

DOI: 10.15593/perm.kipf/2017.1.04

УДК 1(091).111.140

**О.С. Мышкин**

## **О НОВЫХ ВОЗМОЖНОСТЯХ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ**

Целью всякой политики является достижение власти и приобретение возможности контроля над различными аспектами жизни той или иной социальной группы и/или индивидуума. На заре зарождения современной Европейской цивилизации, в трудах Платона и Аристотеля, политика начала осмысляться с точки зрения метафизики. Как и всякая сфера человеческого знания, политика имеет под собой определенный онтологический фундамент, и без его трансформации и обновления вряд ли можно говорить о действительных изменениях в политике как системе практик. Но способны ли мы контролировать собственное существование, обладаем ли мы властью над собственной жизнью? Вопрос этот кажется риторическим, но должна ли философия бояться риторических вопросов? В данной статье проблема политики как системы практик управления человеческим существованием рассматривается с точки зрения того направления современной онтологии, в котором все сущности мира поставлены на одну онтологическую плоскость – подобно шахматам, расставленным в надлежащем порядке на игровой доске. Принятие данной онтологической схемы позволяет по-новому взглянуть на различные сферы деятельности человека в мире, по-новому оценить возможности человеческих существ в аспекте реализации ими в актуальном мире эстетических и других видов ценностей. Эстетические практики выделяются при этом как наиболее репрезентативные в том плане, что именно при создании произведения искусства человеческий субъект вступает в непосредственное взаимодействие с окружающими его актуальными сущностями и, творя тем самым единое событие сосуществования с миром, участвует в творческом продвижении мира к новизне.

*Ключевые слова:* онтологическая политика, практики, эстетика, монады, актуальные сущности, Новое время, романтизм.

**O.S. Myshkin**

## **ON SOME NEW POSSIBILITIES OF THE ONTOLOGICAL POLITICS**

The article represents an attempt to describe possibilities of the modern ontology concerning practices of human beings' life. Aesthetic, ethical, manufacturing and other kinds of human activities represent one fundamental act, exclusive gesture successively distancing and approximating us to the world. The main question is *how* do we produce this gesture, because it's character expresses the style of our coexisting with entities that circumambient us in the flow of becoming. Alfred Whitehead has written that environment of actual entity is the immediate factor of it's own nature, that entity exists only in the process of becoming by which it apprehends the many into the unity. Human beings participate in the process of creation alongside with every actual entity, and the choice of ways they produce themselves immediately influences to the direction of world's creation. The fact that human beings are disposed on the one ontological plan with other elements of reality discloses new understanding of freedom. If all kinds of politics aims to achieve power, to control different aspects of any society's and its citizenry life, ontological politics gives us with a power to redirect the process of every entity's actualization in our world.

*Keywords:* ontological politics, Whitehead, Deleuze, practice, monads, actual entities, aesthetics.

Опираясь на работы выдающегося англо-американского философа А.Н. Уайтхеда и на труды современных мыслителей, которые в той или иной мере примыкают к традиции, связанной с его философией процесса, мы попытаемся очертить в наиболее общем виде схему тех изменений, которые структура человеческого существования претерпела в течение последних десятилетий. Возможно, наиболее ярко данные изменения отражаются в тех трансформациях понимания предмета эстетики, которые мы можем сегодня наблюдать.

Мы пребываем в глубоком убеждении, что возможность ориентации в окружающем мире открывается для нас исключительно через практики раскрытия реальности, субстанцией которой является процесс. Выражаясь более метафорическим языком, скажем: будучи едиными каплями в бурлящем потоке мира и желая остаться таковыми, сохранить свое единство, мы

должны уметь практиковать как онтологическую автодифференциацию, так и онтологическую автоинтеграцию. (Добавим в скобках: определение «онтологический» означает в данном случае только то, что, обладая наиболее общим пониманием устройства сущего, мы способны, руководствуясь этим пониманием, осуществлять решения, имеющие более значительные последствия для мира, нежели эффекты, производимые иными действующими в нем сущностями). Более того, для успешного действия в мире мы должны осознавать меру и степень напряженности, возникающей между этими двумя полюсами амбивалентного жеста, производство которого и являет собой способ нашего существования.

Но для начала нам необходимо вспомнить имена еще двух философов и восстановить в памяти основания их мыслей. Как пишет в своей книге «Вне критериев: Кант, Уайтхед, Делез и эстетика» американский философ Стивен Шавиро, *Иммануил Кант* впервые предоставил нам основания для того, чтобы превратить эстетизм в философский метод. Шавиро предлагает осуществить конструктивистскую пересборку, в рамках которой философские проекты Канта, Уайтхеда и Делеза смогут выступить в качестве элементов при формировании *теории критического эстетизма*. Последний «помогает осветить практики современного искусства и медиа, современные научные и технические практики» [1, с. xiv]. В данной теории речь идет не столько об онтологических аспектах эстетики, сколько об онтологии, конструируемой с точки зрения примата эстетического.

О втором значимом для нас философе, *Жиле Делезе*, можно сказать следующее: несмотря на активное функционирование его имени в дискурсе отечественной философии в течение последних двадцати лет, отдельные концептуальные особенности его мысли, к величайшему сожалению, либо остаются несвязанными между собой (это заметно даже по разности терминологии переводов), либо интерпретируются односторонне или чрезмерно узко – в лингвистическом, психологическом, экономическом аспектах.

