

На правах рукописи

МАЛЫШКИН Евгений Витальевич

**Метафоры памяти
в истории философской мысли**

09.00.03 – история философии

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Москва

2016

Работа выполнена в Институте философии
Санкт-Петербургского государственного университета

Официальные оппоненты:

ДОБРОХОТОВ АЛЕКСАНДР ЛЬВОВИЧ
доктор философских наук, профессор, Националь-
ный исследовательский университет «Высшая школа
экономики», Москва

БОРИСОВ ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ
доктор философских наук, кафедра истории филосо-
фии и логики философского факультета ФГАОУ ВО
«Национальный исследовательский Томский госу-
дарственный университет»

САВИН АЛЕКСЕЙ ЭДУАРДОВИЧ
доктор философских наук, ведущий научный со-
трудник ФГБУН «Институт философии РАН»

Ведущая организация: ФГАОУ ВО «Российский университет
дружбы народов» (РУДН)

Защита состоится «29» июня 2016 года в 15.00 на заседании диссертационного
совета Д. 212.198.05 при ФГБОУ ВО «Российский Государственный гумани-
тарный университет» (РГГУ) по адресу: 125993, ГСП-3, Москва, Миусская
площадь, д. 6, корпус 7.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке РГГУ по адресу: 125993,
ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6, корп. 6 и на сайте <http://www.rsuh.ru/>

Автореферат разослан «___» _____ года.

Ученый секретарь
диссертационного совета
кандидат философских наук



Карелин В. М.

I. Общая характеристика работы

Актуальность темы исследования. Обращение к памяти и обращение с памятью сегодня является темой не только актуальной, но также и прагматической, и политической. Память в современной исследовательской литературе определяется и как психологическая способность, и как обязательный элемент политической жизни и национального самосознания, и как та живая среда, которую можно противопоставить истории, подпадающей под властное действие документального свидетельства. О памяти много говорят и много пишут: большое количество конференций, в которых понятие памяти является ключевым, публикаций, в том числе и на русском языке; принятые на самом высоком политическом уровне указы, призванные сберечь память как государственное достояние, — эти и другие знаки позволяют утверждать, что мы имеем дело если не с мнемологическим бумом, то во всяком случае с мнемоническим поворотом в общественных науках. Разнообразие подходов к теме памяти и напряженность обращения к ней требуют разностороннего продумывания вопроса: что есть память. Именно обширность темы и социальная ее востребованность позволяют указать на актуальность настоящей работы, прослеживающей те смыслы, с которыми память сопряжена в традиции философского знания. Представленная диссертационная работа исследует состоявшиеся в истории философской мысли модусы понимания того, что такое память, какова она и с какими антропологическими характеристиками знания она связана.

Апелляция к живой памяти, свободной от вторжений власти и политического давления, памяти, которая во многих современных исследованиях противопоставляется истории как науке, обладающей иными формами функционирования, свидетельствует о близости границ, за которыми прошлому грозит уничтожение под натиском непрерывно возобновляемых его переинтерпретаций. Попытки обнаружить живое место памяти в структурах национального самосознания, в формах хозяйствования, в самобытности народов указывают, что с обращением к автономии памяти связана надежда обретения подлинности смысла в настоящем.

Поскольку с первых определений философии, с Платона сущность знания конституируется в припоминании, постольку сопоставлению памяти и знания уделялось существенное внимание на протяжении всей истории философии. Именно поэтому понимание памяти от одного историко-философского периода к другому менялось. Нельзя сказать, что трудов по истории философии, прослеживающих судьбу этих изменений, нет совсем, но специальное исследование по этой теме, написанное на русском языке, нам неизвестно, что еще раз подчеркивает актуальность предлагаемой работы. В настоящем исследовании сделан особый акцент на том, какое место занимает память в структуре новоевропейской метафизики. Память как психическая способность, конституированная в работах новоевропейских мыслителей, была хорошо описана в исследова-

тельской литературе. Но в основе всех работ на эту тему совершалось явное или неявное допущение, что память следует понимать как второстепенную способность (*facultas*) души. Мы, однако, исходим из иного тезиса, а именно: память является не одной из подчиненных способностей, наряду с воображением, а, напротив, она в трудах мыслителей XVI-XVIII веков в той же мере, как и у античных авторов, является основополагающим элементом знания. Отказ от такого «факультативного» прочтения памяти позволяет нам внимательнее приглядеться к причинам обозначенного мнемонического поворота и, подчеркивая не дистанцию между классической и «современной» формой мысли, а концентрируясь на историко-философском анализе сочинений Платона, Аристотеля, Августина, Гоббса, Декарта и Лейбница, выявить актуальные формы понимания памяти в связях, протянувшиеся от античности к Новому времени.

Степень разработанности темы. Память как психическая способность хорошо исследована, как в отечественной литературе по психологии, так и в зарубежной. Хотя психологические исследования памяти лежат в другой плоскости, чем тематика представленной работы, все же нельзя не отметить замечательное исследование отечественного ученого А. Р. Лурия, анализирующего случай человека, наделенного феноменальной памятью. Лурия указывает, что феноменальная память — это не просто выдающаяся природная одаренность, но способ думать иначе, особое отношение и к воображению, и к порядку размышлений. Не в последнюю очередь замысел нашего исследования иницирован этим указанием.

Понятие «память» в критически настроенной к собственным основаниям историографической и пост-структуралистской мысли фиксирует смещение акцента с политической ангажированности текстов на образы и символы, с политической истории на историю медиа. Поэтому с конца XIX — начала XX века активно развиваются исследования памяти как социально-исторического феномена; здесь нужно отметить труды М. Хальбвакса, М. Фуко, П. Нора, П. Рикёра, Ц. Тодорова, Р. Барта, Ю. Кристевой, Ж. Деррида, Я. Ассмана, а из отечественных авторов — А. Ф. Филиппова, Е. М. Григорьевой, И. М. Савельевой, Е. Трубиной, С. Ушакина, В. В. Нурковой и других. В то же время, собственно памяти как предмету осмысления в истории философии посвящено гораздо меньше исследований, и здесь нужно отметить прежде всего работы Ф. Йейтс, Э. С. Кейси, М. Хайдеггера, П. Хаттона, Д. Лоуэнталя, Дж. Кройса, О. Финка, П. Коннертона. Существенный вклад в тематизацию памяти как особого предмета в истории философии сделали такие отечественные авторы как К. А. Сергеев, С. С. Аверинцев, А. В. Ахутин, М. М. Мамардашвили, В. В. Васильев, Э. Ю. Соловьев, Г. Г. Майоров, П. П. Гайденко, А. Ф. Лосев, В. Н. Топоров.

В способах тематизации памяти как феномена, проявленного в истории философской мысли, следует выделить несколько направлений, которые часто по существу пересекаются, но все же сохраняют основания для проведения классификации. Во-первых, это работы, в существе своем определенные феноменологией Гуссерля и Хайдеггера. Здесь нужно прежде всего указать на книги Э. С. Кейси, П. Рикера, М. Мерло-Понти. Во-вторых, это авторы, вдохновленные

фундаментальным исследованием «Искусство памяти» Ф. Йейтс, представляющей традицию истории идей; к таковым следует отнести, прежде всего, П. Хаттона и Дж. Кройса. В-третьих, это работы, в которых история памяти отслеживается как история описания психологической способности; здесь особого внимания заслуживает недавно опубликованное историко-философское исследование В. В. Васильева. В-четвертых, это труды, так или иначе ориентированные на анализ того события в понимании феномена памяти, каковым в свое время стала публикация книги А. Бергсона «Материя и память». И, наконец, это исследования, в которых память не является самостоятельным предметом исследования, но где проведена очень существенная работа, позволяющая схватить феномен памяти в его цельности и включенности в состав наиболее значимых тем в истории западной метафизики. Чрезвычайно ценными здесь являются уже ставшие классическими работы отечественных исследователей: М. К. Мамардашвили, С. С. Аверинцева, М. М. Бахтина, М. Л. Гаспарова, А. Л. Доброхотова, А. И. Зайцева, В. П. Зубова, А. Ф. Лосева, К. А. Сергеева, Ю. В. Перова, Я. А. Слинина.

Источниковедческая база исследования подразделяется на несколько групп. К первой относятся сочинения античных авторов, установивших сопряженность памяти и первой мудрости: Гомер, Платон, Аристотель, Софокл, Эсхил, Парменид. Особое место как в истории искусной памяти, так и в нашем исследовании занимает сочинение Августина Аврелия «Исповедь», в нем представлена такая трактовка памяти, которая надолго определила отношение памяти к этической размерности человеческого присутствия. К этой же группе следует отнести и сочинения Николая Кузанского. Следующая группа авторов — это мыслители Нового времени, — Гоббс, Декарт, Локк и Лейбниц, — определившие судьбу современного нам истолкования памяти. В кругу проблем, обсуждаемых этими авторами, находятся также сочинения Т. Кампанеллы, Пико делла Мирандолы, Фр. Бэкона, Б. Спинозы, А. Арно, Шеллинга, Гегеля, Фихте. В особую группу следует отнести авторов XIX столетия: Ф. Ницше, А. Бергсона, М. Пруста, сочинения которых непосредственно не рассматриваются в диссертации, однако идеи этих мыслителей активно обсуждаются в современной исследовательской мнемологической литературе, и их позиции мы старались не упускать из виду, проводя собственное исследование феномена памяти.

Объект исследования. Объектом исследования являются тексты Платона, Аристотеля, Августина, Гоббса, Декарта и Лейбница.

