ставший в XX веке темой многочисленных социологических, психологических и философских исследований, по-прежнему нуждается в осмыслении. В этой связи, заявленная в постмодернистской литературе тема *смерти субъекта* требует соотнести событие этой «смерти» с явлениями «собственного Я». Ибо, с одной стороны, деконструированное философской критикой *ego* в значении метафизического субъекта исчезло, а, с другой, *Я* странным образом «воскресает» в самой ситуации «семиотического коллапса» как тот, кто спрашивает о себе и ищет для себя знаки присутствия, как тот, кто возникает на месте образовавшейся дыры вместо проглядывающего из нее Ничто. Иначе говоря, критическая философия, осуществившая радикальную деконструкцию понятия субъекта на основе выявления механизмов его конструирования в языке, во властных и дискурсивных практиках, оставила открытой проблему его последующей *реконструкции*. «А потому актуальной для нас, – пишет Н.С.Автономова, – оказывается именно эта задача "конструкции", а не "деконструкции" субъекта»².

Решение же этой проблемы в новой культурно-исторической ситуации уже нельзя однозначно связать с переопределением (перестройкой) в констелляции значений «собственного Я» на основе перераспределения системы ценностей и жизненных смыслов, как это обычно представляют авторы многочисленных трудов по психологии и социологии личности. По нашему убеждению, само это перераспределение должно быть связано с опытом деконструкции, с опытом радикального *раззначивания* системы значений, в том числе и такой, как «собственное Я». А это требует выдвижения какого-то принципа.

Необходим принцип, который мог бы обосновать стратегию существования субъекта в мире, лишенном тождества знака и выражаемого им значения, в мире, распавшемся на фрагменты, расщепленном экзистенциальными трещинами и семиотическими провалами, в мире, где человеку, несмотря на все это, необходимо при-

¹ Деррида Ж. Эссе об имени. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – С.70.

² Автономова Н.С. Фрейд в Европе и в России: парадоксы «второго пришествия» // Вопросы философии. – 2000, № 10. – С.17.

нимать решения, действовать, согласовывать свои представления с представлениями других, одним словом, – жить в «условном наклонении», *как если бы* ему был известен смысл жизни, *как если бы* он владел истиной. Иначе говоря, необходим теоретический принцип, который в то же время мог бы служить принципом *практического выживания*, неким *modus vivendi* для человека сумеречной эпохи постпросвещения. Решением такой задачи мы бы хотели наметить нечто вроде пролегоменов к философии *трагикомического конформизма*.

Связанная с ней вторая задача состоит в том, чтобы описать этот принцип как способ *реконструкции* системы значений «собственного Я». В решении этой задачи нам придется затронуть проблему онтологического статуса Я. Не претендуя на обстоятельное обсуждение этой темы и не посягая на привилегированный статус «гордого», по выражению Канта, слова «онтология», мы попытаемся сделать это в контексте означенной выше проблемы «семиотического выживания», т.е. на пути определения субъекта в качестве реальности, конституированной значением.

Автор выражает признательность профессорам В.П. Зинченко, А.И. Алешину и В.П. Филатову за их участие в судьбе данной книги, всему философскому факультету РГГУ за возможность плодотворного сотрудничества, в особенности, В.И.Молчанову за поддержку идеи и названия книги.