



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2022.3.1>

UDC 1(091):130.2  
LBC 87.3:71.0

Submitted: 05.09.2022  
Accepted: 25.11.2022

## THE SEMIOTIC ASPECTS OF THE HISTORY OF THE CONCEPT OF ENERGY IN PHILOSOPHY

Alexander I. Pigalev

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

**Abstract.** The purpose of the paper is to retrace the history of Aristotle’s concept of energy and the semiotic aspects of its contexts which indicate the changes of its meaning over time. The scrutiny seeks to go beyond the limits of textual analysis and focuses on the detection of the very necessity to invent the concept of energy. This problem is considered in the context of the relationships between immediacy as the peculiarity of the initial state of community and mediation as the feature of more complex social frameworks that implies the rise of symbolic exchange. It is noted that just the passage from the immediacy of tradition to the mediating structures of society favored the inculcation of the concept of logos that, as opposed to the immediacy of myth, resulted in the differentiation between the signified and signifier and thus between the essence and appearance. Moreover, the complication of the structure of homogenizing symbolic exchange widens the gap between the essence and the appearance till the latter proves to be autonomous. The essence acquires the traits of transcendence and thereby inaccessibility which in philosophy and theology is described by means of the term “apophaticism”. Aristotle, having blamed in particular the unlimited making money in trade turnover, could not but notice the first signs of the sharply widening gap between appearance and essence. Accordingly, Aristotelian concept of energy as an “actualization” or “existence in actuality”, implying the determination by some final cause, inherently laid claim to prevent the involvement of things in the complex structures of symbolic exchange and thereby retain their singularity. However, in the final analysis, the vicissitudes of Aristotle’s concept of energy boiled down to the repudiation of the concept of the final cause and the transformation of “energy” into an “accumulated work” and the “capability to do work”.

**Key words:** Aristotle, concept of energy, essence, appearance, apophaticism, final cause, performativity.

**Citation.** Pigalev A.I. The Semiotic Aspects of the History of the Concept of Energy in Philosophy. *Logos et Praxis*, 2022, vol. 21, no. 3, pp. 6-16. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2022.3.1>

УДК 1(091):130.2  
ББК 87.3:71.0

Дата поступления статьи: 05.09.2022  
Дата принятия статьи: 25.11.2022

## СЕМИОТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИИ ПОНЯТИЯ ЭНЕРГИИ В ФИЛОСОФИИ

Александр Иванович Пигалев

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

**Аннотация.** Целью статьи является прослеживание истории понятия энергии Аристотеля и семиотических аспектов его контекстов, указывающих на изменение его смысла с течением времени. В исследовании предпринимается попытка выйти за пределы текстологического анализа, и оно сосредоточивается на выявлении предпосылок возникновения самой необходимости в понятии энергии. Проблема рассматривается в контексте взаимоотношений непосредственности в качестве особенности первоначального состояния общества и опосредования как отличительной черты более сложных социальных структур, которая предполагает возникновение символического обмена. Отмечается, что именно переход от непосредственности традиции к структурам опосредования в обществе способствовал укоренению понятия логоса, который, в отличие от непосредственности мифа, привел к возникновению различия между означаемым и означающим и, таким образом, между сущностью и явлением. Более того, усложнение структуры гомогенизирующего символического обмена увеличивает разрыв между сущностью и явлением вплоть до того момента, когда

оно становится автономным. Сущность приобретает черты трансцендентности и, тем самым, недоступности, что в философии и теологии описывается с помощью термина «апофатизм». Аристотель порицая, в частности, ничем не ограниченную наживу в торговом обороте, не мог не замечать и первые признаки резко увеличивающегося разрыва между явлением и сущностью. Соответственно, аристотелевское понятие энергии в качестве «осуществленности» и «бытия в осуществленности», предполагая определение некоторой конечной причиной, претендовало на то, чтобы предотвратить вовлечение вещей в сложные структуры символического обмена и, тем самым, сохранить их своеобразие. Однако, в конечном счете, видоизменения аристотелевской концепции энергии свелись к отказу от понятия конечной причины и превращения энергии в «аккумулированную работу» и «способность производить работу».

**Ключевые слова:** Аристотель, понятие энергии, сущность, явление, апофатизм, конечная причина, перформативность.

**Цитирование.** Пигалев А. И. Семиотические аспекты истории понятия энергии в философии // *Logos et Praxis*. – 2022. – Т. 21, № 3. – С. 6–16. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2022.3.1>

Диапазон возможностей создания новых понятий, если и не бесконечен, то все же весьма широк, условия создания понятий, претендующих на то, чтобы стать общепризнанными, значительно строже, поскольку в этом случае понятия оказываются ограниченными целым рядом специфических факторов. К их числу относятся господствующие в обществе принципы, законы и формы функционирования знаков в качестве средств репрезентации реальности и, таким образом, ее осмысления и моделирования. Поэтому создание, признание либо непризнание того или иного нового понятия существенно зависит от доминирующего в культуре того, что можно было бы назвать режимом знаков или, иначе, от характерных именно для нее семиотических особенностей.

