

По поводу «полемических заметок» А. Щелкина

В третьем номере журнала «Телескоп» за 2010 г. под рубрикой «Полемические заметки» опубликована статья доктора философских наук Александра Щелкина под названием «Берегите цивилизацию от... социологов. Или история о том, как я спорил с проф. Козловским»¹. В этой публикации автор на фоне собственных размышлений на темы цивилизации и современности дает оценку научно-исследовательскому проекту «Цивилизационная динамика российского общества: историко-социологическое исследование», выполняемому сектором истории российской социологии Социологического института РАН под руководством доктора философских наук, профессора В.В. Козловского. Поведанная А.Г. Щелкиным история его спора с В.В. Козловским была эпизодом коллективного обсуждения доклада А.Г. Щелкина на состоявшемся в марте этого года методологическом семинаре сектора по теме проекта². Продолженная на страницах журнала полемика с В.В. Козловским представляет собой перенесение в публичную сферу разногласий между членами одной исследовательской группы.

Само по себе публичное обсуждение научных проблем, сопровождаемое критикой позиций выдвигаемых и отстаиваемых кем-либо из представителей ученого сообщества, можно только приветствовать. Никто не станет отрицать, что спор – это нормальная форма научной коммуникации, предписываемая самим этосом науки. Но даже в том случае, если научный спор приобретает характер острой полемики, поведение его участников регулируется определенными этическими и профессиональными нормами научной коммуникации. Иначе научный спор рискует превратиться в занятие, ничего не имеющего общего с «истой заботой о качестве социологического мышления», на недостаток сегодня которой сетует сам А.Г. Щелкин.

Все это звучит настолько банально, что должен быть какой-то особый повод, для того чтобы стоило еще раз говорить об этом. К сожалению, такой повод появился, и предоставила его упомянутая публикация коллеги А.Г. Щелкина. Своим неуважительным тоном, использованием аргументов *ad hominem*, доходящих до прямых нападок на личность оппонента, статья А.Г. Щелкина заметно отличается от тех написанных в «поинтеллигентски беззащитной форме» материалов, которыми, как отмечает сам автор, так выгодно отличается «Телескоп» от других российских журналов социологического профиля. По прочтении «полемических заметок» А.Г. Щелкина складывается впечатление, что они направлены не только на то, чтобы опровергнуть позицию оппонента, но и сформировать у читательской аудитории его негативный имидж.

Возникает вопрос, насколько такой стиль критики по своим целям и средствам является обоснованным и оправданным? И здесь мне, как непосредственному участнику исследовательского проекта и всех связанных с его темой секторальных обсуждений, в том числе и того, на котором состоялся описанный А.Г. Щелкиным спор, приходится констатировать следующее. Критика А.Г. Щелкиным научной позиции В.В. Козловского не имеет под собой никакой документальной базы, строится исключительно на пересказе высказываний оппонента, соответствие действительности которого читатель не имеет возможность проверить: а именно на описании некоего «спора», даже без какого-либо указания на то, где, когда, при каких обстоятельствах этот спор произошел. Излагая

¹ Щелкин А. Берегите цивилизацию от... социологов. Или история о том, как я спорил с проф. Козловским // Телескоп. 2010. № 3 (81). С. 49-55.

² Участниками названного проекта кроме В.В. Козловского, А.Г. Щелкина и автора этих строк также являются сотрудники сектора истории российской социологии с.н.с. Н.В. Демьяненко, с.н.с. М.Г. Мацкевич, с.н.с. Ю.А. Прозорова, н.с. А.В. Родионова и сотрудник другого научного подразделения СИ РАН с.н.с. Б.Е. Винер.

позицию В.В. Козловского, А.Г. Щелкин даже не искажает эту самую позицию, а попросту ее выдумывает. В.В. Козловскому приписываются утверждения, которых тот не высказывал ни в ходе упомянутого обсуждения, ни в своих других выступлениях или публикациях по теме проекта. А.Г. Щелкин причисляет В.В. Козловского к «адептам» «темы “множественности” локальных и суверенных цивилизаций»³. Однако каких-либо ссылок на публикации руководителя или других участников проекта⁴, которые бы подтверждали, что выбор методологии цивилизационного анализа ими сделан действительно в пользу «постмодернистской» модели «множественности цивилизаций», якобы оправдывающей и «третий рейх» и «воинственный исламский фундаментализм», не приводится. Все это свидетельствует о том, что в своей публикации коллега А.Г. Щелкин нарушил этические и профессиональные нормы ведения научной критики и полемики.