Предмет исследования. Предметом исследования выступают две основополагающие метафоры, метафора следа и метафора проекта, задающие понимание памяти в европейской метафизике в ее античном, теологически ориентированном и — акцент сделан на последнем — новоевропейском периодах. Мы ограничились указанными периодами истории философии, поскольку, полагаем, что, во-первых, для того, чтобы показать, как функционируют инвариантные метафоры памяти в различных контекстах, представленного материала достаточно. Во-вторых, для нас важно было продемонстрировать, какие именно определения сущего задают новоевропейскую сорасположенность мышления и

памяти, тогда как критическая рефлексия этих определений и указанной сорасположенности, имевшая место и в классической немецкой философии, и в философии XIX и XX веков, не явилась предметом пристального рассмотрения в представленном диссертационном исследовании.

Цель данного исследования состоит в демонстрации исторических условий понимания основополагающих метафор памяти как формообразующего фактора философского знания. Для выполнения поставленной цели решаются следующие основные задачи:

1. Указать на устойчивые основополагающие метафоры, с помощью которых описывается существо и действенность феномена памяти. Основополагающими метафорами здесь называются такие, которые хотя и предполагают некоторый синонимический ряд, все же в начале этого ряда просматриваются два значения: *след* (отпечаток, хранилище, дворец etc.) и *проект* (набросок, обещание, крепость, устойчивость...).
2. Проследить способы употребления этих метафор в истории философии, контекст их употребления и основания для интерпретации.
3. Раскрыть проблемы, поднимавшиеся мыслителями различных историко-философских периодов в связи с осмыслением феномена памяти и проследить способы их разрешения. Метафоры следа и проекта указывают на темпоральную природу памяти, однако уже начиная с Платона припоминание отсылает не к прошлому, но к тому настоящему, благодаря которому мышление сбывается и способно наблюдать само себя. Эта диспозиция: память, указывающая на время, и память (припоминание), указывающая на вневременные предметы, разворачивается в различных исторических перспективах и требует как разнообразия в способах описания поставленных мыслителями прошлого проблем, так и наблюдения за способами установления первых начал знания.
4. Разнообразие способов обнаружения первых начал требует эксплицировать дедукцию античного, средневекового и новоевропейского способа понимания памяти.
5. Описать характер понимания памяти в трудах новоевропейских мыслителей и рассмотреть условия, при которых память стала пониматься как второстепенная способность человеческого существа. Память традиционно выделяется как способность души, Аристотелем она относится к той же части души, что и воображение и занимает подчиненное по отношению к уму положение. Однако ум, понятый по-новоевропейски, это субстанция не сопоставленная телесным практикам, а противопоставленная им. Поэтому память как способность, обращенная и к уму, и к телу, приобретает заведомо амбивалентный, проблематичный статус, что делает ее особенно привлекательным предметом как историко-философского, так и онтологического исследования.
6. Продемонстрировать связь таких понятий новоевропейской метафизики как память, субстанция, длительность.

7. Указать на онтологическое понимание памяти в философии Нового времени как на основание для выстраивания цифрового универсума, основным элементом которого становится уже не рационально сущее (*ens rationis*), а сущее виртуально.
8. Представить память как основополагающий компонент философии Нового времени.

Методология исследования. Указанные цель и задачи определяют совокупность используемых методологических установок. Применяются методы историко-философского анализа, структурно-функциональный, а также процедуры, разработанные в рамках феноменологии и герменевтики.

В качестве ведущего избран метод феноменологии, позволяющий раскрыть историческую определенность феномена памяти. Именно этой задаче и подчинены текстологические приемы, которые были использованы при разборе историко-философских источников. Структурно-функциональный метод позволил произвести сопоставление различных определений памяти и выявить инвариантные способы обращения с памятью.

Результаты исследования и их научная новизна. Основываясь на подходах, выработанных в зарубежных и отечественных историко-философских школах, в диссертационной работе прослежено развертывание феномена памяти, начиная с античного периода и заканчивая философией Лейбница. Заново продуманы сущностные определения памяти в западноевропейской метафизике: след (Платон и Аристотель), начало, укрытое в особым образом понятием забвения (Августин), благочестие (Николай Кузанский), страх (Гоббс), длительность (Декарт), идентичность (Локк), счет (Лейбниц). Общим и существенным для всех этих определений памяти свойством является благодарность как сохранение дара памяти (того, что в памяти есть как дар и того, без чего память будет памятью ни о чем). Показано, что во всяком существенном обращении к феномену памяти, память необходимым образом сопряжена с первыми началами и с характером определений этих начал. Тем самым продемонстрирована роль памяти в составе знания, конкретнее — в первой философии. При анализе текстов, составляющих различные исторические условия, показано, что память, хотя и не каждый раз оказывается предметом подробного рассмотрения, все же является автономным предметом знания. Такого рода вниманием — не каждый раз тематическим, но все же в той или иной мере всегда наличествующим — обусловлена и амбивалентность описания памяти в предлагаемом исследовании: с одной стороны, исследование по необходимости опирается на метафорическую устроенность состоявшегося в истории разговора о памяти, с другой — существо памяти не может быть в нем ухвачено вне терминологического анализа.

В *античном описании памяти* выявлена тесная сопряженность с риторической традицией, с одной стороны, и с топикой Аристотеля — с другой. Поскольку истина по-гречески звучит как «незабвенное», постольку сущность мышления и языка мыслится исходя из существа памяти — того начала, которое хранит и показывает, утаивает и отдает. Платон подчеркивает, что достоин-

ство хорошей памяти — это проговаривание и способность соотнесения, тогда как письмо является формой псевдопамяти, поэтому слово и мысль, *logos*, не могут быть поняты без соотнесенности с припоминанием. Показано, что Аристотель сохраняет тот же терминологический строй в описании памяти, что и Платон, однако собственно человеческой способностью им мыслится не память, а припоминание, коль скоро последнее является поиском среднего, по аналогии с силлогизмом, построение которого есть указание на средний термин. Выявляется, что Аристотелем память понимается как своеобразная топика и динамика прошлого. Особым предметом анализа в предлагаемом исследовании стала соотнесенность памяти и прошлого — предмет, по поводу которого Аристотель спорит с Платоном, и спор этот свидетельствует не о затруднении с тем, с каким временем соотносить память и припоминание, а о затруднении с установлением существа памяти. Указывается, что память сопряжена не столько со временем как количеством движения, и разбираются трудности, отмечаемые античными мыслителями в этой сопряженности.

Показано, каким образом память оказывается в античности согласована с понятием топоса: с одной стороны, топос понимается по аналогии с особой позицией в аргументации, с другой — по аналогии с местом риторическим, местом референции для убеждения слушателей. Разбирается платоновское противопоставление риторической памяти и памяти философа.

При описании *теологически ориентированной памяти* выявлены два существенных момента. Первый состоит в том, что память понимается как свидетель обращения души и как поиск постоянно возобновляемого свидетельства, какое и оказывается фундаментальным определением всякого мышления, собирающего разрозненное к единому началу; второй — в соотнесенности памяти и забвения, хранящего начало памяти, то начало, ради которого имеет смысл помнить. Проанализировано августиновское представление типов забвения и показано, что память соотнесена не со всяким забвением, но только с тем, в котором «забыл, но помню, что забыл». Выявлен реестр подлежащего памятованию и обозначены параметры избирательности этого реестра. Этика как форма жизни, призванная выявить связь «внутреннего человека» с Богом, сама является не только формой вспоминания, но и следствием ежедневно осуществляемого труда памятования.

Новоевропейские формы памяти занимают в представленном исследовании центральное место. Прежде всего, продемонстрировано, каким образом память получает в исторической последовательности антропологические определения страха, идентичности, длительности и счета, установлена внутренняя логика соотнесения этих определений, выявлен характер конституирования мыслящим существом указанных феноменов памяти. Ключевыми фигурами для описания новоевропейской формы памяти представлены Гоббс, Декарт и Лейбниц. Такой выбор обусловлен тем, что именно в трудах этих мыслителей Нового времени мы обнаруживаем развернутый анализ таких понятий как протяженность, пространство, тело — то есть тех категорий, вне которых в традиции искусного припоминания немислимо описание памяти.

Для Гоббса, наследующего Платону в определении памяти как сущности души, память есть соотнесенность телесных воздействий и именованная как свободного обращения с телесными следами. Гоббс сохраняет след в качестве базовой метафоры в понимании памяти, а силой, регулирующей обращение с этими следами, оказывается страх как первый аффект. Таким образом, память для Гоббса выступает равным образом и как начало всякого знания, и как начало политики, коль скоро страх сохраняет статус первофеномена не только в воспоминании, ориентированном на установление причинно-следственных связей, но и во всяком состоянии общества: как в предполагаемом состоянии войны всех против всех, так и в ситуации установленного общественного договора.

Для Декарта существенным оказывается замещение памяти такими фактами ума, в отношении которых с большей уверенностью можно констатировать их ясность и отчетливость. Тем самым, память оказывается всего лишь способностью души, наряду с воображением и пятью чувствами. Однако феномен памяти, последовательно замещаемый Декартом порядком и счетом, все же дает себя знать в общей картезианской конструкции как требование длительности: коль скоро мышление, *cogito*, не способно мыслить ничто отличное от себя без божественной поддержки, а свои собственные акты, совершенные в прошлом, также должны мыслиться им как нечто отличное от того, что мыслится сейчас, континуум сознания оказывается необходимым условием выполнения акта мысли. Показано, что длительность в работах Декарта следует отличать от времени как определения движения, то есть того, что определяет не мыслящую, но протяженную субстанцию. При этом различие длительность/время Декартом понимается по аналогии с различием бесконечности и безграничности. Прослежено начало последней дифференции и установлена существенная связь философии Декарта с доктриной Николая Кузанского.