К примеру, эти особенности подчеркиваются в исследовании различных типов математики (греческой, арабской, так называемой «фаустовской», то есть европейской и др.) в «Закате Европы» О. Шпенглера. Очевидный семиотический характер этой зависимости обнаруживается в обращении Шпенглера к понятию «прасимвол культуры». Поэтому «все базисные слова, как-то “масса”, “субстанция”, “материя”, “вещь”, “тело”, “протяженность”, и тысячи хранимых в языках других культур словесных обозначений соответствующего рода представляют собой безальтернативные, предопределенные самой судьбой знаки, привлекающие во имя отдельных культур из бесконечного избытка мировых возможностей единственно значимые и оттого необходимые» [Шпенглер 1998, 344].

Что касается гуманитарных наук, то, пожалуй, наиболее прозрачной в своих на-

мерениях является программа М. Фуко. Он пришел к выводу, что не только определенные понятия, но и целый ряд научных дисциплин мог возникнуть только при наличии определенных культурных предпосылок. Наиболее выразительно они проявляют себя в связи слова и вещи, означающего и означаемого, то есть, в семиотическом контексте, который описывается Фуко с помощью понятия «эпистема». Оно характеризует систему связей различных дискурсов с определенной эпохой.

Поэтому, как подчеркивает, Фуко, «<...> собственная суть гуманитарных наук заключается не в человеке как привилегированном, по-особому сложном объекте. Создает их и отводит им особую область вовсе не человек, а общая диспозиция *эпистемы*; именно она находит им место, призывает и утверждает их, допуская тем самым постановку человека в качестве их объекта. Таким образом, «гуманитарные науки» возникают не везде, где ставится вопрос о человеке, но везде, где в некотором присущем бессознательному измерении подвергаются анализу нормы, правила, означающие ансамбли, которые разоблачают перед сознанием условия своих форм и содер­жаний» [Фуко 1977, 462].

Существенно, что среди этих условий Фуко называет, в частности, такие характеристики мышления, как господствующий способ понимания тождеств, различий, признаков, эквивалентов, хотя главное место занимает именно отношение означаемого и означающего. В этой связи особый интерес в рассматриваемом контексте представляют случаи,

когда понятие, обозначенное некоторым словом, сохраняет свое словесное обозначение очень долго. При этом, однако, общепризнанный смысл самого понятия с течением времени существенно изменяется.

К числу таких понятий относится «энергия», которая в виде ἐνέργεια стала одной из важнейших категорий аристотелевской метафизики и всей его философии в целом (см. об этом, в частности, [Beere 2009, 169 – 219]). Собственно, считается, что сам этот термин, в отличие от тесно связанных с ним слов древнегреческого языка ἐν («в») и ἔργον («(воз)действие», «дело») является, скорее всего, аристотелевским неологизмом, означающим «<...> существование вещи не в том смысле, в каком мы говорим о сущем в возможности <...>, а в смысле осуществления» (*Met.* 1048a31) [Аристотель 1975, 241]. В повседневном греческом языке той эпохи в смысле, подразумеваемом Аристотелем, это слово, насколько известно, не встречалось, в отличие от слов, которые стали его составными частями.

Смыслом неологизма ἐνέργεια становится «осуществленность», «полнота», «завершенность действия» [Брэдшоу 2012, 23–51]. При этом ἐνέργεια – это, в первую очередь, «<...> такой тип активности, который содержит в себе свою цель и может беспрепятственно развиваться посредством временного процесса» [Брэдшоу 2012, 52]. Однако существенно, что цель активности, дается не извне, а является *самоцелью* [Chen Chung-Hwan, 1958a]. В то же время, в метафизике Аристотеля термин ἐνέργεια существует не изолированно, а связан, прежде всего, с тремя с другими терминами, что создает возможность различных интерпретаций его смысла.

Во-первых, это ἐντελέχεια («энтелехия», «полное раскрытие внутри заложенной цели», «законченная осуществленность», «действительность»). Структурно этот термин, который, будучи неологизмом, также созданным, скорее всего, Аристотелем, подобен ἐνέργεια [Chen Chung-Hwan, 1958b]. Соответствующее слово состоит из предлога ἐν («в»), слов τέλος («завершение», «исполнение», «исход», «цель») и ἔχω («имею»).

Во-вторых, это οὐσία, термин, систематически использованный Аристотелем и, в отличие от понятия ἐνέργεια, заимствованный из

повседневного языка. До того как начать обозначать «сущность» (а иногда и «бытие» как некое устойчивое присутствие, *пробывание*), οὐσία красноречиво указывала на «имущество» или «состояние». Наконец, в-третьих, это δύναμις («потенция», «возможность», «способность», но, в то же время, и «сила» или «мощь»).

