

Заключение

Историко-философский процесс является одной из сфер действия закона отрицания отрицания. Преемственность неизменно выступает важной предпосылкой философствования и во многом определяет систему его явных или неявных постулатов и правил. По словам Ф.Энгельса, "философия каждой эпохи располагает в качестве предпосылки определенным мыслительным материалом, который передан ей ее предшественниками и из которого она исходит" [1, 37, 419]. Тем не менее, поскольку осмысление опыта прошлого – дело настоящего, интерпретация философского наследия в большей или меньшей степени отражает современные духовные запросы. "Отвоевывая" у прошлого и будущего место в историческом времени, современность и своим творческим отношением к достигнутому предшествующими поколениями отстаивает право на уникальность и, стало быть, на заинтересованное внимание потомков. Подобным образом та или иная философская традиция обогащается и становится более открытой благодаря влиянию других традиций и новаторским достижениям ее сторонников либо противников (взаимосвязь преемственности и новаторства лишний раз подтверждается и избирательной разработкой такого историко-философского сюжета, как предыстория картезианского "cogito"). Наблюдая, как идеи "встречаются" в историческом времени, даже если их творцы или интерпретаторы "разминулись" в веках, историк философии вправе находить в этих "встречах" не случайное стечение обстоятельств, а достаточное основание для некоторых обобщений.

Так, выяснение отношения философов разных школ и эпох к принципу сомнения помогает воссоздать историю противодействия (а иной раз и взаимодействия) скептической и догматической установок философствования, понимаемых в самом широком

смысле. Ведь самоутверждение системосозидающих мыслителей нередко подразумевало попытки "укротить" сомнение, в виде всепроникающего "а вдруг?" могущее коснуться даже самых заветных убеждений, и в этом смысле уверенность "догматических" философов в своей правоте, будучи привилегией, завоеванной ими и в борьбе с собственной нерешительностью, так или иначе укрепляла веру человечества в нецелостность его интеллектуальных усилий. Но вместе с тем освежающее воздействие сомнения, способного предохранять от излишней самоуспокоенности и будить в человеке недовольство собой, оказывалось полезным особенно тогда, когда предпочтения философа начинали превращаться в предубежденность, а чувство собственного достоинства – в высокомерие. Не случайно периоды относительной устойчивости мировоззренческих ориентиров нередко чередовались в истории западноевропейской философии с периодами "реабилитации" скептического критицизма, ускорившего вырождение старой или рождение новой философской "веры" (причем иной раз даже догматический постулат мог использоваться как орудие "переоценки ценностей", что, например, произошло с теологемой абсолютного божественного могущества в "леворадикальном" номинализме XIV в.). Скептики, развлекали ли они публику амбициозной саморекламой или ограничивались неприятными намеками на собственную утонченность, все же не только "ставили ребром" вопросы об отношении познания к познаваемой реальности, и в частности вопрос о критерии истинности, но и зачастую выполняли "санитарную" функцию, активно противодействуя окоснению способов философствования. Сомневаясь в достоверности познания и его исходных предпосылок, скептики то и дело вызывали "догматических" философов на откровенность и сами становились мишенью их критических нападок. Здесь, например, могут быть упомянуты Платон и Аристотель, развернувшие острую критику скептицизма и релятивизма софистов; Плотин, предпочитавший вести "партизанскую войну" против скептиков вроде Секста Эмпирика; Августин, рьяно опровергавший академиков Аркесилая и Карнеада, и, наконец, Декарт, который в стремлении продемонстрировать

принципиальную неуязвимость "cogito" до предела усилил аргументы древних и "новых" пирронистов и тем самым попытался разложить скептицизм изнутри. Несмотря на формальное и содержательное многообразие различных вариантов критики скептицизма, названные мыслители в своем опровержении гносеологического нигилизма возлагали особые надежды на теорию и практику самопознания. Совпадение субъекта и объекта в акте самопознания рассматривалось Платином, Августином и Декартом как основание для вывода о превосходстве интроспекции над познанием иного (в данном ракурсе микрокосм представлялся не столько миром познанных и познаваемых объектов, сколько миром познающего себя субъекта). При этом критерий достоверности обнаруживался прежде всего во внутреннем мире личности, а первопричиной достоверности признавался (с особой настойчивостью у Августина и августинианцев, подчинявших самопознание богопознанию) абсолютный божественный субъект.