В монадологии Лейбница памяти также отводится существенная роль. Но здесь память описывается как особая конструкция: целиком выполненный счет. Последний, по мысли Лейбница, может быть выполнен только бесконечной субстанцией и призван продемонстрировать природу и сущность самой этой субстанции. Однако именно выполненность счета есть основание для того, что мы, конечные существа, способны устанавливать не произвольные связи между вещами, но постигать собственную свободу, то есть выбирать наилучшее. Показано, что результатом развертывания этой конструкции в философии Лейбница является определение рационально сущего как сущего в порядке божественного предпочтения. Существенно новым для отечественной рецепции философии Лейбница является демонстрация того, что «универсальная характеристика», лейбницеvский проект всеобщего языка, оказывается не одним из неудачных начинаний Лейбница, но замковым элементом всей монадологии. Требование новизны как важного определения интеллектуальной деятельности связано с Лейбницеvской интерпретацией научного знания как знания проективного. Проект универсальной характеристики, задуманный Лейбницем, интерпретирует динамический универсум как универсум уже посчитанный и непрерывно считаеvмый, причем считаеvмый сообразно предельно «простому» раз-

личною нуля и единицы. Тем самым в диссертации показывается, что цифровой универсум как неотъемлемая черта современного способа восприятия мира, вместе с дигитализацией памяти, генетически связан с новоевропейским способом мышления. В анализе Лейбницевского варианта новоевропейской философии отыскивается и исполненность проекта как метафоры памяти. Память, как восстановление божественного замысла творения, в своих метафорических предьявлениях — как хранилище и как проект — может быть понята только тогда, когда существо мысли продумывается из уразумения мышления как благодарения.

На защиту выносятся следующие основные положения:

1. Метафоры, лежащие в основании описания феномена памяти, а именно, след-хранилище и набросок-проект, на протяжении рассматриваемого историко-философского периода остаются неизменными. Указанные метафоры понимаются различным образом, вовлекаясь в разноречие контекстов от одного автора к другому. Они развертываются в различные синонимические ряды, и все же сами остаются инвариантными.
2. Память как свойство конечного ума указывает на ближайшие начала человеческого знания. При этом память следует мыслить как онтологическое основание, наделяющее человека,— существо, способное отзываться всякому сущему,— достоинством мысли.
3. Мышление, обращенное к бесконечному как к собственному началу, неизменно понимает себя как вспоминающее мышление, и аналогия между бесконечностью первого основания, с одной стороны, и безмерностью памяти — с другой, задает различие *infinitum* и *interminatum* как в метафизике Николая Кузанского, так и в новоевропейской философии. Такая аналогия признает отнесенность конечного к бесконечному, как памяти к ее началу.
4. Обосновывающее себя мышление новоевропейской философии по необходимости определяется как длительность, последняя же должна быть истолкована как возобновляющее себя воспоминание в его расположенности к прошлому, соответствии настоящему и заботе о будущем.
5. Искусность памяти, то есть традицию искусного припоминания следует мыслить в качестве свидетельства автономии памяти, каковая автономия есть определение мыслящего конечного существа в равноправном отличии от таких его определений как рефлексия, самоидентичность и благодарение.
6. Субстанциальное мышление новоевропейской философии в качестве своей основы имеет проективно-силовой характер освоения мира.
7. Истолкование мышления как существенно неполного счета рационально сущего в метафизике семнадцатого века приводит к необходимости истолкования мира не только как динамического универсума, но равным образом и как универсума дигитального. Лейбницевский замысел универсальной характеристики (*characteristica universalis*) является попыткой

мыслить память исключительно счетным образом, в какой-либо счетности достигалась бы возможность совместить память и проективность ума.

Теоретическая и практическая значимость работы. Материал диссертации, использованные в ходе исследования методологические подходы и полученные результаты, заключающиеся в установлении смыслов метафор памяти и в прояснении статуса памяти в истории философской мысли, позволяют осмыслить проблематику поиска новых конфигураций субъективности в актуальной философской мысли с историко-философских позиций.

В теоретическом отношении диссертация вскрывает необходимую связь вопросов о сущности памяти с предметами первой философии. В практическом отношении диссертация демонстрирует, на каких основаниях вошли в повседневный обиход современные представления о памяти, а также — благодаря каким способам описания сущего стало возможным цифровое описание мира. Отмеченное позволяет студентам гуманитарных специальностей сформировать междисциплинарный горизонт своей профессиональной области.

Содержание и выводы работы могут применяться в преподавании общих и специальных курсов по истории философии, онтологии и теории познания, эстетики и истории искусств.

Апробация исследования. Результаты диссертационного исследования представлены в 17 статьях из Перечня ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть представлены основные научные результаты диссертации на соискание ученой степени доктора наук. Кроме этого, они представлены в 17 научных статьях, 11 материалах выступлений на конференциях, а также в 6 методических разработках в разных изданиях, общим объемом более 20 п. л. Ключевые положения представленной работы обсуждались в ходе межвузовских, всероссийских и международных конференций, на научно-теоретических семинарах и летних школах. Положения и выводы диссертации получили апробацию в монографии объемом 14,4 п. л.

Материалы исследования использовались в курсе «История философии Возрождения и Нового времени», читавшегося автором на философском факультете СПбГУ, а также при подготовке спецкурсов: «Искусство памяти в истории философской мысли» (читался на философском факультете СПбГУ), «История, традиция, память в актуальных художественных практиках» (читается в Европейском гуманитарном университете, Вильнюс), при ведении исследовательского семинара «Время. Длительность. Вечность», проходившем на кафедре истории философии СПбГУ, а также при разработке и проведении спецкурса «Искусство памяти» для студентов факультета философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Структура диссертации. Диссертационное исследование включает четыре главы, введение, заключение и список литературы. Основной текст составляет 341 страницу, библиография содержит 234 источника, из них 50 на иностранных языках.

II. Основное содержание диссертации

Во введении дается общая характеристика работы, обосновывается ее актуальность, научная новизна, формулируются цели и задачи исследования. Рассматриваются основные темы современных исследований, в которых необходимым элементом является проблема понимания памяти. Отмечается, что, с одной стороны, благодаря обилию публикаций, посвященных памяти, можно говорить о мнемоническом повороте в современной мысли, с другой — сам избыток методологических подходов к памяти свидетельствует о необходимости продумывания феномена памяти в исторической перспективе.

В первой главе, «Основополагающие метафоры памяти: след и проект» ставится проблема: если, наблюдая за описанием памяти на протяжении всей истории философии, мы сталкиваемся по преимуществу с двумя метафорами, а именно, метафорой следа (хранилища) и метафорой проекта (наброска), то как следует понимать устойчивость этих метафор? Является ли ее причиной неосознаваемая инерция высказывания, или же эти две взаимопроникающие метафоры представляют собой существенное высказывание о памяти и способах с ней обращения? И если это так, можно ли утверждать, что, не смотря на различие в толковании этих метафор, традиция обращения к памяти наследует вместе с метафорами и инвариантность смысла? Указывается, что возможностью ответа на эти вопросы должно стать отслеживание толкования этих метафор в различных текстах, которые принадлежат различным историческим периодам и теоретическим задачам, сопоставление таких истолкований и демонстрация тех элементов, благодаря которым память обретает особое место в разговоре о первых началах сущего.

В первом параграфе производится обзор современной исследовательской литературы, посвященной как месту исследований памяти в ряду близлежащих дисциплин, прежде всего — истории, так и теории метафоры. Рассматриваются концепции таких авторов как Ян Ассман, А. Мегилл, Дж. Сёрль, Ж. Деррида и Х. Блюменберг. Очерчивается терминологическое поле, на котором могут взаимодействовать история философии, исследования памяти, рефлексия исторического знания и метафорология. Разбирается также тезис У. Эшби о том, что память не является объективным свойством системы, но только лишь способом ее описания в том случае, если мы не знаем всех ее характеристик.

Во втором параграфе, «Память как термин и как метафора», указывается, что техническое оснащение памяти, вообще изобретение искусства памяти связано с пониманием памяти как следа — хранилища впечатления и — как наброска, связывающего настоящее, в котором производится работа над запоминанием, с будущим, в котором припоминанию предстоит отыскать укрытое в следах-знаках содержимое. С одной стороны, множественная оснащенность памяти техническими приспособлениями сводима к воспроизводящейся в различных техниках схеме: система памяти как набор мест и образов, размещае-

мых в памятных местах. Места памяти заведомо понимаются как такие, которые призваны сохранять и возвращать размещенное в них. С другой, сама система памяти есть предмет конструирования, поиска и обретения небывалого, набрасывания смысла — благодаря мнемонической работе запоминаемое содержимое обретает дополнительное измерение, которое и связано с памятуемым, и располагается вне содержательного контекста. Поскольку искусная память своими приемами обязана указанному метафорическому строю, постольку проблематичной оказывается память «естественная», такая, в отношении которой, не применялось никаких искусных усовершенствований. Показывается, что, поскольку всякое описание памяти как естественной способности опирается на предъявленность понимания памяти в терминах искусства, постольку всякая память является искусной, коль скоро даже память о ближайшем, о том, что помним сами, просто, всегда, не обходится без привлечения устойчивых технических устройств, машин памяти. Машина памяти — такое автономное устройство, которое способно противостоять временным изменениям, сохраняя значения. Машина памяти, тем самым — парафраза метафоры следа.

Не всякое образование, сохраняющее собственную устойчивость, может стать машиной памяти. Так, показывается, что память, хотя и близка по видимости такому механизму как месть, все же не может быть описана посредством обращения к этой форме обязательности, ведь месть есть нечто вмененное, тогда как память — понимаемая как естественная или как искусная — есть продвижение от чуждого к ближайшему, то есть к демонстрации того, что есть и созерцается само по себе, тогда как месть и деятельность по ее осуществлению всегда движется от чуждого к чуждому, и потому является неполноценной формой памяти.