На этом фоне тем более странным выглядит то, что Аристотель, как с неизменным удивлением констатируют исследователи его философского наследия, нигде не дает строгого и однозначного определения изобретенного им понятия энергии. Насколько можно судить, он считает, что для раскрытия его смысла вполне достаточно приводимых им примеров (*Met.* 1048a35–b35) [Аристотель 1975, 241–242]. Между тем, и в этих примерах то, что понимал под «энергией» Аристотель, со всей очевидностью обнаруживает свое разительное несходство с пониманием этого термина современными философией и наукой.

Более того, современная эпоха, намного сильнее, чем эпоха Древней Греции, одержима обладанием тем, что в своем загадочном стремлении к преемственности также называет энергией, но что по смыслу резко отличается от аристотелевской ἐνέργεια. В этой связи особого внимания в контексте сформулированной выше постановки проблемы заслуживает изменение характера межлических отношений. Они нашли свое отчетливое выражение в семиотических структурах, которые существенно отличались от прежних.

Согласно имеющимся историческим данным, в определенную эпоху (ее чаще всего вслед за К. Ясперсом называют «осевым временем») имел место переход от непосредственных межлических отношений, построенных по типу «лицом-к-лицу», к отношениям более обширным и разветвленным, а потому опосредованным. Следствия появления различия между непосредственностью и опосредованием настолько велики и существенны, что с этим событием связываются различные типы обществ [Гайденко 2000, 107]. Более того, именно опосредование, является условием возможности (и необходимости) философии в качестве мышления, предполагающего ссылки на некоторое безусловное основание, то есть опирающегося на обоснование и доказательство.

На уровне мышления этому соответствующий переход от мифа в качестве непосредственности к логосу в качестве противоположности мифа – первой более или менее сложной структуры опосредования. Переход к логосу означал появление принципа, согласно которому за явлениями всегда должна скрывается некоторая сущность, которая и есть подлинная и доступная для человеческого мышления реальность. Иными словами, появляется различие между вещью и знаком, реальностью и ее репрезентациями, причем это различие обнаруживало явную тенденцию к превращению в бинарную оппозицию.

Логос в его изначальном понимании – это средство установления отношения, ссылки на нечто другое. В качестве структуры опосредования логос обеспечивает саму возможность создания смысла в хаосе явлений, соотнося каждое явление с миром абстрактных понятий и концепций. Такое соотнесение получило развитие в метафизике, в вершине иерархической структуры которой находится некое высшее сущее [Хайдеггер 1997]. В средневековой схоластике оно отождествляется с Богом, исключенного, однако, из мира, в котором находятся все остальные виды сущего. Это неизбежно ведет к апофатизму в понимании Бога и создает предпосылки для изменения смысла логоса.

Логос превращается в мышление, *ratio* в качестве способности самодостаточного индивида, который считается сущим, лежащим в основании всего сущего – *sub-iectum*» [Хайдеггер 1993а, 117–131]. Такое развитие неизбежно завершается событием, описанным как «смерть Бога» или нигилизм, о наступлении которого одним из первых заявил Ф. Ницше. Семиотический аспект этого события заключается в том, что означаемое остается без означаемого и при определенных условиях может рассматриваться как самодостаточное, как последняя реальность.

В связи с этим следует учитывать, что явления могут не раскрывать, а надежно скрывать сущность, которая вследствие этого должна быть понята – если она вообще как-то должна быть понята – апофатически. Не менее важно и то, «<...> апофатизм сущности в западной метафизической традиции с ее отрицательным определением сущностного от-

личия Бога или с ее мистическими выражением сущностной неопределимости безлично-абсолюта не только не смог воспрепятствовать историческому успеху релятивизма и агностицизма (закончившегося атеистическим нигилизмом), но и органично соучаствовал в достижении этого успеха» [Yannaras 2005, 30].

Поскольку апофатически понимаемая сущность становится совершенно недоступной для привычных способов познания, возможна не только безоговорочная готовность принять такой онтологический разрыв. Возможны также парадоксальные попытки некоторым образом сохранить состояние ее доступности в условиях режима знаков, свидетельствующего о ее недоступности. Более того, реакция на это отдаление сущности уже представляет собой признание появления первых признаков ее недоступности, невозможности дойти до нее, исходя из явления.

При этом «отказ приписать Богу все определение сущего – отказ подчинить реальность Бога и его способ бытия понятийным конструктам – уже предлагался в рамках церковной теологии греческого Востока, по крайней мере, за четырнадцать веков до Ницше и Хайдеггера. А именно, в произведениях, написанных в пятом или шестом веках и дошедших до нас под именем Дионисия Ареопагита, мы находим первый образец позиции теологического апофатизма, которая затем стала общепринятой» [Yannaras 2005, 59]. На этом фоне понятие энергии у Аристотеля может быть связано с попыткой некоторым образом сохранить доступность сущности в условиях, когда она еще только начинает «закрываться», вытесняться за пределы мира, становиться трансцендентной и именно поэтому приобретает черты апофатичности.