Вопрос о сущности и предназначении человеческой личности волновал многих античных мыслителей дохристианской эпохи. В первые века новой эры он стал предметом острой полемики между язычниками и христианами, которая может быть названа одним из проявлений идеологического противоборства языческой и христианской культур, отраженного, в частности, в сочинениях Августина. Стремление решить проблему личности в соответствии с принципами теоцентризма воплотилось в усилиях идеологов христианства представить человеческую жизнь "бытием к богу" и вознести до небес квазюридическую гарантию самоценности личности (по тому же, какой смысл вкладывали люди в понятие бога, можно косвенным образом узнать, как они коллективно и индивидуально оценивали – пусть и в отчужденной, абсолютизированной форме – самих себя). Не случайно в философской этике Платина на первый план выдвигалась свобода, почти не связанная внешней ответственностью, а в религиозной этике Августина – предустановленная ответственность, подавляющая свободу; ведь провозглашавшаяся в христианстве независимость бога от природной и социальной реальности предполагала полную зависимость человека от

бога, придававшую и в сфере моральной жизни индивида нормативный характер отношениям раба и господина.

Впрочем, односторонне юридический и подчеркнута архаичный подход к "регламентированию" отношений абсолюта и человека не был способен удовлетворить растущие духовные потребности европейского человечества. Вынужденное отступление моральной теологии от устаревших канонов становится наглядным, если, например, сравнить официозное празднословие традиционалистских теодицей (призванных совместить всеблагодать бога со свойственным ему наиточнейшим познанием существующего зла и оправдать суровость расплаты человеческого рода за нечаянное познание добра и зла) с тревожной привередливостью модернистских теогонии, прямо или косвенно соотносящих "судьбу" бога с судьбой человека. Но, гиперболизируя нравственные задачи, решаемые человеком в пределах его жизни, а человечеством – в ходе его исторического развития, и в то же время как бы ставя людей в их земной жизни в положение транзитных пассажиров, с разными чувствами ожидающих своего последнего "рейса", христианская этика всегда наделяла прежде всего религиозным, провиденциальным смыслом "встречи" человека с самим собой, составляющие узловые пункты его пожизненного самоотчета и позволяющие рассматривать правды и неправды личного опыта через призму правд и неправд общечеловеческого опыта. Конечно, следуя абстрактно-антропологическим установкам при выяснении психологических мотивов религиозной веры, можно было увидеть в ней проявление боязни человека остаться "один на один" с самим собой или другими либо результат излишней человеческой "мнительности" или самовнушения, демонстрировавшего и то, насколько люди, привыкнув оправдывать свою жизнь ненапрасным творческим трудом и его результатами, способны подпадать под тираническую власть собственных созданий, в особенности идей, прославивших спасительными. Тем не менее поскольку в домарксистской философии человек очень часто рассматривался как микрокосм и очень редко и робко – как микросоциум, вряд ли тогда кем-нибудь серьезно изучалось предположение

о том, что интериоризация давления социальной среды, помимо прочего, происходила и в форме принятия системы религиозных верований. Вполне, а подчас и слишком человеческий вопрос о существовании или несуществовании бога, будучи в первоначальном христианстве средоточием нравственных дилемм, сформулированных в терминах двужначной логики, приобрел гипертрофированное мировоззренческое значение и решался "неизменно" утвердительно в те эпохи европейской истории, когда отрицание существования бога считалось настолько кощунственным, что могло стоить жизни.

Очерчивая круг "обязанностей" бога, применяемых им поощрительных и карательных средств, и с Писанием в руках определяя, что достойно божественного величия, а что – нет, многочисленные апологеты "веры, ищущей разумения", активно способствовали внедрению принципов противоречия и исключенного третьего в христианскую теологию и в обыденное религиозное сознание, в чем они не изменили обыкновению людей навязывать богам свою логику (при этом чересчур восторженные приверженцы мистического иррационализма нередко порицались за маловразумительную сумбурность "свидетельских показаний"). Недаром логика божества при внимательном рассмотрении выглядела слишком человеческой, а неисповедимость его путей была обусловлена лишь необъятностью учитывавшихся им вариантов. Высказывания же таких, например, мыслителей, как Декарт, о боге, самом по себе не связанном "обетом" мыслить по законам классической формальной логики, несмотря на ряд конформистских оговорок (включая ссылки на божественную всеправдивость), таили в себе серьезную угрозу "естественной теологии", неколебимо уверовавшей в то, что бог должен "верить в себя". В связи с этим гипотеза о боге-"атеисте", который не знает, что он существует, или знает, что он не существует, могла бы быть названа не столько бесплодной игрой ума или "кошмарной" крайностью все более смелого теологического пошиба, сколько предельным и внешне парадоксальным выражением тенденции к снятию логических запретов, ранее казавшихся незыблемыми, – тенденции, которая четко обозначилась в номинализме XIV в. (ког-