Разделение памяти на искусную и естественную является исторически определенным и такое разделение не значимо для античных авторов, а выходит на первый план в эпоху Ренессанса, когда античное понятие совершенства и устремленности к совершенному перетолковывается в терминах изготовленного и преднаходимого. Вместе с тем, практически во всяком контексте употребления метафор следа и хранилища удерживается близость памяти к разнообразию форм движения. Начала, побуждающие помнить, соотносятся со сменой движения, а расположение памятных мест-топосов так или иначе ориентировано на чувственные уподобления запоминаемым предметам. Указывается, что искусное сближение памяти и расположенности мест основывается на фундаментальной вовлеченности памяти в структуры чувственности, это свойство памяти — упорядочивать не столько прошлое, сколько аффективное и изменчивое (а, значит, указывать не только на прошлое, но и на настоящее и будущее), в работе названа длительностью памяти. Память обладает собственной автономией длительности, каковая есть активность памяти, что необходимо подчеркнуть, поскольку традиционно память, понимаемая как часть души, рассматривается как нечто по преимуществу пассивное, зависимое.

Технически оснащенная память — это память, опирающаяся на структуры автономии, на машины памяти. К таковым традиция искусного припоминания

относит любые формы, способные служить устойчивости мнемонического: места, образы, долговечные строения, небесные тела и конstellляции и т. п. Длительность памяти, как и машина, обращена к цикличности длящегося: никакая машина немислима вне цикла, но и память бессмысленна вне повторения. Прояснение устойчивости памяти, ее длительности, предполагает анализ машин памяти. Машины памяти — это прежде всего искусные приемы запоминания, служащие для артикуляции запоминаемого предмета и способов запоминания, но не только: разнообразие мнемонических приемов, поскольку оно опирается на чувственное уподобление, есть внимательность к различиям вещей, к их устойчивости, к тому, что, по определению Аристотеля, «было тем, что есть», то есть к сущности. Следовательно, метафорический ряд, посредством которого организуется память, является определяющим и по отношению к формам искусной памяти, и по отношению к сущности запоминаемых предметов: противопоставление твердого и мягкого, устойчивого и текучего, тяжелого и легкого и т. д. и есть само начало искусного обращения к памяти. Продемонстрировать, в каком смысле вещи (машины памяти) вовлечены в проект припоминания, призван третий параграф главы.

В третьем параграфе, «Вспоминание как разрыв: трагическое измерение памяти» предпринимается анализ мнемонической составляющей трагедии Софокла «Царь Эдип». Само трагическое повествование призвано продемонстрировать недостижимую естественным образом позицию цельности знания, каковая выстраивается в отношении зрителя трагического действия, для которого во всяком событии, представленном на сцене, раскрыты все три времени: он лучше, чем герой знает прошлое героя, он более осведомлен о его будущем и именно потому зрителю интересно настоящее. В силу уникальности такой позиции зритель способен созерцать не только действия героев, но и действие вещей, вовлеченных в показываемое на сцене. Последовательность действия есть не что иное как демонстрация самостоятельности машин памяти, каковая и показывается в структурных точках трагического повествования, отмечаемых Аристотелем: перипетии, анагоризисе и патосе. В перипетию (изменение направленности действия на противоположное) как раз и вовлечены не только герои, но и вещи, в случае с заколкой Иокасты то, что наделяло Эдипа зрением (заколлка — то, что формирует взгляд мужа, смотрящего на жену), лишает его зрения, именно ею Эдип выкалывает себе глаза. Обращение к вещам увлекает зрителя в собственно трагическое измерение памяти: поскольку память хранит заведомо больше увиденного, постольку благодаря памяти раскрывается двойственность обыденного, а длительность памяти постигается не только как преемственность и непрерывность, но и как разрыв, поворот, обращающий вспоминающего к его собственному осознанию и к обширности памяти, заведомо превосходящей всякое намерение запомнить. Именно в такой обширности и раскрывается схождение двух обозначенных метафор: хранилища и проекта.

В четвертом параграфе, «Основополагающий прием в обращении с памятью: открытие Симонида» описываются античные риторические образцы искусного обращения с памятью, а именно, построение системы памяти, осно-

ванной на упорядоченном расположении мест и размещенных в местах образов. В качестве основоположника искусной памяти традиция чтит греческого поэта Симонида Кеосского, который сумел восстановить образы людей, погибших во время пира и засыпанных обломками рухнувшей кровли, по расположению их за пиршественным столом. Легенда о чудесном спасении Симонида показывает основные элементы искусной памяти: система мест (дом), места (расположение вокруг пиршественного стола) и образы (собственно напоминание о предметах памятования, людях, чей образ и был восстановлен Симонидом из праха). Коротко прослеживается устойчивость этого приема в обращении с памятью от античных образцов риторической памяти до современных способов размещения знаков на «внешних» носителях. Обращается также внимание на структурное сходство уникального положения зрителя, созерцающего театральное представление и мастера памяти, созерцающего порядок расположения мест и образов в созданной им системе памяти.

Пятый параграф, «Места памяти», посвящен разбору сущности мнемонического места. Указывается, что *topoi*, будучи элементом автономии памяти, переносят центр действия с субъекта на принятые образцы чувственности, каковые и должны быть предъявлены в памятных образах. Сопоставляются античные образцы припоминания и попытка анализа памяти как «спиритического опыта» в «Метафизическом дневнике» Г. Марселя. Марсель, будучи свидетелем необычного опыта, пытается понять, каким образом «духовидец» отыскивает вещь, принадлежавшую умершему. Марсель пишет, что отыскание утраченной вещи сопровождалось изменением пластики «духовидца», мелкой и трудно артикулируемой последовательности движений живого тела. Если понимать время как начало некоего определенного движения, тогда место памяти есть не что иное как заимствование времени, общая же экономика времени, осуществляемая в приемах искусного припоминания, есть такое сопоставление прошлого, настоящего и будущего, в котором порядок мест памяти призван указывать на порядок космоса-мира в античной традиции и на индивидуальное соотнесение значимых мест и расположенных в них вещей — в анализе Г. Марселя. Понятие искусной памяти, заимствующей время, проясняется при помощи анализа идеи справедливости, осуществляемого А. Макинтайром: как справедливость есть часть более общего порядка, сообразно с которым правят боги, так память есть наследование сложившемуся вслед за первыми началами космосу. Даже если боги правят не наилучшим образом, все же их правление справедливо, поскольку наследует первому движению в космосе; даже если память и несовершенна, она все же помнит сущее, поскольку наследует тем переменам движения, которые характеризуют последовательность событий.

Знание мест космоса, как знание мест души, отличает память философа, по мысли Платона, от риторической памяти. Сила памяти состоит в том, что она влекома истиной, тогда как слабая память — правдоподобием. Определяется же сила памяти в подлинном красноречии, то есть в философии, тем, насколько хорошо говорящий различает природу слушателей и эйдосы сущего. Сама память, таким образом, определяется в двух различиях: в различиях между веща-

ми (у ораторов, не знающих первых начал) и в различении эйдосов, которым заняты философы. Различие в собственном смысле и есть различие-узнавание, припоминание (анамнезис), поскольку различение эйдоса есть не отличие одного от другого, а вглядывание в то же самое. Разбор платоновской формулы «знание есть припоминание» раскрывает особый статус памяти как свидетельства о том, что не случилось с субъектом припоминания и все же определяет и формы его мысли и способы телесных, нравственных и политических действий. Память для Платона есть не только ближайшее определение знания, но и сущностное определение распознающей активности души. Обширность памяти Платон описывает как отпечатки в душе познающего, по которым тот узнает «уже виденное»: так задается основополагающая для западной метафизики метафора памяти как следа.

Восстановление и расчищение следов-отпечатков (*typos*) есть путь к уразумению печатей-эйдосов, запечатленных в человеческой душе. В связи с этим нужно говорить о памяти как об антропологической конструкции: подобно тому как в риторике память оказывается служебной дисциплиной, так в нериторических трактатах восходящий к своим началам интеллект оказывается служебным по отношению к памяти, а тем самым и человеческое существо определяется как служебное в терминах обращения, подготовки, заботы. Память, определенная своими метафорами, выстраивает стремящееся начало, которое в интеллекте обнаруживается как принадлежащее ему самому. Тем самым описывается существо стремящееся: хотящее, волящее, отвергающее или принимающее — всё то, что принято называть человеческим. В работах Платона такая служебность задается как образец собственно философской работы, но служебность интеллекта мыслится как самопонятная, автоматическая. В этой самопонятной устремленности интеллекта к тому, что всегда уже известно и хранится в памяти, забвению предается то обстоятельство, что память была задана как метафора, тем самым антропологическая метафора памяти дает начало техническому, искусному обращению с памятью человеческого существа.

Аристотель, связывая память (*mneme*) с переменной движения, указывает, что памятью обладают не только люди, но и животные, и память относится к той же части души, что и воображение, поскольку — здесь Аристотель наследует силовым линиям, проложенным метафорой Платона — имеет дело с отпечатками-образами (фантасмами), сформированными переменной движения, тогда как припоминание (*anamnesis*), будучи сходно скорее с силлогизмом, есть такая форма активности, которая сама задает начала движения. Именно как припоминание Аристотель обсуждает риторические образцы искусной памяти и разбирает ее начала. Аристотелевское различение памяти и припоминания дает повод рассматривать память как особую способность души: память есть то, что располагается во времени, принадлежит прошлому. Так память оказывается частью души, а позже — одной из частных способностей. Но Аристотель не только открывает, но и проблематизирует психологический разговор о памяти в терминах способностей: если след, хранимый в душе, оставлен отсутствующим предметом, то как по присутствующему (отпечатку) восстановить отсутствующую

щее (образ вещи)? Аристотель, чтобы решить эту проблему, говорит о разных смыслах бытия отпечатка и образа, а, следовательно, психология немислима вне науки о сущем как сущем — метафизики, а способность помнить ничтожна без умозрения, каковым и различаем бытие. Вместе с тем, Аристотель закрепляет и расширяет платоновский способ описания памяти в терминах отпечатка и следа: фантазия, к которой обращается память, есть отпечаток, *typos*, оставленный образом (*eikon*) вещи.