Следует также учитывать, что в контексте аристотелевской метафизики смысл концепции *ἐνέργεια* зависит, прежде всего, от его учения о четырех причинах. Соотнесение сущности вещи с конечной (целевой) причиной в определенной степени защищает ее от экспансии процессов символического обмена, в ходе которого возникают предельно абстрактные понятия и все начинает обмениваться на все. Как известно, в итоге этой экспансии возникающий всеобщий эквивалент вытесняется за пределы сферы обмена точно так же, как это

происходит и высшим сущим в метафизике [Goux 1990a; Goux 1990b].

Разумеется, аристотелевская концепция энергии, тесно связанная с понятием конечной причины, не могла воспрепятствовать прогрессирующему усложнению структур опосредования и, соответственно, реального и символического обмена на практике. Однако в теории она обосновывала особую точку зрения на происходящее развитие. Соотнесение сущности вещи с конечной причиной обосновывало неприемлемость полного нивелирования особенностей вещи в качестве ее идентичности и ограничивало ее вовлечение в ничем не ограниченные процессы обмена. В результате можно стало считать последствия ничем не ограниченного усложнения структур символического обмена отклонением от установленной в теории нормы.

Поэтому в аристотелевской концепции энергии предполагается, помимо прочего, требование, чтобы вещь не обезличивалась. Она не должна утрачивать свою сущностную идентичность и не может быть беспрепятственно обменена на любую другую вещь. Таким образом, это попытка запрета на превращение сущности вещи в недоступную, в результате чего она могла бы быть познана лишь апофатически. В этом смысле за аристотелевской концепцией энергии в качестве энтелехии стоит тенденция противодействия ничем не ограниченному усложнению структур опосредования или, точнее, попытка признания недопустимости такого усложнения<sup>1</sup>.

Соответственно, отказ от учения о четырех причинах в целом или уменьшение числа причин существенно влияет на трактовку понятия энергии. Так, если энергия отождествляется не с энтелехией, как у Аристотеля, а с потенцией (возможностью) или способностью (*δύναμις*) в качестве произвольно проявляющейся «силы» или «мощи», не ориентированной ни на какую конечную цель, то количество причин неизбежно должно уменьшиться. Дэнбмйт как «сила» или «мощь», как исходящее из вещи действие, направленное на другую вещь, или способность проявить силу, мощь и совершить действие не предполагает самоцели, к которой вещь стремится.

*Δύναμις* «<...> называется то, что имеет начало движения или изменения <...> в ином

или в самом себе, поскольку оно иное» (*Met.* 1019a30) [Аристотель 1975, 162–163]. В результате отождествления *ἐνέργεια* с *δύναμις* энтелехия и, тем самым, конечная причина оказывается чем-то лишним и должна быть удалена из списка четырех причин. После этого, как показывает история, происходит отказ и от остальных причин, кроме действующей. Иными словами, вещи некоторым образом действительно отдаляются и даже отчуждаются от человека, если сравнивать это состояние с предполагаемым опытом мифа в качестве непосредственного опыта.

После перехода от мифа к логосу, а затем и к метафизике вещи начинают превращаться в мертвые пассивные предметы с четкими границами, в своем пребывании представляющие человеку, который созерцает их и навязывает им свои цели. При этом невозможность в повседневной жизни взять и некоторым образом использовать вещи непосредственно, без того, чтобы обязательно вступить при этом в отношения с другими людьми, получает название значительно позже. В контексте экономики как науки эта невозможность начинает выразительно обозначаться понятием «редкость». Однако жизненные ресурсы становятся редкими не потому, что с появлением структур опосредования их на самом деле неожиданно становится мало.

Это происходит потому, что доступ к ним регулируется, ограничивается, а иногда и полностью перекрывается опосредованными отношениями с другими людьми. Точно так же, на уровне мышления метафизика, воспроизводя иерархические отношения опосредования, выступает в качестве внутренне напряженной структурной модели состояния редкости [Пигалев 2018]. Наконец, следует добавить, что за аристотелевской концепцией энергии в качестве безусловно подчиненной конечной цели, задаваемой сущностью, стоит определенная – эссенциалистская – онтология [Хоружий 2000, 321–322]. Она охватывает своими связями все вещи, процессы, явления, события, которые суть одновременно осуществление их сущностей.

Поскольку сущность, как считает Аристотель, осуществляется, подчиняясь при этом конечной цели, всякая сущность энергийна, а всякая энергия сущностна [Хоружий 2000, 322].

В этой связи необходимо обратить внимание на попытку такого понимания, реализовавшегося в неоплатонической традиции, но представлявшего собой реакцию на ее трудности и поэтому выходящего за ее пределы. Попытка сохранить доступность апофатически понимаемого Бога наиболее последовательно реализована в учении о нетварных энергиях Григория Паламы. При этом его мысль охвачена ощущением, что Бог становится недоступным и непостижимым, точно так же, как это происходило с сущностью вещи.