да в отношении либеральных теологов к понятию бога начали проскальзывать игровые моменты) и достигла кульминационной точки у Декарта с его нешуточными намерениями дипломатично уклониться от трактовки возможности только как непротиворечивости, исключая самоотрицание возможного, и не ограничивать божественное "всемогущество" принципом противоречия, отнесенным к числу сотворенных богом "вечных истин". Вместе с тем, если следовать рассуждениям Декарта, предоставляемая богом самому себе возможность преступить закон противоречия наталкивается в сфере человеческого познания на фактическую неспособность "всевышнего" сделать "cogito" обманчивой видимостью, т.е. убедить мыслящего субъекта в его (субъекта) несуществовании. Иными словами, у Декарта "cogito" словно заставляет бога в отношении к мыслящему Я следовать, как договорным обязательствам, правилам человеческого мышления; "неклассическая" же логика божественного всемогущества, будучи "снятой" избранными в акте творения законами бытия, а стало быть, и однозначной истинностью "cogito", превращается в "классическую" логику божественной всеправдивости (и именно в этой "традиционной" логической системе существование бога постулируется Декартом как "первая и наиболее вечная из всех истин" (АТ, 1, 150)).

Поскольку по меньшей мере со времен Аристотеля мышление или самомышление божественного ума было признано интуитивным, вопрос о соотношении интуиции и дискурсии, непосредственного и опосредованного знания ставился главным образом при изучении человеческого познания и, в частности, мыслительной деятельности. Причем дискурсия, в силу того что она "овременяет" и "социализирует" даже самые интимные интуиции, связывая их с социокультурным контекстом, считалась менее совершенным и гораздо более объективированным, чем интуиция, видом интеллектуального познания. Так как интуиция есть моментальное "совокупное схватывание", а дискурсивное мышление – развертывание во временной последовательности, неудивительно, что, например, картезианским "cogito", постулировавшим примат интуитивного познания над дискурсивным, закреплял-

ся также примат одновременности над длительностью, который позволял судить о мыслительной деятельности по ее результату – топологически проясненной познавательной ситуации. Использование световой символики в теориях интеллектуальной интуиции, разработанных Плотинем, Августином, августинианцами и Декартом, было оправдано стремлением подчеркнуть квазипространственную наглядность умопостигаемых сущностей (хотя при этом на первый план традиционно выдвигались интенциональные характеристики интуиции, ее имманентный анализ приобрел важное значение в поздней схоластике в связи с осмыслением проблемы интуитивного познания несуществующих объектов). Если в иллюминизме Плотина, Августина и некоторых августинианцев были четко различимы мистические обертоны, то у Декарта естественный свет разума рассматривался как обеспечивающий самоочевидность всего достоверного умозрительного знания. Поскольку же интеллектуальная интуиция зачастую признавалась основным способом познания чистого Я, а внешнее и внутреннее чувственное восприятие – способом познания эмпирического Я, последовательное различение интеллектуальной и чувственной интуиции нередко делало более рельефными как дилемму между интеллектуалистической и сенсуалистической трактовками понятия сознания, так и дуализм чистого и эмпирического я.