Глава вторая, «Забвение как начало памяти в „Исповеди“ Августина Аврелия» посвящена исследованию того, каким образом Августин классифицирует хранимое в памяти. Обращение к метафоре хранилища возвращает нас к платоновской метафоре памяти-хранилища следов. Но Августин преобразует эту метафору, лишает ее универсальной значимости: в памяти хранятся не только следы, но и «сами вещи» и даже то, что не может оставить отпечатка: забвение. Забвение как то, от чего вспоминаем и к тому, что припоминаем, превосходит воображение, поскольку забытое ускользает от воображения. Обширность же памяти истолковывается Августином как сила: обращаясь к началам души, он говорит о памяти не только как о такой, которая своей обширностью превышает воображение и знание, но и как о преобразующей деятельности. Собственно, сама идея обращения, перемены ума у христианского мыслителя тесно связана с концептом памяти. Рассуждение о памяти здесь выстраивается как классификация хранимого, но последние два вхождения этого перечня — память о счастливой жизни и «Бог, которого не помню» принадлежат особому разделу памяти, забвению. Таким образом, Августин, с одной стороны, следует за Платоном в понимании памяти как склада, хранилища, причем такого, которое заведомо обширнее вспоминающего, с другой — обращение души достигается уже не только в созерцании, но и в способах организации повседневной жизни, а искусство памяти становится тяжелой работой, осуществляемой не от одной речи к другой, но в повседневной заботе о внутреннем человеке. Августиновский анализ памяти о забытом, о счастливой жизни, выявляет, что хотя забвение есть начало всякой памяти, все же само забвение бывает двух видов: одно — когда помню, но забыл, что помню и другое — когда уж и позабыл, что помнил, а, значит, и вспоминать нечего. Два типа забвения обуславливают и способы поиска радости: одни отыскивают счастливую жизнь, другие же забыли, что таковая есть и потому не всякий ее ищет и отыскивает.

В первом параграфе данной главы, «Что значит хорошо помнить?» производится попытка отличить, коль скоро речь у Августина идет об искусстве памяти и в терминах искусного памятования, хорошее произведение памяти от плохого или неудачного. Память связана с телесностью, Аристотель даже особым образом обсуждает, какого рода телесность наиболее пригодна для хорошей памяти, а какие тела, и по каким причинам, помнить будут плохо. Августин также связывает память с телом, но это тело не тело природы, а тело заботы, совершённое, цельное: хорошо помнит тот, кто блюдет аскезу. Устройство этой исполненной телесности есть устройство аффектов «внутреннего челове-

ка», аффектов чистой радости, «без пятна и морщины». Таким образом, забота о доброй памяти у Августина тесно связана с заботой о совершенном действии, о действии, которое, поскольку лишено какого-либо недостатка, указывает на то, ради чего всякое действие, на «счастливую жизнь». Если для Платона и Аристотеля образцом совершенного действия выступала математика, то Августин, хотя и выделяет «память о числах» в особый раздел хранимого в памяти, все же образцом совершенства мыслит не число, а внутреннего человека, его «аромат», его «объятия». Отмечается, что если память можно и нужно понимать в терминах искусного действия, то имеет смысл не только вопрос о том, что такое хорошее произведение, но и — что такое произведение плохое? У Августина мы найдем подступы к ответу: поскольку память — ради здоровой радости (*sanum gaudeo*), то плохое произведение искусства памяти попросту не радует, не напоминает, отвращает от «аромата» внутреннего человека.

Второй параграф, «Реестр памятуемого» посвящен разбору Августиновской классификации хранимого в памяти. Всего семь пунктов, от того, что традиционно определяется как образы, то есть «слепки» вещей, через сами по себе предметы (имеются ввиду предметы знания, прежде всего — знания риторического) к сокрытому в забвении первого типа — к счастливой жизни (*vita beata*) и Богу. Августин ставит следующую проблему: если невозможно помнить о забытом в образах, то как мы помним о забытом и, более того, как мы понимаем, что вспомнили? Августин не дает однозначного ответа на эти вопросы, поскольку они спрашивают о самой обширности памяти — о том, что превышает вспоминающего.

Для Августина память выполняет роль трансцендирующего начала, а сама метафора следа превращается в требование повседневной заботы о жизни души. Особым образом Августин оговаривает и проблему индивидуальности памяти: ведь если польза исповеди — не только для исповедующегося, но и для всех «верующих сынов человеческих», то припоминаемое одним важно и для другого, если только работа памяти оправдывает себя, то есть доставляет здоровую радость. Аристотель отмечает, что начало памяти — перемена движения, но у Августина начало памяти — метанойя, перемена ума: следованию (и расследованию) предана уже не память, а ум — так метафора памяти становится метафорой конечности человеческого ума, конечности, которая всегда должна себя отыскивать, потому что легко утрачивает настоящий образ. *Memoria* понимается епископом Гиппонским как *co-agitatio*, призывающее действие, обращающее от красоты вещей, от их опрашивания (*interrogatio*) к их причине, которая сама образа не имеет. Потому и классификация хранимого в памяти не есть академическое предприятие, но способ обращения ума к тому безобразному, что составляет начало памяти: Августин не производит анализ содержимого, а представляет образец проделанного пути от образов к началу, образец, который необходимо постоянно возобновлять. Мы видим, как смещается метафора памяти-следа: от платоновского слепка в душе, навсегда запечатленного, хотя и не всегда нами верно распознаваемого, к отпечатку-образу, истираемого не временем или рождением (обретением тела), а преданностью неверному, не-

здравому телу, телу, заведомо лишенному совершенства. Так тело из пассивного, подчиняющегося активности души становится самостоятельным, вслед за Августином рассуждают об аскезе, приводящей к знанию. Опытность припоминания — это опытность тела, восстанавливающего либо утрачивающего здравую радость. Объятия внутреннего человека раскрываются телом цельным, прежде всего, телом радости.

Таким образом, Августин мыслит память как эксцесс, как выхождение за пределы «вспоминающего». И снова мы сталкиваемся с действием антропологической метафоры памяти: выхождение за пределы показывает само человеческое. В отличие от Платона, Августин не принимает эксцессивное за саморазумеемое, напротив, началом памяти он называет забвение, а сама память является метафорой веры. Забвение есть указание на заведомый недостаток мыслящего-вспоминающего-волящего, каковой и формирует представление о человеческом существе.

Третья глава, «Место памяти в структуре рациональной метафизики», указывает, какое место память как деятельный элемент восприятия занимает в порядке устройства первой философии, устанавливаемой в работах новоевропейских мыслителей. Если для Аристотеля первая философия — это наука, выясняющая первые причины сущего, то в новое время первые причины — это ясные и отчетливые восприятия, соответственно, устройство сущего есть устройство ясности и отчетливости, а вопрос о причинах — это вопрос об условиях восприятия. Память как одно из условий упорядоченного восприятия прочно занимает место одной из способностей сознания, Гоббс усматривает в ней собственное начало мышления как в хранилище сил, Декарт стремится усовершенствовать память как чувственную способность порядком размышления, Лейбниц продолжает картезианское начинание и выстраивает великий проект «универсальной характеристики» — всеобщего рационального языка, призванного сохранить всякое истинное высказывание в едином способе речи-счета. Насколько удачны замыслы по преобразованию памяти, в какой мере мы принадлежим тому пониманию памяти, в котором память можно и нужно не только улучшить, но и в корне изменить, интеллектуализировав ее, и проясняется в третьей и четвертой главах представленного диссертационного исследования.

Первый параграф третьей главы, «Мышление, память и страх в метафизике Томаса Гоббса» проясняет место памяти среди аффектов, выстраивающих, по мысли Гоббса, человеческое и политическое тело. Разбор начинается с указания на то, что благоразумие (*prudentia*), понимаемое прежде всего как духовная опытность, отсылающая к авторитетному слову, в Новое время уступает место самостоятельности конечной мысли. *Prudentia* исчезает из метафизических трактатов и как предмет этического разума: новоевропейская этика устремлена не к благоразумию, но к *sensus communis*, общему чувству, в опоре на которое мыслящее существо, обреченное на принятие решения, способно осознавать себя автономным. То обстоятельство, что Гоббс отождествля-

ет память и общее чувство, позволяет говорить о памяти как о центральном элементе в конструкции гоббсовской метафизики.

Гоббс, как и Декарт, настаивает на определении телесных вещей как вещей только протяженных. Тем самым устраняется не только Аристотелево различие движений, когда всякое движение оказывается перемещением, но и ставится за-слон любому магическому действию: вещи не способны оказывать непосредственное воздействие на душу, для Декарта — поскольку принадлежат разным порядкам субстанциальности; в силу произвольности именованья — для Гоббса. Действию впечатлений Гоббс противопоставляет динамику размышления, таким образом, соотнесение мира вещей и мира идей есть описание силового универсума. Если у Аристотеля память связана с переменной движения, то в Новое время, поскольку всякое движение определяется как перемещение, память берет свое начало исключительно в динамике размышления и именованья.

Закат эпохи искусной памяти принято связывать с распространением книгопечатания. Но распространение печатных книг вовсе не мешало Бруно вращать его магические колеса памяти, а Джулио Камилло — строить магический театр памяти в дар французскому монарху. Искусство памяти умерло с универсумом, пронизанном симпатическими силами: непосредственное взаимодействие микрокосма и макрокосма противоречит тому понятию рационально сущего, которое выстраивается Гоббсом и Декартом: мнемонические изобретения Нового времени подражают уже не природе, а способам ассоциации идей. Начало памяти отыскивается не в общем порядке космоса и не в сокрытом порядке творения, но в ясности и отчетливости идеи. Для Гоббса (как и для Спинозы) счет идей, как и их припоминание, соотнесены с порядком аффектации, но не потому, что аффекты будят воображение, которое помогает вспоминать (какое обстоятельство было существенно для традиции искусного припоминания), а поскольку аффективность души есть признание конечности человеческого существа и достижение автономии есть обращение с аффектами.