Трудно не согласиться с тем, что *«опыт расставания с действенным, действующим, горячим Богом, порыв остановить уход такого Бога – это настоящая суть паламитского догмата. (Как наша тематизация энергии – от опыта расставания). Он стало быть в своей невысказываемой предпосылке – тревожное опасение, что Бог может ускользнуть, человек остыть; что нужно человеческое тоже действие, молитвенное усилие, да и совсем конкретно – принятие вот этого самого догмата о божественных энергиях, – чтобы не упустить, уловить божественную энергию в мире»* [Бибихин 2010, 134].

Палама исходит из того, что «<...> применительно к Богу отрицательные высказывания (ἀφαρέσεις) не противоречат положительным (θεσσι). Ибо Он есть и Сущий и Нечто существующий, и везде и нигде, и Многоименный и Неименуемый, и приснодвижимый и неподвижный, и вообще – все и ничто из всего. Ибо то, что кажется противоположным друг другу и более всего друг от друга по природе отстоящим и лишенным какой-либо сочетаемости, применительно к Богу примиряется и сочетается одно с другим, и одновременно является вполне истинным» [Палама 2007, 40].

Палама также подчеркивает, что «и иное в Боге есть сущность, а иное – выступление, то есть энергия или воля, хотя и один Бог – деятельный и хотящий. Но как назвавший Его хотящим явил Его имеющим волю, так и провозгласивший Его деятельным – тем самым уже показал, что у Него есть энергия» [Палама 2007, 42]. Однако если у конечных существ сущность и энергия не тождественны друг другу, то у Бога они, как, в соответствии с приведенной аргументацией, считает Палама, совпадают. Это происходит потому, что в Боге, как

об этом пишет Палама, примиряются и сочетаются все противоположности. В результате доказательство неразличимости сущности и энергии Бога становится главной задачей Паламы, к которой он постоянно возвращался.

Оппоненты и критики Паламы настойчиво указывали, в первую очередь, что различие между сущностью и энергией в Боге, несмотря на все усилия, все же сохраняется. В итоге Бог лишается простоты, внутри него устанавливаются разделения, которые недопустимы. Именно неустранимая трудность предопределила появление катафатического по своей сути *имяславия* в качестве способа преодолеть различие между сущностью и энергией Бога. Имя Бога в имяславии отождествляется с ним самим, и в мистическом порыве славящего имя Бога он открывается полностью [Бибихин 2010, 142].

Если исходить из того, что необходимость возникновения понятия энергии вызвана травматическим опытом отдаления от человека сущности как вещей, так и Бога, то понятие энергии направлено на удержание сущности в ее непосредственности, чтобы избежать ее превращения в недоступную. В этой связи необходимо заметить, что устранение сущности в качестве предмета мысли либо ее апофатическое понимание – это в любом случае переход с позиции эссенциализма на позиции антиэссенциализма, поскольку энергия как дэнбмйт не предполагает ориентации на какую бы то ни было предварительно заданную субстанциальную цель.

Отрицание конечных причин, затронувшее, в первую очередь, смысл понятия энергии в философии, было наиболее полно и основательно выражено Ф. Бэконом, хотя, нужно признать, он не был единственным мыслителем, придерживавшимся таких взглядов. Бэкон настаивал на недоступности человеку знания о конечных причинах и необходимости сосредоточиться исключительно на исследовании действующих причин. Бэконовский эмпиризм, отвергая важность и само существование конечных причин, поскольку они, очевидно, не могут быть познаны опытным путем, неизбежно приводит к отождествлению энергии не с энтелехией, а с потенцией (возможностью, способностью).

В частности, Бэкон писал: «<...> Аристотель заслуживает еще большего осуждения,

чем Платон, ибо он не упоминает об источнике конечных причин, то есть божестве, и заменяет бога природой; сами же конечные причины он излагает скорее с точки зрения логики, чем теологии. Мы говорим об этом не потому, что эти конечные причины не являются истинными и достойными внимательного изучения в метафизике, но потому, что, совершая набег и вторжения во владения физических причин, они производят там страшные разорения и опустошения» [Бэкон 1977, 230]. И более определенно: «Исследование же конечных причин бесплодно и, подобно деве, посвященной богу, ничего не рождает» [Бэкон 1977, 232].

В то же время, предполагается, что, хотя вещи не даны человеку непосредственно, мир все же познаваем, но лишь в том виде, как он дан органам чувств в своих репрезентациях. В итоге уже на излете средневековья аристотелевская *ἐνέργεια*, была переведена на латинский язык с помощью слов *actus* (впервые, насколько известно, у Боэция) и *actualitas* [Хайдеггер 1993b, 180]. Последнее слово означает «действительность» как результат совершения некоторого действия, что указывает на явную тенденцию отказа от концепции конечной причины. Таким образом, тезис о бесполезности конечных причин для познания стал выражением духа начинавшейся новой эпохи и в этом качестве был принят практически во всех сферах человеческой деятельности.

Это выглядело, прежде всего, как готовность не проводить различие между целью («для чего») и средством («почему»). В семиотическом аспекте изменение в понимании энергии означает, что у Аристотеля конечная причина, будучи сущностью, выступает в качестве означаемого, а осуществленная вещь становится означающим этой конечной причины и раскрывает ее. Для Бэкона, участвовавшего в формировании духа новой эпохи, изменения находят выражение в соответствующем режиме знаков. Важным считается лишь означающее (явление), воздействие на которое, как предполагалось, должно повлиять на означаемое (сущность).