В противоположность индетерминизму и спонтанности чистого Я обусловленность настоящих и будущих состояний эмпирического Я его прошлыми, а значит, необратимыми состояниями гарантирует (в частности, по мнению Аристотеля и Плотина) такую онтологическую и гносеологическую ситуацию, в которой эмпирическое Я, оказываясь в фокусе разнообразных каузальных отношений, ориентируется при условии своей постоянной пространственно-временной идентификации. Но при этом разделение понятий чистого и эмпирического Я, углублявшееся у Аристотеля по мере преодоления психосоматического дуализма, отнюдь не рекламировалось Стагиритом, который не был склонен превращать это разделение в исходную методологическую установку. Повседневная нацеленность сознания на внешнюю реальность трак-

товалась как верный залог его объективности, вопрос же об адекватности самосознания, по-видимому, вообще не ставился Аристотелем. Напротив, в онтологизированном эгоцентризме Плотина, укоренявшем чистое Я не только в гипостазированном уме, но и в сверхразумном и сверхбытийном Едином, дуализм чистого и эмпирического Я был целенаправленно доведен до логического завершения и выражен как в субстанциальной концепции чистого Я, так и в реляционной концепции эмпирического Я; человеческое же самосознание выступало лишь свидетельством определенной деградации чистой субъективности, утрачивающей свою неповторимую, "абсолютную" подлинность в результате объективации на более низких уровнях реальности. В христианском теоцентризме Августина субстанциальность чистого Я признавалась зависимой от творца настолько, что ее познание выглядело историей спорадического обретения умом желанного богоподобия, "счастливая" развязка которой зависела и от преобладающей моральной ориентации самосознания личности. Рассматривая человеческое Я в совокупности его связей с телом и внешним миром, а также в его направленности на практическую деятельность как эмпирическое, а в его созерцательной обращенности к самому себе и к творцу – как чистое, Августин отказывался считать чистое Я обособленной сущностью и нередко подчеркивал динамизм и пластичность взаимосвязи эмпирического и чистого Я; однако он не сумел избежать трений между спекулятивной концепцией самосознания, подчинявшей анализ человеческого ума тринитарным разработкам, и концепцией внутреннего чувства, выступавшей в качестве теории самосознания эмпирического Я. Примечательно, что в своих трактовках проблемы самосознания одни средневековые августинианцы (например, Бонавентура и Генрих Гентский) уделяли большее внимание первой концепции, другие же (в том числе Пьер Жан Оливи, Виталь из Фура и Дунс Скот) – второй, отводя внутреннему чувству главную роль и в восприятии человеком волевых актов и свободы воли.

Разработанная Декартом рационалистическая теория самосознания предполагала сведение сознания прежде всего к мышлению (общему же чувству при-

писывались преимущественно физиологические функции). При этом "cogito", призванное демонстрировать субстанциальную разнородность ума и тела, закрепляло примат чистого Я над эмпирическим Я, ставший основанием гносеологического эгоцентризма Декарта. Картезианский психосоматический дуализм, приводивший к дуализму эмпирического и чистого Я и к иным радикальным следствиям, включая тезисы о непрерывности мышления и сознания и об автоматизме животных, был подвергнут внимательному критическому анализу и эмпириками, и рационалистами, принимавшими – иногда с поправками и оговорками – одни, но отвергавшими другие посылки Декарта (и именно подход Декарта к проблеме соединения души с телом, да еще усугубленный крайностями окказионализма, вызвал почти единодушные нарекания).

Монистическая трактовка субстанции как бесконечной, неизменной и неделимой была сопряжена в системе Спинозы с отрицанием субстанциального характера сущности человека, относившейся лишь к числу состояний субстанции. Хотя дуалистические импликации не были чужды антропологии Спинозы (где взаимодействие души как модуса мышления и тела как модуса протяжения не считалось непосредственным, а всегда предполагало их обоюдную зависимость от единой божественной субстанции), это не мешало Спинозе признавать, что душа и тело – одна и та же вещь, рассмотренная с точки зрения различных атрибутов – мышления и протяжения, и потому единственным объектом составляющей душу идеи является актуально существующее тело. Связывая восприимчивость души со степенью активности или пассивности тела, Спиноза настаивал на более глубоком, чем ранее, изучении свойств человеческого тела, таящего в себе еще много неразгаданного. Давая понять, что в отличие от Декарта ему удалось раскрыть "секрет" психосоматического единства в положить конец непредсказуемому "самоуправству" воли благодаря сведению ее к сумме строго детерминированных волевых актов, Спиноза был весьма последователен в своей попытке создать панлогическую модель геометрически упорядоченного, гармоничного универсума, подчинение незыблемым законам которого и

определяло меру самовыражения и адекватность самопознания индивида. Стремясь снять противоречие между эмпирическим и чистым Я посредством редукции их к единому первоначалу, снимающему все противоречия, Спиноза трактовал человеческую душу как "часть бесконечного разума бога" [14, I, 412] и высказал мнение, согласно которому, когда душа воспринимает нечто, это означает, что бог, поскольку он составляет ее сущность, имеет ту или иную идею. Данным положением в сочетании с тезисом о принципиальной однородности бытия скрадывалась специфичность индивидуального существования и познания, в чем многие поколения критиков Спинозы и находили повод для обвинений его в девальвации личностного начала.