Приходится отметить и то, что редакция журнала «Телескоп» оказалась не на должном уровне, допустив публикацию полемического материала, выдержанного в неуважительном тоне по отношению к оппоненту и содержащего голословные утверждения о его научной позиции, и в котором заодно необоснованно даются негативные оценки деятельности целого научного подразделения академического института (между прочим, одного из учреждений, под грифом которых журнал выходит). Подчеркну, что в данном случае речь идет не о факте публикации критической статьи, а о том, что такого рода материал должен отвечать вполне определенным стандартам, предъявляемым к научным публикациям и предполагающим, в частности, наличие ссылочного аппарата, тем более, когда критике подвергается научная позиция конкретного лица.

Именно факты недобросовестной критики, обнаруживаемые в публикации А.Г. Щелкина, побудили меня взяться за написание данного отзыва в первую очередь. Тем не менее, выскажу несколько замечаний по существу трактовки темы цивилизации А.Г. Щелкиным. Как показало упомянутое обсуждение доклада А.Г. Щелкина, основные идеи которого были изложены автором в журнальной публикации, принципиальный пункт разногласий между А.Г. Щелкиным и другими участниками проекта касается проблемы выбора не между плюральной и унитарной концепциями цивилизации, как это может показаться на первый взгляд, а между двумя возможными направлениями разработки понятия цивилизации – как аналитической или как нормативной категории. Дело в том, что и плюральная, и унитарная концепции цивилизации в равной мере обладают как эмпирико-теоретическими, так и нормативно-ценностными коннотациями. При этом взаимосвязи между дескриптивно-аналитическими и ценностно-идеологическими коннотациями зависят от контекста, между ними нет жестких, однозначных, инвариантных соответствий (хотя определенные устойчивые сочетания значений того и другого рода существуют): одной и той же теоретической позиции могут придаваться различные ценностно-идеологические значения, причем как позитивного, так и негативного характера. Справедливость этого положения, кстати говоря, подтверждает и А.Г. Щелкин, когда пытается открыть глаза якобы ничего не подозревающим «адептам» на идеологическое «коварство» концепции множественности цивилизаций, указывая, что она «объективно не противоречит не только худшим аспектам современной глобализации (искушению “империализмом”), но и интересам изоляционистски и консервативно настроенной национальной элиты многих немодернизированных стран»⁵.

Из того факта, что той или иной теоретической позиции могут быть приписаны диаметрально противоположные идеологические ориентации, следует, что эмпирико-аналитические коннотации социологических концепций могут быть дифференцированы от их нормативно-идеологических значений, что опять-таки демонстрирует нам А.Г.

³ Щелкин А. Берегите цивилизацию от... социологов. С. 52.

⁴ Список публикаций сотрудников сектора, а также тексты некоторых публикаций по теме проекта заинтересованный читатель может найти на сайте Социологического института РАН (www.si.ras.ru).

⁵ Щелкин А. Берегите цивилизацию от... социологов. С. 52.

Щелкин. Подвергая критике «постмодернистскую парадигму» множественности цивилизаций, А.Г. Щелкин отвергает релятивистский тезис о «равноценности», или «полноценности», всех локальных цивилизаций, но не отрицает сам факт множественности цивилизаций (хотя и стремится, в итоге, свести значение этого факта к минимуму – к этому мы еще вернемся). Более того, завершает свою статью А.Г. Щелкин признанием «теоретической ценности» постмодернистской парадигмы «для описания эмпирического факта культурно-цивилизационного плюрализма»⁶. Таким образом, «неадекватная и плохая идея» с нормативной точки зрения оказывается «безусловно, ценной» – в эмпирико-теоретическом отношении⁷.