Сущность как означаемое оставалась скрытой для создаваемой Бэконом науки и, более того, не представляла для нее интереса, хотя все же считалась существующей. Однако Бэкон, в отличие от Аристотеля, прин-

ципально не стремился удержать отдаляющуюся сущность, и вследствие этого ему была совершенно не нужна энергия в ее аристотелевском понимании. Так возникают предпосылки превращения аристотелевской *ἐνέργεια* в «энергию» в качестве самореференциального вещества или, точнее, некоей метафорически понимаемой жидкости, разлитой повсюду, прячущейся в разных носителях и в таинственных глубинах вещества. Так понимаемая энергия переходит из одной формы в другую и способна быть источником действия как *δύναμις* в смысле направленности *на другое*.

Прежде всего, именно так понимаемая энергия лежит в основе современной физики, в которой она есть не что иное, как «способность совершать работу». В семиотическом плане такая энергия включена в процессы символического обмена, который подчиняется «принципам сохранения». В процессе своей эволюции этот символический обмен достигает состояния, не предполагающего никакого означаемого. В итоге по-новому понимаемая энергия становится *ресурсом* (возможностью или способностью), который, как и любой ресурс, не может не быть «редким».

Означающее, ставшее самодостаточным, по уже упомянутой схеме может быть отождествлено с отныне отсутствующим и поэтому ставшим не востребуемым означаемым. Следовательно, ничто не мешает репрезентации заступить на место реальности и выдавать себя за нее, что, собственно, и означает отказ от эссенциализма и переход к антиэссенциализму. Именно эта автономия репрезентации является характерным проявлением отрыва означаемого от означаемого и обретения им мнимой самодостаточности, которая характерна для тех репрезентаций, которые получили название симулякров [Бодрийяр 2015].

Очевидной семиотической параллелью движения к господству симуляции и симулякров становится неразличимость обычая и природы, а также рукотворных предметов и того, что считается сотворенным Богом. Последующее развитие характеризуется отождествлением действительности с ее репрезентациями в языковых, когнитивных, политических и финансовых знаковых системах и непризнание различия между означающим и означаемым в качестве бинарной оппозиции. В об-

шем случае это означало ошибочное принятие знака за его собственный референт, отождествление опосредованного с непосредственным и, таким образом, признание самореференциальности означающего в качестве своего рода идолопоклонства.

Бэкон, очевидно, с самого начала чувствовал исходящие из такого развития угрозы и поэтому явно проявлял настороженность по отношению к идолам и, более широко, идолопоклонству. В широком смысле, идолопоклонство означает не только явление, относящееся к религии, но именно принятие опосредованного за непосредственное, репрезентации за то, что она репрезентирует. которое вшироком смысле недоступно для создаваемой им Кульминацией этого отождествления становится обретение автономной репрезентацией некоторой власти или «действующей силы». В современных философских исследованиях эта «действующая сила» часто называется «перформативностью» (англ. *performativity*).

Имеется в виду речевой акт, не отсылающий, в отличие от констатирующего суждения, ни к какому референту или смыслу, но вызывающий определенные ответные действия у того, кто его воспринимает в качестве последней реальности. Это, например, такие указывающие на одновременное совершение действия речевые акты как: «Я обещаю» или в общем случае: «Я делаю». Перформативность самореференциальных знаков – это их способность некоторым образом создавать вещи или ситуации [Austin 1962]. Поэтому в своей самореференциальности такие знаки оказывают влияние, которое прежде связывалось лишь с обозначаемыми ими вещами.

Особенность соответствующего режима знаков заключается в том, что «как только знаки перестают быть референциальными, они становятся перформативными» [Hawkes 2020, 6; Volt 2004]. Таким образом, самореференциальный знак уже не может оставаться посредником, каковым каждый знак был изначально, и неизбежно становится источником определенного воздействия, на которое прежде он был неспособен. Такие знаки ни на что не указывают, но при этом «ведут себя» совсем не как обыкновенные вещи.

Автономные знаки производят правдоподобное впечатление, будто они способны

быть носителями неких самостоятельно действующих сил, активно влияющих на человека и обладающих способностью даже управлять им<sup>2</sup>. Тем не менее, как показывает итог попытки Аристотеля, опиравшегося для противодействия этой тенденции на изобретенное им понятие ἐνέργεια, разрушение связи означаемого с означающим оказалось неотвратимым. Аристотелевский неологизм не смог удержать ни свой первоначальный смысл, ни свой эвристический потенциал, потому что и то, и другое было отвергнуто закономерностями развития структур опосредования.