Поскольку автономия мыслящего существа описывается в терминах силы, постольку наибольшей автономией обладает тело наиболее могущественное: не человеческое, а политическое. Следовательно, анализ, направленный на прояснение сущности памяти, должен быть направлен на обстоятельства заключения общественного договора. А результатом такого анализа оказывается указание на центрообразующее место, отводимое Гоббсом страху как первому аффекту. Устанавливается, что основная причина страха в описании британского мыслителя — это страх перед равновесием сил, поскольку именно оно приводит к всеобщей гибели, взаимному уничтожению, и формой не устранения, но нормализации этого страха оказывается общественный договор об отказе на естественное право на все. Обнаружение этой конструкции позволяет охарактеризовать память не только как хранилище сил в общем чувстве, но и как единственный признак завершенности воспоминания и — шире — всякого размышления, коль скоро Гоббс устанавливает вполне однозначную аналогию между мышлением как счетом (прибавлением и вычитанием) и памятью как сохранением следов, их закреплением и стиранием. Ответом на вопрос, по какой при-

чине мы из многих вариантов, подходящих на роль вспоминаемого, можем выбрать единственный и тем самым завершить воспоминание, является указание на аффект, свидетельствующий о близости равновесия сил, страх. Таким образом, страх оказывается достаточной причиной завершенности воспоминания и, поскольку память есть общее чувство, а мышление аналогично воспоминанию (Гоббс указывает, что отдаление в пространстве подобно отдалению во времени: и то и другое есть вычитание идей), то и размышления. Делаются следующие выводы:

1. Понятие рациональности, как оно представлено в работах Гоббса, не является этически нейтральным и ближайшим определением рационального оказывается страх, который, в свою очередь, неверно понимать в качестве всего лишь одного из (пусть и первого) душевных аффектов, он входит в состав онтологической структуры новоевропейского способа отношения с миром.
2. Память есть не столько отдельная психологическая способность, сколько основа мышления и тем самым является определяющей характеристикой человеческого существа.
3. Осмысление начал души с необходимостью предполагает критику понятия силы и его ближайшего определения, страха-кары-возмездия.
4. Традиция искусной памяти, как она описана в книге Йейтс, завершается не потому, что место ренессансной магии занимает наука, такое заключение, будучи верным, является слишком абстрактным, а потому, что меняется понимание аффекта, он перестает быть предметом заботы, заботиться об аффектах — значит заботиться не столько о душевном, сколько о протяженном. Потому традиционное искусство памяти должно не столько прекратиться, сколько преобразиться — в заботу, с одной стороны, о «внешнем», о прояснении устройства протяженных вещей, с другой — о «внутреннем», то есть о способах обращения с идеями — их непрерывный пересчет, как у Декарта, и их универсальное упорядочение, как у Лейбница.

Во втором параграфе, «Рациональная память: след и дигитальность» речь идет о телесном жесте как развертывании метафоры памяти-следа. В параграфе, посвященном Гоббсу, уже отмечалось, что мышление в его автономии не только ориентировано на управление аффектами, но и само связано с аффектами. У Гоббса этот аффект описан очень хорошо, вспоминать и мыслить — значит размерять страх, тогда как у Декарта и Лейбница мы такой прозрачности не обнаруживаем. И все же, коль скоро память задействует аффективное, телесное, коль скоро она обращена к случайному и броскому, она имеет аффективную природу. Задача историко-философского исследования состоит в том, чтобы вычленив пластическую составляющую доктрин прошлого, сделать их ощутимыми. Как отмечает М. Фуко, Новое время утратило формат заботы о себе. Но потому оно и не нуждается в этой особой дисциплине, что напрямую обращено к пространству аффективности. Аффект, который мы обнаруживаем как основополагающий и для Декарта, и для Локка, и для Лейбница — это аф-

фekt новизны. Само по себе знание нового является сложным феноменом: с одной стороны, мы не сопоставляем встречное с бывшим, чтобы понять, что столкнулись с чем-то небывалым. С другой, сама новизна есть нечто устойчивое и узнаваемое: вновь новое — это не бывшее и все же узнанное. Мы можем называть новизну аффектом, если примем во внимание, что аффективность располагается не «в» душе, а в пластических формах, которые, хотя и не могут обойтись без человеческого присутствия, все же длятся, обладают самостоятельной устойчивостью.

Ради демонстрации этой тонкой пластичной автономии в диссертационном исследовании принимается различие между аналоговым и цифровым миром, вводимое Х. Гумбрехтом. Обсуждая семь способов амальгамации языка и того, что за пределами языка (Гумбрехт обозначает это как присутствие, *presence*, в его простом смысле: быть где-то неподалеку, так, чтобы можно было прикоснуться), он обсуждает и разные способы онастоящивания (*presentification*) прошлого: аналоговое и цифровое. Он различает эти способы презентификации как типы культуры, различные, но все же допускающие взаимопроникновение. Если культура цифровая — это культура преобразования в понятия (в код) с последующим восстановлением (исполнением кода), и в таком случае мы не выходим за пределы языка, то культура аналоговая позволяет очутиться в присутствии того, что есть «амальгамация» языка и присутствия. Это различие указывает на феномен памяти в новейшей европейской философии, а именно, память, буквально, описывает касание. Не прикосновение «пальцем», но то касание, которое Декарт застает в себе как в эминентной причине вещей протяженных и в понятии *recordor*, а Лейбниц — в понятии индивидуальной субстанции, связанной с телом, причем первым определением этой связи оказывается близость. Память как жест, пластичность памяти можно понять из аналогии с амальгамацией языка и присутствия.

В памяти есть парадокс, обсуждаемый уже Аристотелем: памятный образ разом есть и он сам и что-то еще, и благодаря этой сращенности с другим способен напоминать. В памяти всякая вещь двоятся на себя и на себя-и-другое, и в этой раздвоенности она становится памятной вещью. Без этой раздвоенности-совместности прошлое не может стать присутствующим. Но сама эта раздвоенность невозможна, как мы уже видели в главе об Августине, без исполненности совершенного жеста, который в философии Нового времени указывает на новизну, данную разом и целиком. Таким образом, две метафоры памяти, след и набросок, в философии Нового времени представлены как аналоговое и цифровое. Цифровое задается различием души и тела, мыслящего и подчиненного ему протяженного, тогда как аналоговое дает себя знать в тех формах памяти, в которых телесное оказывается необходимой составляющей идентификации ума.

В параграфе «Конкурирующие формы памяти: благочестие и наука» установленное различие между цифровым и аналоговым исследуется как различие между наукой — установлением автономии конечной мысли и благочестием — формой причастности к первому началу. Различие, проводимое Нико-

лаем Кузанским, между бесконечным и беспредельным (*infinitum et interminatum*), призванное укрепить в благочестии, Декартом задействуется для обоснования науки как распределенного проекта, такого, который, во-первых, может осуществляться по частям и, во-вторых, всякий проект есть проект хорошо задуманный в той мере, в какой его исполняемые части могут быть разнесены как во времени, так и в пространстве. С другой стороны, вслед за обнаружением автономии конечной мыслящей субстанции Декарт указывает, что очевидность *cogito me cogitare* зависит от Бога как правдивого существа. Сама эта зависимость носит феноменологический характер: вслед за очевидностью *cogito* мы открываем очевидность иного рода, очевидность Бога как бесконечного совершенного бытия. Чтобы раскрыть характер этой другой очевидности, производится попытка представить картезианскую доктрину без каузального аргумента, то есть попытка мыслить *cogito* вне божественной поддержки. В результате такого ослабления картезианской конструкции показывается, что

1. Бога невозможно мыслить ни как конструкцию («Бог из результата»), ни как «идеализацию».
2. Утрачивается понятие реальности, поскольку *res cogitans* получает статус субстанции не по совершению автономного действия, а по благости, правдивости Бога.
3. Утрачивается понятие длительности как того, что хранит субъекта «от момента к моменту».

Третий пункт особенно важен для темы диссертации, поскольку память имеет дело именно с длительностью. Особое место уделено выяснению того, на кого направлена поддержка Бога — на вещь только мыслящую или же на субстанцию в традиционном смысле, то есть на микстуру души и тела. Показывается, что ни один из предложенных вариантов ответа не является удовлетворительным для картезианской конструкции, поскольку *conservatum*, хранимое, есть демонстрация длительности, *duratio*, тогда как, если следовать тексту Декарта, длительность, в отличие от времени, в полной мере не схватывается ни вещью мыслящей, ни человеком как индивидуальной субстанцией, а текст Декарта все же допускает прочтение конечного мыслящего существа как существа человеческого, окказионального соединения души и тела.

Вычленение понятия длительности позволяет внимательнее приглядеться и к тому элементу в корпусе декартовых рассуждений, который Декартом обозначается как *recordo*, память. *Recordo* не открывается ни в опыте молитвенного предстояния, ни в «считаемом количестве идей», это понятие связано с понятием длительности, толкуемой как простор: простор для любых начинаний, в которых конечное мыслящее существо предъявляет себе собственную автономию, но и простор как непрерывное единство, в котором непрерывность (не как последовательность моментов, а как условие преемственности начинания по отношению к одному и тому же субъекту) обеспечивается уже не конечной субстанцией, а бесконечной. Таким образом, *recordo*, изначально понимаемое как обращение вспять, отслеживание выполненных актов ума, есть также и проект, берущий начало не только в активной деятельности субъекта, но и в простира-

нии-длени мира Богом — эта интуиция бесконечного простирания будет развернута в полной мере в «Этике» Спинозы.