Итак, плюралистическая модель цивилизации отвергается нашим оппонентом именно как нормативная концепция, содержащая определенную оценку факта множественности цивилизаций. Правда, в своем стремлении усилить эффект критики идеологических значений постмодернизма А.Г. Щелкин подчас доходит до абсурдных утверждений. Как, например, утверждение о том, что постмодернизм с его заботливым и гипертрофированным вниманием ко всему «отдельному», «особенному», «самобытному», «непохожему на все остальное» якобы объективно не противоречит и даже может служить оправданием этническому геноциду, эту самую «самобытность», «локальность», «единичность», «уникальность» – в данном случае в виде конкретной этнической культуры – уничтожающего. Процедура *reduction ad absurdum* в качестве приема имманентной критики эффективна до тех пор, пока обнаруживает логические противоречия критикуемой позиции, а не аргументации самого критика.

Парадигме множественности цивилизаций А.Г. Щелкин противопоставляет «сущностное понимание» цивилизации: «модель цивилизации как таковой, когда можно ориентироваться, с чем мы имеем дело – с цивилизацией или ее имитацией, с цивилизацией или недоцивилизацией, с цивилизацией или с ее гибридом, с цивилизацией или с отклонением от нее, или вообще с децивилизацией»⁸. Эта нормативная модель цивилизации основывается на факте распространения и рецепции по всему миру западных институциональных моделей технологического, экономического и политического развития. В том виде, в каком А.Г. Щелкин предполагает использовать термин «цивилизация», он оказывается лишь идеологическим двойником хорошо известного в социологии понятия «современного (модерного) общества», сводимого к набору институтов – экономических и политических, сложившихся первоначально в странах Запада и затем распространяющихся по всему миру. Предлагаемая А.Г. Щелкиным нормативная концепция цивилизации лишь выводит на первый план ценностно-идеологические коннотации понятия «современное общество», не привнося ничего нового в методологию социологического анализа современности по сравнению с теорией модернизации/конвергенции.

Разработка нормативной модели цивилизации предполагает использование имеющегося научного теоретического и эмпирического знания в идеологических целях или его философское осмысление, что, разумеется, вполне «законно» и имеет важное практическое и мировоззренческое значение, но сам по себе нормативный подход не преследует цели развития научного знания. Публичность социологии не должна отменять ее научности. Подчинение научного исследования нормативному подходу ставит под сомнение автономность науки и угрожает ее критической способности. В то время как А.Г. Щелкин отдает явное предпочтение нормативной концепции цивилизации, в проекте акцент сделан на аналитической разработке категории цивилизации. Поэтому понятно, что, как об этом пишет сам А.Г. Щелкин, его «полемика с проф. Козловским с самого начала стала походить на спор людей, говорящих на разных языках»⁹.

⁶ Щелкин А. Берегите цивилизацию от... социологов. С. 54.

⁷ Щелкин А. Берегите цивилизацию от... социологов. С. 54.

⁸ Щелкин А. Берегите цивилизацию от... социологов. С. 53.

⁹ Щелкин А. Берегите цивилизацию от... социологов. С. 50.

Стоит отметить, что именно нагруженность понятия цивилизации самыми разными идеологическими коннотациями до сих пор является для многих социальных ученых препятствием для признания его полноценной научной категорией¹⁰. Произошедшее в конце XX века в социологии обращение к понятию цивилизации, о котором сегодня говорят как о «цивилизационном повороте», было связано с поиском более адекватной методологии социологического анализа современных обществ, с разработкой именно аналитических возможностей категории цивилизации и связанной с ними новой теоретической перспективы в изучении социоисторических формаций и трансформаций.

Однако А.Г. Щелкин совершенно игнорирует теоретико-методологические результаты «цивилизационного поворота» в социологии, в ходе которого были выдвинуты новые подходы, как к сравнительному изучению цивилизаций, так и к социологическому анализу современных обществ. Выдвигая упрек работающим над проектом сотрудникам сектора в том, что они де всецело поглощены изучением «последних исследований в мировой социологической литературе», так и не доходя до «эмпирической России», сам А.Г. Щелкин считает для себя возможным полностью игнорировать эти самые «последние исследования». Сосредоточив внимание исключительно на критике постмодернизма и теории локальных цивилизаций, А.Г. Щелкин совершенно упустил из вида собственно социологическую традицию цивилизационного анализа, восходящую к классическому наследию М. Вебера и Э. Дюркгейма¹¹. В результате наиболее репрезентативной фигурой современного цивилизационного анализа в изображении А.Г. Щелкина оказался С. Хантингтон, затмив собой другие не менее влиятельные и широко обсуждаемые сегодня на страницах ведущих социологических журналов теоретические подходы к теме сравнительного изучения цивилизаций и многообразия культурных и социальных форм современности.