Тем поучительнее и интереснее для анализа попытки парадоксальным образом упредить и, тем самым, исключить в будущем, в конце метафизики саму возможность исчезновения (или деконструкции) бинарной оппозиции явления и сущности. Эти попытки опираются на убеждение, что переход от мифа к логосу не был качественным скачком, обусловленным появлением сложных структур опосредования вместо исходной непосредственности. В итоге на уровне теории этот переход никак не связывается с появлением четкого различия между явлением и сущностью, стремящегося превратиться в бинарную оппозицию<sup>3</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В качестве примера можно указать на проводимое Аристотелем различие между «домохозяйством», «экономикой» (οικονομική) и «хрематистикой» (χρηματιστική) – искусством наживы, умением делать деньги. В первом случае целью является нечто иное, чем богатство – благая жизнь, во втором – то же самое, то есть неустанное добывание богатства, не соответствующее цели именно благой жизни. Поэтому хрематистика никогда не может достичь той «осуществленности», той «завершенности» и «полноты», которые предполагает ἐνέργεια и, согласно Аристотелю, ничем не ограничена. (Pol. 1257b15–25; 1258a1–10). [Аристотель 1983, 392–393].

<sup>2</sup> В качестве наиболее выразительного примера можно указать на проявления автономного поведения такой специфической знаковой системы, как деньги.

<sup>3</sup> В семиотическом аспекте это сводится к отрицанию различия между означающим и означаемым, которые в конце истории метафизики не могут слиться до неразличимости просто потому, что



в ее начале, как считается, они не выделялись и не разделялись. Это снимает вопрос о том, как выход за пределы мифа может заканчиваться неизбежным возвращением к тому, что в свете логоцентризма кажется неотличимым от архаичных форм мышления с их нечеткой логикой. В отечественной философской традиции наиболее показательна в этом отношении позиция П.А. Флоренского, который последовательно проводил мысль о том, что идеализм (метафизика) имеет «общечеловеческие корни» и, не требуя обращения к логосу, возникает отнюдь не из опосредования реальности логосом. По Флоренскому, идеализм, скорее, очень близок к естественному мировоззрению, данному в непосредственности «мужичкой веры». Флоренский утверждал, что «<...> непосредственное мышление оперирует не с понятиями, а с живыми, сочными, полными красок и запахов образами. Эти образы не бывают резко обособлены от со-прилежащих. Края их – часто расплывчаты, – как в самой действительности. По многим направлениям они срастаются с соприкосновенными образами, – сплетая единое, много-кратно связанное целое, – ткань сущего, а не нить; поэму, а не полисиллогизм. Вот почему, при всей внутренней ясности перво-бытной философии, ее почти невозможно уложить на прокрустовом ложе наших, – бедных содержанием, сухих, атомистически-обособленных, – *понятий*» [Флоренский 2000, 161].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель 1975 – *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль. С. 63–368.
- Аристотель 1983 – *Аристотель*. Политика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль. С. 375–644.
- Бибихин 2010 – *Бибихин В.В.* Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Бодрийяр 2015 – *Бодрийяр Ж.* Прецессия симулякров // Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. М.: Постум. С. 5–61.
- Брэдшоу 2012 – *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М.: Яз. слав. культ.
- Бэкон 1977 – *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль. С. 81–522.
- Гайденок 2000 – *Гайденок П.П.* История философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Унив. кн.
- Палама Григорий 2007 – *Палама Григорий*. О божественных энергиях и их причастии // Трактаты. Краснодар: Текст. С. 39–89.
- Пигалев 2018 – *Пигалев А.И.* Метафизика как структурная модель состояния редкости и постметафизические символические экономии // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 16–26.
- Флоренский 2000 – *Флоренский П.А.* Общечеловеческие корни идеализма // Сочинения. В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль. С. 145–168.
- Фуко 1977 – *Фуко М.* Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977.
- Хайдеггер 1993а – *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика. С. 63–176.
- Хайдеггер 1993б – *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, С. 177–192.
- Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Онто-тео-логическое строение метафизики // Тожество и различие. М.: Гнозис; Логос. С. 29–59.
- Хоружий 2000 – *Хоружий С.С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 311–350.
- Шпенглер 1998 – *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль.
- Austin 1962 – *Austin J.L.* How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955. Oxford: Oxford University Press.
- Beere J. 2009 – *Beere J.* Doing and Being: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics *Theta*. Oxford: Oxford University Press.
- Bolt B. 2004 – *Bolt B.* Art beyond Representation: The Performative Power of the Image. L.; N. Y.: I.B. Tauris.
- Chen Chung-Hwan 1958a – *Chen Chung-Hwan.* Different Meanings of the Term 'Ἐνέργεια' in the Philosophy of Aristotle // *Ὀὐσία and Ἐνέργεια: Two Fundamental Concepts in the Philosophy of Aristotle*. Taipei: China Series Publishing Committee. P. 48–63.
- Chen Chung-Hwan 1958b – *Chen Chung-Hwan.* The Relations between the Terms 'Ἐνέργεια' and 'Ἐντελέχεια' in the Philosophy of Aristotle // *Ὀὐσία and Ἐνέργεια: Two Fundamental Concepts in the Philosophy of Aristotle*. Taipei: China Series Publishing Committee. P. 70–75.
- Goux J.-J 1990a – *Goux J.-J.* Monetary Economy and Idealist Philosophy // *Symbolic Economies: After Marx and Freud*. Ithaca, NY: Cornell University Press. P. 88–111.
- Goux 1990b – *Goux J.-J.* Numismatics: An Essay in Theoretical Numismatics // *Symbolic Economies: After Marx and Freud*. Ithaca, NY: Cornell University Press. P. 9–63.
- Hawkes 2020 – *Hawkes D.* The Reign of Anti-Logos: Performance in Postmodernity. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2020.