Ослабление общей конструкции, конструкции науки без Бога позволяет продемонстрировать, что *esse cogito* по отношению к своим атрибутам (как конечным, вроде памяти, так и бесконечным, какова воля); благодаря какому пониманию идеи длительности сбывается претензия Декарта на распределенный характер новой науки. Ослабление одного элемента увеличивает нагрузку на остальные. Однако ослабление божественной позиции устраняет поддержку Бога от момента к моменту. Это бытие, исчезающее в предположении о полной автономии *cogito*, и есть не что иное как длительность, а память, коль скоро она есть обращение к длительности, есть возвращение к первому началу бытия.

Если мы принимаем утверждение Декарта о том, что Бог поддерживает нас от момента к моменту, то необходимо получить ответы на следующие вопросы: 1) на кого именно направлена поддержка Бога: на вещь мыслящую или на «полную» субстанцию, то есть на композит мышления и тела; 2) если поддержка все же направлена на бытие вещи мыслящей, то последняя не может быть описана в терминах времени, поскольку время есть мера движения, а мышление недвижно, поскольку не состоит из частей; 3) если удержание в бытии описывается в терминах силы, усилия, то с чем бы его можно было бы сопоставить?

Ответ на первый вопрос дает то соображение, что, поскольку божественная поддержка никак не ощущается и не зависит ни от одного из предполагаемых субъектов, то и направлена она на нас не поскольку мы субстанции, а поскольку мы есть не сознающие, а всего лишь сохраняемые, *conservatum*. Вторая проблема, очевидно, разрешается тем, что моменты мы должны интерпретировать не как моменты времени, а как моменты длительности, но момент длительности есть творение мирового порядка, усилие удержания в бытии. Следовательно, решение второго вопроса целиком зависит от решения третьего. Для того, чтобы на него ответить, в диссертационном исследовании задействована картезианская конструкция «только мыслимое различие», которая указывает на возможность восприятия ничтожных по своему онтологическому статусу предметов. Эта-то «нулевая степень предметности» и помогает произвести сопоставление с усилием удержания в бытии. Феномен, который дает себя знать в результате такого анализа, а именно, возможность удерживать внимание на вещах заведомо ложных, не существующих, играет существенную роль в понимании длительности. Длительность как божественная поддержка, как действие сохранения, раскрывает особое положение памяти в картезианской философии: *recordor* есть свидетель не только ошибок, которые могут быть допущены по причине рассогласованности воли и мышления, но и — ничтожного бытия, каковы заведомо несуществующие предметы. Память здесь предстает в своей простоте, память есть внимание, но внимание не как особая психологическая способность, а как необходимый элемент любого рассуждения о сущем, прослеживается аналогия между вниманием и божественным усилием удержания в бытии.

Для Декарта память принадлежит составу человеческого существа, поскольку человеческое уже понято в поле действия антропологической метафоры: память как особая способность попросту хуже служит, она менее надежна, чем интеллект, потому память Декарт намерен подвергнуть последовательному вытеснению. Однако это декларативное намерение входит в противоречие со сделанным в картезианской философии: понятие *recordor* оказывается ключевым для понимания длительности человеческого существа и вне этой памяти-возвращения, памяти-пересчета конечность интеллекта есть нечто плохо понятное. Внимание и память являются, вопреки намерениям самого Декарта, не вспомогательными, а базисными элементами картезианской метафизики.

Внимание как особый элемент указания на бытие в философии Джона Локка именуется сознанием, последнее, по словам британского мыслителя, создает (*makes*) тождество личности. У Локка память оказывается такого рода признанием, каковое может быть сообщено другому, и только в такой форме она оказывается внутренним опытом. Соответствующее принятому формату высказываний признание формирует индивидуальность, индивидуализация восприятия и позволяет Локку отличать тождество личности от тождества человеческого существа и от субстанции, а тождество личности понимается как ее память. В диссертации указывается, что локковское сближение тождества личности и памяти есть наследование картезианской связке *cogito* и *recordor*.

Глава четвертая, «Память как проект: *characteristica universalis* Лейбница и создание цифрового универсума», самая обширная в представленном исследовании, посвящена анализу того, какое место занимает память в проекте *универсальной характеристики* Лейбница. Универсальная характеристика — это замысел универсального языка, говорящий на котором обозначал бы сущность вещей, а не их знаки. Лейбниц предпринимал несколько попыток построить такой язык: на основе одного из естественных языков, на числовой основе, на основе двоичного кода. И хотя некоторых результатов Лейбниц на этом пути достиг, все же универсальный язык, *lingua Adamica*, так и не был создан в том виде, в котором он был задуман, и принято считать, что этот проект утопичен, то есть невыполним. Но универсальная характеристика является не просто одним из проектов Лейбница, она является ключевым элементом всей монадологии и является собой не что иное как проект построения распределенной памяти. Утопический — отнюдь не неисполнимый. В конце концов, какой бы элемент утопии Мора или Кампанеллы мы ни припомним, мы обязательно найдем его воплощенным в последующей либо предшествующей истории. Утопический — это такой, который намеренно остается слеп к эмпирическим условиям реализации задуманного, каковая слепота и позволяет в полной мере раскрыть сущность замысла. Таким образом, утопический — это проект памяти о первом начале, осознающей забвение как собственное начало: работа по различению типов забвения, проведенная Августином, не остается без отклика в Лейбницеvском проекте распределенной памяти.

Первый параграф главы, «Различие данностей: о вдовце», посвящен анализу Лейбницевского примера, демонстрирующего принцип «все во всем» и возможность высказывания о событии: если событие, меняющее юридический/социальный статус кого-либо, произошло на большом расстоянии, то с какого момента времени изменения следует считать произошедшими и каковы условия для утверждения, что статус субъекта изменился в тот самый момент, когда произошло событие. Здесь мы сталкиваемся с проблематичным характером понятия одновременности. Указывается, что одновременность событий Лейбницем мыслится не из сущности времени (какое есть всего лишь феномен), но как демонстрация божественной исполненности счета. И коль скоро счет выполнен, конечный интеллект способен этот счет знать, ведь в инфинитимальном исчислении мы имеем пример того, как бесконечные величины сводимы к целочисленным. Именно возможность приведения бесконечного счета к целочисленным величинам и позволяет конечному уму высказываться об одновременности событий.

Во втором параграфе, «Актуальность универсальной характеристики» конструируется гипотеза, в которой универсальная характеристика принимается не как проект принципиально невозможный, и его возможность показывается всем замыслом монадологии, более того, как осуществляющийся, то есть такой, элементы которого мы можем обнаружить в современных формах описания памяти. В первой главе указывалось, что память немислима вне своих технических приспособлений, без машин памяти. Разбирая метафизику Лейбница, мы видим, что универсальная характеристика и есть такая мнемоническая машина. Но разговаривать на этом языке приспособлены не люди, а считающие машины. Машинный счет, будучи общепризнанной метафорой памяти, меняет и память «человеческую»: хранение данных оказывается проективной деятельностью, потому память, описанная в разнонаправленных метафорах хранилища и проекта оказывается вынужденно множественной: неясно, что именно требует сохранения, поскольку «что» хранимого принадлежит не известному прошлому, а проективной деятельности (сходным образом описывает ситуацию современной культурной памяти французский исследователь П. Нора: неизвестно, что нужно помнить, поэтому на всякий случай сохраняем все, что можно). Выход из этой затруднительной ситуации лежит на пути признания виртуально сущего как такого, которое, с одной стороны, проводит конечный ум по «лабиринтам свободы и континуума», как их называет Лейбниц, с другой — этот статус и описывает память динамического универсума, коль скоро первым основанием бытия является преимущество вещи перед ничто, единицы перед нулем, определенного (высказанного) перед невыразимым.

В третьем параграфе, «Универсальная характеристика как мнемонический проект» проясняется, что есть виртуально сущее, в разборе Лейбницевской концепции соревнующихся миров. Лейбниц, с одной стороны, критикуя Декарта, допускает, что мы вовсе не приспособлены для восприятия реального, потому требование правдивости Бога излишне, с другой — есть «прожилки реальности», под каковыми следует понимать не только закон тождества и проти-

воречия, но и принципиальную несовозможность, примерами которой являются несоизмеримости в математике. Невозможность и демонстрирует статус виртуально сущего: Бог, задумывая творение, инициирует соревнование миров, в котором призом является осуществление. Это соревнование демонстрирует и контингентность творения, то есть свободную волю Бога, и свободу конечного интеллекта, который способен постигать замысел творения и свое место в нем, то есть собственные предпочтения, считая, размышляя и сравнивая. Тем самым цифровое описание реальности есть не ее удвоение, а развертывание «столь искомого» принципа индивидуации.

В философии Лейбница сходятся обе метафоры памяти, но в ней память раскрывается и как благодарность: мыслить, считать, составляя ноли и единицы — значит благодарить, воздавать хвалу, коль скоро конечный счет возможен в силу выполненности счета бесконечного. Мышление невозможно вне памяти об изначальном счете, мышление и есть память о нем. Первый счет дан не как объект представления, но как предмет действительного памятования. В диссертации раскрывается, что виртуальное в философии Лейбница — значит благодарящее.

Метафора памяти есть указание на место человеческого существа в структуре формирующих его феноменов. Лейбницево обращение к проективности памяти оформляет понимание человеческого как существа, определенного той же топикой, что и Бог: тождество, порядок, согласованность.

Четвертый параграф, «Условия выполнимости универсальной характеристики», рассматривает согласованность таких понятий Лейбницевской метафизики как универсальная характеристика, полное понятие сущего (концепция *in esse*), динамический характер универсума и предпочтение бытия перед ничто. Указывается, что принцип достаточного основания, который в традиционных прочтениях философии Лейбница оказывается базовым, должен быть дополнен принципом совозможности и вне этого дополнения не может прояснить монадологию, ключевым элементом которой является универсальная характеристика.