Хотя в статье А.Г. Щелкина упоминается теория множественных современностей (модерностей), однако предлагаемый ею образ современности произвольно и ошибочно рассматривается как простая экстраполяция на современность модели локальных цивилизаций, известной, прежде всего, по трудам Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби и в последнее время С. Хантингтона. В том, что теория множественных модерностей возникла не как прямое продолжение теории локальных цивилизаций, а опирается на другую – собственно «социологическую» – традицию цивилизационного анализа и предлагает принципиально отличное от хантингтоновского видение современности, читатель может убедиться, если обратится к работам Ш. Эйзенштадта, Й. Арнасона, Б. Виттрока, П. Вагнера, Г. Терборна и др.¹²

На протяжении последних двух десятилетий теория множественных модерностей разрабатывается как альтернатива линейной теории модернизации, конвергенции и неомодернизации, с одной стороны, и радикальным культуралистским версиям теории локальных цивилизаций – с другой. В этом контексте о теории множественных модерностей говорят как о «третьей концепции современности»¹³. Не принимать в расчет результаты теоретического развития в сравнительном изучении цивилизаций и

¹⁰ См., например: Mazlish B. *Civilization and Its Contents*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2004.

¹¹ Arnason J.P. *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden; Boston: Brill, 2003; *Rethinking Civilizational Analysis* / Ed. by S. Arjomand, E. Tiryakian. London: Sage, 2004.

¹² См., например: Daedalus. 2000. Vol. 129 (1), special issue. *Multiple Modernities*; Eisenstadt S.N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Vol. 2. Boston: Brill, 2003; *Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity* / Ed. by E. Ben-Rafael and Y. Sternberg. Leiden: Brill, 2005; *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese, and other interpretations* / Ed. by D. Sachsenmaier, S. Eisenstadt, and J. Riedel. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002; Therborn G. *Entangled Modernities* // *European Journal of Social Theory*. 2003. Vol. 6 (3). Pp. 293-305; Wagner P. *Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity*. Cambridge: Polity, 2008; Wittrock B. *Social Theory and Global History: The Three Cultural Crystallizations* // *Thesis Eleven*. Vol. 65. May 2001. Pp. 27-50.

¹³ Хабермас Ю. Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном Мир-Обществе // *Полис*. 2010. № 2. С. 7-21.

социологическом анализе модерности конца прошлого – начала этого века, значит, если воспользоваться словами А.Г. Щелкина сказанными им в отношении постмодернизма, присутствовать в теме цивилизации «скорее периферийно, чем магистрально». Игнорирование современного состояния социологической теории еще одна причина того, почему А.Г. Щелкин не может найти общего языка ни с профессором В.В. Козловским, ни с другими участниками проекта.

Те две «крупные идеи», на которые А.Г. Щелкин предлагает опереться в трактовке темы множественности цивилизаций, в его интерпретации служат обоснованию унитарной нормативной концепции цивилизации посредством сведения к минимуму теоретического значения самого факта множественности цивилизаций. Последнее достигается двумя путями. Во-первых, со ссылкой на «осевой принцип» построения современного общества Д. Белла проводится мысль о том, что в современном обществе культура не оказывает влияния на институциональную динамику автономных сфер экономики и политики. Из тезиса Д. Белла о том, что «экономика, политика и культура в сегодняшнем западном обществе управляются различными “осевыми принципами”», по словам А.Г. Щелкина, следует «важный вывод», согласно которому «подлинная западная культура», представляющая собой «серьезную традицию христианских, демократических, либеральных, правовых ценностей», «не препятствовала и не препятствует современному технологическому, экономическому и политическому порядку западной цивилизации»¹⁴. Об этом выводе действительно можно сказать словами его автора, что он «напрашивается сам собой». Но какова обещанная А.Г. Щелкиным его «эвристическая», или методологическая, ценность? На мой взгляд, она сомнительна. Вряд ли нуждается в доказательстве, например, тезис о том, что демократические ценности не препятствуют функционированию демократических институтов, являющихся частью политического порядка западных обществ.