Некоторые основоположения картезианского дуализма были критически рассмотрены с позиций эмпиризма Локком. Хотя Локк вслед за Декартом подчеркивал достоверность интуитивного познания личностью ее собственного существования и внутренних актов, он в связи с критикой теории врожденных идей решительно выступал против тезиса Декарта о непрерывности мышления. Отрицая ясность и отчетливость идеи субстанции, Локк подразумевал под последней лишь неизвестный носитель представляемых существующими качеств, в чем нашла отражение неудовлетворенность английского эмпирика картезианским понятием субстанции, в том числе мыслящей. Не случайно Локк связывал тождество человеческой личности с тождеством ее сознания, а не с тождеством нематериальной субстанции. Считая возможным сохранение тождества сознания вне зависимости от того, из духовной или материальной, одной или разных субстанций состоит Я, т.е. сознающее и мыслящее существо, Локк вместе с тем допускал, что "один и тот же человек в разное время может образовывать различные личности" [8, I, 395]. Локковская трактовка человеческого тела как части личности несомненно способствовала сближению понятий человека и личности, которое, однако, автор "Опыта о человеческом разумении" пытался ограничить при помощи не вполне прозрачных дистинкций. Коль скоро в рамках обсуждения вопроса о тождестве личности Локк задался целью показать, что

функциональная самоидентичность эмпирического Я объяснима и без допущения в качестве ее причины субстанциального единства чистого Я, осязаемый успех Локка в этом начинании создал предпосылки для последовательной десубстанциализации субъекта познания, осуществленной впоследствии Юмом.

Лейбниц был знатоком и критиком как Декарта, так и Локка. Упрекая Декарта в "непонимании общей природы субстанции" и в отсутствии "здорового представления о союзе души и тела" [7, 1, 245], Лейбниц считал свою монадологию учением, помимо прочего выводящим из тупиков догматического картезианства. При этом особое значение придавалось взаимосвязанным тезисам о предустановленной гармонии души и тела и о малых неосознанных восприятиях. Различая восприятие (перцепцию) и сознание или – с учетом его рефлексивной направленности на субъект – самосознание (апперцепцию) и доказывая, что человеческая душа всегда обладает незаметными восприятиями и только иногда – сознанием, возникающим в результате их синтеза, Лейбниц внес существенные поправки в картезианское положение о непрерывности мышления. Вопреки установкам психосоматического дуализма он утверждал, что душа человека постоянно соединена с каким-либо телом, и даже животным присущи нетленные души. В полемике с Локком немецкий мыслитель проводил различие между физическим, или реальным, и моральным, или личным, тождеством индивида. В то время как первое обнаруживается, по мнению Лейбница, в актах сознания либо самосознания, но образуется благодаря перманентной связи малых восприятий, обеспечивающих уникальность каждой личности и объясняющих предустановленную гармонию души и тела, последнее доказывается именно апперцепцией; однако самосознание не является единственным способом образования личного тождества, и немаловажную роль здесь играют другие факторы, например единодушные свидетельства сторонних наблюдателей. Излюбленным выражением "настоящее чревато будущим" Лейбниц стремился проиллюстрировать не только выигрышность по сравнению с атомарным пониманием времени своей концепции временного континуума, делавшей акцент на абсолют-

ной обусловленности будущих состояний субстанции ее прошлыми состояниями, но и универсальную применимость закона непрерывности и его инвариантность в бесчисленных функциональных зависимостях, отражающих динамику синхронического и диахронического взаимодействия отдельной монады с совокупностью других монад. Характерный для лейбницианской онтологии и гносеологии отказ от геометризованных и статических моделей в пользу организмических и эволюционных, а также отстаивание тезиса о неуничтожимом психосоматическом единстве привели Лейбница к очевидному отходу от картезианского понятия чистого Я и к трактовке эмпирического Я во всех его возможных модификациях как обладающего непрерывным существованием.