Пятый параграф, «Память о благом призвании: концепция соревнующихся миров», подробно разбирает названную концепцию Лейбница и сопоставляет ее с тезисом Юма и Канта о бытии как пустом предикате. Рассматриваются альтернативные версии прочтения концепции, из которых одна, которую условно можно обозначить как спинозистскую, решает противоречие между необходимым характером победы наилучшего из возможных миров и свободной волей Бога в пользу тотальной необходимости; вторая же, и ее придерживается автор представленного диссертационного исследования, указывает, что помимо объявленного условия, всякий из виртуальных миров обладает собственной аттрактивностью, каковая и есть решающая черта творения. Последнее в определенности счета, направленного к наилучшему, оказывается божественным декретом согласия, то есть благодатью. Потому тезис о пустоте предиката бытия должен быть дополнен: в существовании вещи нет ничего, чего уже не содержалось бы в ее сущности, за исключением благодати, то есть собственно

существования. Память, таким образом, есть отдавание дани. «Отдавать дань памяти» значит выполнять действия, которые помогают помнить, меня субъектов припоминания. Такое изменение числится Лейбницем как изменение к лучшему. Память принимает и отдает, как живая душа, дыша, вдыхает и выдыхает.

В заключении подводятся итоги исследования, выделяются основные результаты работы, намечаются дальнейшие перспективы изучения феномена памяти в его сопоставленности с проблематикой истории философии и антропологии, кратко характеризуются реализованные в исследовательской литературе XX способы обращения к этому феномену, представляющие особый интерес в указанной перспективе.

Основное содержание работы представлено в следующих публикациях:

Монографии:

1. Две метафоры памяти. СПб., Изд-во СПбГУ, 2011. 14,4 п. л.

Публикации в научных изданиях, аккредитованных ВАК РФ:

1. Антропология искусного припоминания // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. СПб., 2005. № 5(10). С. 109–116.
2. О школьном прочтении Декарта и Лейбница // Вестник ТГУ № 324 (июль 2009). С. 125-137.
3. Мышление, память и страх в метафизике Т. Гоббса // Вестник Санкт-Петербургского университета Серия 6. Философия, Политология. Социология. Психология. Международные отношения. 2009. Вып. 2. С. 54-62.
4. Понятие *docta* у Николая Кузанского и картезианский проект новой науки // Вестник Томского государственного университета. № 340 (ноябрь 2010). С. 57-62.
5. Понятие ученого незнания Кузанца и статус памяти в картезианском проекте науки // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2011. Вып. 1. С. 23-33.
6. О лейбницеvском вдовце и универсальной характеристике // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина, № 1, том 2. Философия, 2011. С. 9-17.
7. О длительности мышления в философии Декарта // Вестник Томского государственного университета. № 347 (июнь 2011). С. 47-52.
8. Универсальная характеристика Лейбница как мнемонический проект // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина, № 3, том 2. Философия, 2011. С. 27-36.
9. Лейбницеvская концепция соревнующихся миров: память о благом призвании // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Научно-теоретический и прикладной журнал. Тамбов, 2011. № 8 (14) Часть I. С. 151-153.
10. Условия выполнимости универсальной характеристики // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011 № 4 (16). С. 171-176.
11. Молчание козлов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. Вып. 4., с. 122-126.
12. Искусная память после Бруно и Лейбница // Клио. Журнал для ученых. 2013 № 11 (83). С. 15-17.
13. Two metaphors of memory in early modern philosophy // Problemos. 2013. #84. P. 36-45

14. О виртуально существе в философии Лейбница // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина, № 4, том 2. Философия, 2013. С. 31-38
15. Телесная религия Бенедикта Спинозы // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2013. № 4. С. 157-162.
16. Повторно о двух метафорах памяти // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: философия. Психология. Педагогика. Том 14. Вып. 4. 2014. С. 33-37.
17. Омонимия «я» и распределенное знание // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2015. № 4 (32). С. 54-64.

Научные статьи:

1. Culture of Imagenessless // Dialogues on Education. Russian and Swedish Experience. СПб., 1999. С. 97–110 0,5 п. л.
2. Опыты забвения (*послесловие переводчика*) // де Ман П. *Слепота и прозрение*. СПб., «Университетская книга», 2000. 1,0 п. л.
3. Творчество и память, судьба и знание // Философия образования и творчество. СПб., 2002. 1,0 п. л.
4. Вспоминание настоящего // Вестник психоанализа. №2. СПб., 2002. С. 116–122. 0,7 п. л.
5. Аура вещей и секреты припоминания // Стратегии взаимодействия философии, культурологии и общественных коммуникаций. СПб., 2003. С. 522–531. 0,5 п. л.
6. Близкое и чужое: Д. П. Фелл о границах практики у раннего Хайдеггера // Философия человека и современный мир. СПб., РХГА, 2004 0,5 п. л.
7. О сатирах, козлах и уникальности // Докса. Збірник наукових прац з філософії та філології. Вип. 7. Одеса, 2005. С. 25–31. 0,5 п. л.
8. Чужой в доме // Топос. Философско-культурологический журнал. № 1(12), 2006. С. 162-168. 0,5 п. л.
9. Нрав как память и как машина: Аристотель и Гваттари // Докса. Збірник наукових прац з філософії та філології. Вип. 8. Одеса, 2005. С. 212-219. 0,5 п. л.
10. Этнос машинного и проективное мышление // Философия человека и современное образование. Сборник статей. СПб., РХГА, 2006. С. 136–144. 0,5 п. л.
11. Память и проблема начала в «Исповеди» Августина Блаженного // *Gratias Agimus*. Философско-эстетические штудии. Сборник научных трудов в честь 70-летия А. П. Валицкой. СПб., 2007. Том 1. С. 142-152 0,7 п. л.
12. Трудный рационализм // Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт. СПб., «Наука», 2007. С. 158-181. 0,7 п. л.

13. Иго Спинозы // Философия истории философии: обязательность и навязчивость исторического. К 70-летию со дня рождения профессора К. А. Сергеева. СПб., 2012. С. 143-154. 0,7 п. л.
14. Дистрибутивность просвещенного состояния // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2013. №2. С. 44-50. 0,5 п. л.
15. Литературная критика Поля де Мана: фигуры дистрибуции // Обретение смысла: чтение и письмо как философская проблема. СПб., Институт философии СПбГУ, 2014. С. 106-113. 0,4 п. л.
16. Виртуально существующее и лабиринт свободы // Логико-философские штудии, 2013. Вып. 11. С. 151-157. 0,5 п. л.
17. Литературная критика Поля де Мана: фигуры дистрибуции // Обретение смысла: чтение и письмо как философская проблема. СПб., Институт философии СПбГУ, 2014. С. 106-113. 0,5 п. л.

Материалы выступлений на конференциях и семинарах:

1. Лейбниц и Арто: аллегории силы // Театр Арто и современность (Материалы конференции). Тезисы докл. СПб., 1997, с. 35–37. 0,1 п. л.
2. Риторика взросления // Культура на защите детства. Тезисы докладов и сообщений V международной конференции «Ребенок в современном мире: права ребенка». Тезисы докл. СПб., 1998. С. 41. 0,1 п. л.
3. Культура безобразности // Диалоги об образовании. Российский и шведский опыт. СПб., 1999. С. 96–109. 0,5 п. л.
4. Открытое и закрытое: фигуры роста // Детство и общество. Философские и культурологические аспекты. Тезисы докладов и сообщений VI международной конференции «Ребенок в современном мире. Открытое общество и детство». СПб., 1999. С. 34. 0,1 п. л.
5. Аффективность в метафизике Т. Гоббса // Киев—Санкт-Петербург: стратегии современного философствования. Киев, ИПЦ «Киевский университет», 2009. С. 121-128. 0,7 п. л.
6. Буддизм как политический проект // Буддизм Ваджраяны в России: история и современность. СПб., «Unlimited Space», 2009. С. 516–520. 0,5 п. л.
7. Две метафоры памяти // Практизация философии: современные тенденции и стратегии. Т. 2. Вильнюс: ЕГУ, 2010. С. 207-223. 0,8 п. л.
8. Понятие recordor в картезианской онтологии // Современная онтология — IV: Проблемы метода: Материалы международной научной конференции. СПб.: СПбГУ ИТМО, 2010. Т. II. С. 170-182. 0,7 п. л.
9. Нормализация отношения к понятию бесконечного: классическая рациональность и множественность типов очевидности // Сборник трудов международной научной конференции «Мир человека — 3. Рациональность и легитимность». С. 77-82. 0,4 п. л.

10. Нижняя граница историко-философского исследования // История философии: история или философия? Алешинские чтения 2015. Материалы международной конференции. М. 2015. С. 32–36. 0,5 п. л.
11. Zbornik Radova Međunarodnog I interdisciplinarnog skupa “Od državne umjetnosti do kreativnih industria / Transformacija rodnih, političkih i religijskih narativa” 20-23.3.2015. Zagreb, 2015. P. 61-65.

Учебно-методические пособия:

1. Картезианское *когито* и судьбы новоевропейской образности // История философии. Сборник программ основных курсов и курсов по выбору. СПб., 2000. С. 35–37. 0,2 п. л.
2. Аллегии силы: лейбницеvский универсум // История философии. Сборник программ основных курсов и курсов по выбору. СПб., 2000. С. 101–104. 0,2 п. л.
3. Стратегии субъективности // Программы учебных курсов по эстетике и этике. СПб., 2000. С. 230–233. 0,2 п. л.
4. Искусство памяти // Философский психоанализ. Программы курсов. СПб., ВЕИП, 2002. 0,2 п. л.
5. Искусство памяти в истории философской мысли // СПб., Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2009. 1,0 п. л.
6. Философия Нового времени // История философии. Учебник и практикум для академического бакалавриата. Под ред. А. С. Колесникова. М., «Юрайт», 2016. Глава в учебнике. С. 126-156. 2,2 п. л.