Однако сразу за этим выводом следует утверждение о том, что и «культура других великих цивилизаций» не ставит препятствий для рецепции ими элементов экономического и социально-политического институционального устройства западной цивилизации¹⁵. «Рецепция» действительно происходит, и незападные общества действительно вступают в современность, но насколько их траектории к современности и в самой современности идентичны друг другу; насколько, вообще, общества, даже если ограничиться рассмотрением только «модернизированных» западных обществ, становятся в современности подобными друг другу? Этот вопрос о культурном и институциональном единстве и разнообразии модерности ставится «фактом рецепции», но его решение не предопределяется простой отсылкой на этот факт. Короче говоря, А.Г. Щелкин находит готовые решения там, где исследователи видят серьезные эмпирические, теоретические и методологические проблемы.

Тем не менее, представляется, что та интерпретация, которую А.Г. Щелкин дает тезису о «независимости культуры», соответствует общей методологической установке на выведение культуры из фокуса социологического и цивилизационного анализа. Тема культуры, как сферы характеризующейся разнообразием символических структур, систем ценностей, стилей жизни, воспринимается как угроза нормативной унитарной концепции цивилизации, предписывающей универсальные стандарты жизни всему человечеству. Однако А.Г. Щелкин предпринимает второй шаг по «нейтрализации» этой угрозы. На основе идеи К. Яспера об «осевом времени» им делается вывод о глубинном, фундаментальном культурном единстве локальных цивилизаций (по крайней мере, тех, которые возникли в «осевую эпоху»), по сравнению с которым имеющиеся между ними культурные различия представляются несущественными. Как пишет А.Г. Щелкин, «даже то, что отличает одну современную цивилизацию от другой – культура и религия – в

¹⁴ Щелкин А. Берегите цивилизацию от... социологов. С. 54.

¹⁵ Щелкин А. Берегите цивилизацию от... социологов. С. 54.

основе своей, “в предельном выражении”, в базисной основе является не различием, не дизъюнкцией, а, скорее, единством и конъюнкцией»¹⁶.

По замыслу, этот аргумент вообще ничего не оставляет «на съедение сторонникам “множества-премножества цивилизаций”»¹⁷. Но если это так, то в чем тогда может заключаться отмечаемая (но так и не проясняемая) А.Г. Щелкиным после всей этой контраргументации «теоретическая ценность» парадигмы множественности цивилизаций, и что остается от «факта» множественности цивилизаций? Сам по себе этот аргумент не является антидотом против концепции множественности цивилизаций, культурные различия между которыми для понимания их собственных исторических траекторий и мировой истории в целом оказываются не менее важными, чем их единство. Собственно говоря, это демонстрируют нам и сам К. Ясперс в своем труде «Истоки истории и ее цель» (1948), и последующее обсуждение этой темы в социологии, начало которому положила концепция «осевых цивилизаций» Ш. Эйзенштадта¹⁸ и которое продолжается до сих пор¹⁹. Однако даже здесь А.Г. Щелкин (очевидно, следуя своему призыву «беречь цивилизацию от социологов») не учитывает вклад социологии в разработку действительно одной из ключевых для современного цивилизационного анализа проблемы, предполагая найти «интересные подробности этой темы “осевого времени”» в неких, не называемых «трудах по сравнительному религиоведению»²⁰.

И все-таки представляется, что не в игнорировании, а именно в помещении культуры в фокус социологического анализа заключается специфика цивилизационного подхода, состоит главное методологическое, «эвристическое» значение использования понятия цивилизации в социологии. В формулировке Ш. Эйзенштадта, «аналитическое ядро» концепции цивилизации заключается в «переплетении структурных аспектов социальной жизни с ее регулятивным и интерпретативным контекстом»²¹. Цивилизационный подход предполагает особый взгляд на соотношение регулятивно-институциональных и культурно-интерпретативных аспектов социоисторических формаций и трансформаций, с соответствующим переосмыслением самих концепций институтов и культуры. Специфика цивилизационной перспективы в современной социологии выражается принципом «автономии культуры» и состоит в отказе от культурного детерминизма, с одной стороны, и редукционистских структурно-институциональных моделей – с другой; в подчеркивании контингентного характера связей между структурными, институциональными и культурными сторонами социоисторических формаций.