Юм снискал репутацию энергичного критика представлений о субстанции, сложившихся в западноевропейской философии нового времени. Поскольку, по мнению шотландского эмпирика, в опыте нет ничего кроме восприятий, а субстанция совершенно отлична от них, человек не обладает идеей субстанции. Обращая этот вывод против картезианского учения о нематериальности, простоте и неделимости мыслящей субстанции, Юм считал возможным утверждать, что человеческий ум есть лишь "пучок или связка различных восприятий" [16, I, 318]. Коль скоро, согласно Юму, тождество определяют отношения идей, сводимые к сходству, смежности и причинности и обуславливающие плавный переход от одной идеи к другой, а непрерывное восприятие какой-либо вещи и принимается человеком за доказательство ее самотождественности, то иллюзия тождества мыслящего Я возникает аналогичным образом, т.е. порождается беспрепятственным "продвижением мысли вдоль ряда связанных друг с другом идей" [16, I, 375]. Отказом признать человеческую личность реальностью, выходящей за пределы наличного опыта, и приписыванием животным способности мышления Юм недвусмысленно поставил под сомнение особые привилегии мыслящего субъекта, ревностно отстаивавшиеся картезианцами. Пытаясь упразднить понятие чистого Я и считая вполне естественным поглощение эмпирического Я потоком стремительно следующих друг за другом восприятий, Юм не собирался

указывать всеобъемлющие позитивные альтернативы отвергавшимся или, если верить его "примиренческим" оговоркам, оспаривавшимся им постулатам "психологии", которую Кант впоследствии назвал "рациональной", но в любом случае проникнутая критическим духом аргументация Юма оказалась плодотворным предвосхищением кантовских паралогизмов чистого разума.

Выступления Канта против абсолютизации понятия мыслящего субъекта, который нередко признавался простой субстанцией, обеспечивающей тождество личности и в известной мере независимой от внешних вещей, были призваны с разных сторон вскрыть неправомочность диалектического заключения от трансцендентального понятия субъекта к абсолютному единству этого субъекта, причем одной из причин данного заключения Кант считал смешение возможного абстрагирования от эмпирического существования Я с мнимым сознанием возможности обособленного существования мыслящего Я. Недаром критический анализ "проблематического идеализма" Декарта, подводивший к выводу о том, что сознание человеком его собственного существования во времени есть также непосредственное сознание существования внешних вещей, увязывался Кантом с критикой картезианского аргумента "мыслю, следовательно существую", применимость которого для усиления "обороноспособности" всех четырех паралогизмов Кант всячески старался сузить, трактуя, в частности, положение "я мыслю" не как данное посредством интеллектуальной интуиции, изгонявшейся автором "Критики чистого разума" из сферы человеческого познания, а лишь как "эмпирическое суждение, содержащее в себе утверждение "я существую" [5, 3, 383]. Впрочем, в учении самого Канта о единстве самосознания обращает на себя внимание различие понятий чистой и эмпирической апперцепции. Если чистая апперцепция является самосознанием, спонтанно порождающим инвариантное для каждого индивида представление "я мыслю", иными словами, сознанием индивидом его собственного мышления, или интеллектуальным сознанием, чье синтетическое единство становится объективным условием любого познания, или синтеза многообразного, то эмпириче-

ская апперцепция имеет место, по Канту, благодаря деятельности внутреннего чувства, обуславливающего сознательное восприятие испытываемого человеком во времени, и обладает лишь субъективной значимостью (и тогда даже Я, воздействуя само на себя изнутри, познает себя во внутреннем чувственном созерцании только как явление). Итак, по мнению немецкого мыслителя, в чистой апперцепции Я выступает субъектом мышления или "чисто рефлектирующим Я" [5, 6, 365], в эмпирической же – объектом многообразного внутреннего восприятия. Хотя Кант утверждал, что Я человека, будучи двояким по способу представления, "не двояко по материи (по содержанию)" [там же], последовательное различие двух видов апперцепции отнюдь не способствовало устранению дуализма чистого и эмпирического Я. Полная "реабилитация" понятия чистого Я, возрождение теорий интеллектуальной интуиции и некоторые другие перемены, происшедшие в немецкой классической философии после Канта, заслуживают специального рассмотрения. Но и так уже достаточно ясно, сколь настоятельна потребность в дальнейших разработках затронутой проблематики, конкретным обоснованием которых и призваны стать результаты, полученные в настоящей книге.