Yannaras 2005 – Yannaras C. On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite. L. ; N. Y.: T&T Clark International, 2005.

### REFERENCES

- Aristotle, 1975. *Metaphysics. Writings. In 4 Vols. Vol. 1.* Moscow, Mysl' Publ., pp. 63-368.
- Aristotle, 1983. *Politics. Writings. In 4 Vols. Vol. 4.* Moscow, Mysl' Publ., pp. 375-644.
- Bibikhin V.V., 2010. *The Energy.* Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ.
- Baudrillard J., 2015. *The Precession of Simulacra. Simulacra and Simulation.* Moscow, Postum Publ., pp. 5-61.
- Bradshaw D., 2012. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom.* Moscow, In-t fil. RAN Publ.; Yaz. slav. kul't. Publ.
- Bacon F., 1977. *The Advancement of Learning. Writings. In 2 Vols. Vol. 1.* Moscow, Mysl' Publ., pp. 81-522.
- Gaidenko P.P., 2000. *The History of Philosophy in Connection with Science.* Moscow, Per Se Publ; Saint Petersburg, Univ. kn. Publ.
- Palamas Gregory, 2007. *On the Divine Energies and the Participation in Them. Theological Treatises.* Krasnodar, Tekst Publ., pp. 39-89.
- Pigalev A.I., 2018. *The Metaphysics as a Structural Model of Scarcity and the Postmetaphysical Symbolic Economies. Voprosy Filosofii*, vol. 4, pp. 16-26.
- Florenskii P.A., 2000. *The Universal Roots of Idealism. Florenskii P.A. Writings. In 4 Vols. Vol. 3(2).* Moscow, Mysl' Publ., pp. 145-168.
- Foucault M., 1977. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences.* Moscow, Progress Publ.
- Heidegger M., 1993a. *The European Nihilism. Time and Being: Articles and Speeches.* Moscow, Respublika Publ., pp. 63-176.
- Heidegger M., 1993b. *Overcoming Metaphysics. Heidegger M. Time and Being: Articles and Speeches.* Moscow, Respublika Publ., pp. 177-192.
- Heidegger M., 1997. *The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics. Identity and Difference.* Moscow, Gnozis Publ.; Logos Publ., pp. 29-59.
- Khoruzhii S.S., 2000. *Abundance or Deficiency? Notes on the Ontology of Virtuality. On the Old and the New.* Saint Petersburg, Aletheia Publ., pp. 311-350.
- Spengler O., 1998. *The Decline of the West. Essays on the Morphology of the World History. Vol 1.* Moscow, Mysl' Publ.
- Austin J.L., 1962. *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955.* Oxford, Oxford University Press.
- Beere J., 2009. *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta.* Oxford, Oxford University Press.
- Bolt B., 2004. *Art Beyond Representation: The Performative Power of the Image.* London, New York, I.B, Tauris Publ.
- Chen Chung-Hwan, 1958a. *Different Meanings of the Term Ένέργεια in the Philosophy of Aristotle. Chen Chung-Hwan. Οὐσία and Ένέργεια: Two Fundamental Concepts in the Philosophy of Aristotle.* Taipei, China Series Publishing Committee, pp. 48-63.
- Chen Chung-Hwan, 1958b. *The Relations between the Terms Ένέργεια and Έντελέχεια in the Philosophy of Aristotle. Chen Chung-Hwan. Οὐσία and Ένέργεια: Two Fundamental Concepts in the Philosophy of Aristotle.* Taipei, China Series Publishing Committee, pp. 70-75.
- Goux J.-J., 1990a. *Monetary Economy and Idealist Philosophy. Symbolic Economies: After Marx and Freud.* Ithaca, NY, Cornell University Press, pp. 88-111.
- Goux J.-J. 1990b. *Numismatics: An Essay in Theoretical Numismatics. Symbolic Economies: After Marx and Freud.* Ithaca, NY, Cornell University Press, pp. 9-63.
- Hawkes D., 2020. *The Reign of Ant-Logos: Performance in Postmodernity.* New York, Palgrave Macmillan Publ.
- Yannaras C., 2005. *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite.* London, New York, T&T Clark International Publ.

**Information About the Author**

**Alexander I. Pigalev**, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Leading Researcher, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, pigalev@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4858-8862>

**Информация об авторе**

**Александр Иванович Пигалев**, доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, pigalev@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4858-8862>