Выдвигаемый сторонниками цивилизационного анализа в современной социологии принцип «автономии культуры» вовсе не означает, что культура не оказывает влияния на институциональные сферы экономики и политики, или что ее единственное позитивное влияние на эти сферы заключается в том, чтобы «не препятствовать» осуществлению их автономной логики развития. Как отмечает один из ведущих современных теоретиков модерности П. Вагнер, «необходимо скорее не отделение “культуры” от институционального каркаса модерности, а демонстрация того, как и при каких условиях реинтерпретации самопонимания общества оказывают влияние на институциональное изменение или, другими словами, как культурно-интерпретативные трансформации связаны с социополитическими трансформациями»²². Таким образом, собственно методологическое расхождение с позицией А.Г. Щелкина могут быть сведены

¹⁶ Щелкин А. Берегите цивилизацию от... социологов. С. 54.

¹⁷ Щелкин А. Берегите цивилизацию от... социологов. С. 54.

¹⁸ Eisenstadt S. Revolution and the Transformation of Society: Comparative Study of Civilizations. N.Y.; L., 1978; Eisenstadt S. Axial Age Civilizations. N.Y., 1986.

¹⁹ Axial Civilizations and World History / Ed. by J. Arnason, S. Eisenstadt, B. Wittrock. Leiden: Brill, 2005.

²⁰ Щелкин А. Берегите цивилизацию от... социологов. С. 54.

²¹ Eisenstadt S. The Civilizational Dimension in Sociological Analysis // Thesis Eleven. 2000. № 62. P. 1.

²² Wagner P. Multiple Trajectories of Modernity: Why Social Theory Needs Historical Sociology // Thesis Eleven. 2010. № 100. P. 55

к различному и даже прямо противоположному пониманию принципа «автономии культуры», или места отводимого культуре в социологическом анализе цивилизационной динамики современных обществ.

Из того, что культура несводима к социальной структуре и не детерминирует (программирует) ее, следует необходимость историко-социологического анализа конфигураций структурных, институциональных и культурных паттернов конкретных обществ и траекторий их движения к модерности и внутри самой модерности. В итоге цивилизационный анализ конституируется в качестве проекта культурно-исторической социологии, для которой «нормой» является действительное многообразие культурных и институциональных форм социальной жизни человечества на всех этапах его истории. В действительности, речь идет о том, что цивилизационный анализ, рассмотренный в контексте исторической социологии, не довольствуется построением одной-единственной универсальной модели «современного» или «цивилизованного» общества, предписывающей всем обществам стандартный набор базовых социетальных институтов в качестве эталона Современности или Цивилизации. Предлагаемая же А.Г. Щелкиным трактовка взаимоотношений между культурой, экономикой и политикой как раз служит обоснованию нормативной модели «мировой цивилизации», поскольку позволяет легко объединять «все лучшее», что выработано разными обществами и цивилизациями в той или иной сфере общественной жизни, и предлагать такую композитную конструкцию в качестве универсального образца для оценки актуального состояния российского общества и определения его местонахождения на шкале «цивилизационности – нецивилизационности». В то же время основной недостаток нормативного подхода заключается в том, что он, предлагая ценностные критерии для оценки существующих социальных и культурных форм, не дает возможности ответить на главные вопросы научного исследования: «как?» и «почему?». При таком подходе не приходится говорить о цивилизационном анализе как о какой-либо специфической методологии, самостоятельной исследовательской программе, особой теоретической перспективе в социологии.

Таким образом, мы вновь приходим к центральному пункту наших разногласий – к проблеме выбора (подчеркну, выбора осуществляемого в рамках конкретного научно-исследовательского проекта, выполняемого в академическом социологическом институте) между двумя путями разработки цивилизационной проблематики – нормативно-идеологическим и научно-аналитическим. И здесь, по всей видимости, А.Г. Щелкину оказывается «не по пути» с другими участниками проекта, что, впрочем, вовсе не исключает возможности ведения «нормальной», «цивилизованной», внимательной к позиции друг друга дискуссии и полемики.