Итак, обратимся к недавно вышедшему на русском языке тексту Делеза «Лекции о Лейбнице». Монада, выражая мир, определяет самую себя. У каждой монады всегда есть участок реальности, который выражается ею ясно и отчетливо. Делез произносит: «... всякая монада выражает мир, да-да, бесконечный мир, но ясно она выражает только небольшую область мира, собственный квартал или, как говорит Лейбниц, по-моему, я еще не цитировал этого текста, – свое отделение. Каждая монада представляет собой выражение всего мира, но у каждой есть небольшое отделение, которое отличает ее от остальных, квартал мира, который она ясно выражает» [2, с. 230]. Так задается зона непосредственной данности этой монады, через которую ранее ее определяли как простую сущность в классическом смысле (*essentia*). Но содержание ее в то же время никогда не исчерпывается этой непосредственной данностью. Ясное и отчетливое выражение отдельного участка мира – это лишь один вид отношений, в которых монада пребывает. Непосредственная данность представляет собой то содержание, те образы, которые имеют наибольшую интенсивность. Последнюю нужно понимать динамически, как достигаемую в некий единичный момент; затем интенсивность выражаемого образа неизбежно падает, пока он не «сменит» своего ясного и отчетливого характера на иной, в пределе стремясь как бы к расползанию, утеканию, сокрытию в потоке иных образов. Каждая монада выражает мир в свойственной ей манере, но ни одна монада не выражает ясно и отчетливо всей полноты актуального содержания реальности. Наша душа есть монада, также обладающая своей областью непосредственной данности. Но тут возникает вечный вопрос: как монада может выражать мир, состоящий из бесконечного множества монад, ведь у нее, как известно, нет дверей и окон? Или, более узко, как возможно целостное

знание о той или иной отдельной вещи? Здесь частичность свойственной каждой монаде области ясного и относительно устойчивого выражения оказывается не только источником затруднения (как могло бы показаться), но и позитивным фактором: «взгляд» с позиции каждой монады дополняет взгляды с иных позиций. Целостная картина возможна только при условии схватывания динамики выражения, подобно тому, как целостный эпизод какого-либо фильма создается прокручиванием нескольких кадров. Их может быть 24, 36, 10 000... А теперь представим себе такой фильм, в котором каждое единичное действие задано бесконечным количеством кадров. После мысленно остановим фильм, вынем катушку с пленкой из проектора, вскрыем ее и посмотрим, из чего «состоит» действие нашего эпизода. И тогда оказывается, что назначение каждого отдельного кадра задается его номером в порядке следования на пленке. Хотя каждый из них может обладать самостоятельным значением, как картина, его смысл не отделим от смысла всего эпизода. Так и смысл вещи на идеальном уровне, на этаже выраженного, можно эксплицировать как нечто, возникающее в результате складывания воедино бесконечного множества более или менее отчетливых выражений, как синтез бесконечного числа аппроксимаций, ведь каждая монада выражает весь мир, но все они делают это с разной степенью ясности. Но еще раз напомним и об обратном: каждая монада детерминирована тем способом, каким задается область ясного и отчетливого выражения ею целостного мира. Так перед нами предстает философский перспективизм, в котором все решает точка зрения, аспект выражения. Но здесь нельзя мыслить дискретно, речь идет о процессе выражения, вписанном в глобальный процесс становления. Так что «точка зрения» – это не только место, не то, что отвечает на вопрос «где?». Точка зрения – это то, как выражается монада. А потому вернее будет говорить о манере, способе, который приобретает теперь решающее значение; как говорит Делез, с Лейбницем связано открытие философского маньеризма [2].

В работе «Наука и современный мир» А. Н. Уайтхед отмечает, что рождение такого культурного феномена, как романтизм, было обусловлено несовместимостью между материалистическим механицизмом науки того периода, все учение которого с его точки зрения «применимо лишь к весьма абстрактным сущностям, продуктам логической интуиции» [3, с. 137], и стихийным органицизмом, явно или скрыто руководствующимся интуитивным схватыванием процесса прохождения природы, процесса становления и гибели актуальных сущностей. Уайтхед настаивает, что для верного анализа природы в ее данности человеческому субъекту необходимо создать такую философскую схему, которая учитывала бы три важных обстоятельства ее существования – изменение, пребывание и третье, которое он назвал вечностью. Последний аспект существования выступает в нашем конкретном опыте в ограниченном виде – в форме ценности. «Ценность» – слово, используемое (...) для обозначения внутренней реальности события» [3, с. 153]. Если концептуальных средств философии того периода было недостаточно для схватывания целостности события, разворачивающегося в трех вышеназванных аспектах, то эстетическая практика, а именно творение поэтического текста, предоставляла такой способ выражения, который позволял уклониться от абстракции и передать ощущение всеобщности становления. Но, что более важно, эстетическое достижение позволяло вплести «элемент ценностного смысла, бытия в себе и для себя, [который] не должен быть утрачен ни при каком рассмотрении события как чего-то, обладающего наиболее конкретной актуальностью» [3, с. 153], в «ткань осуществления» [3, с. 154]. В творческом акте человек Нового времени пытался остановить поток прохождения Вселенной, остановить само время в акте предельной интенсификации восприятия и поэтического выражения.

*Едва я миг отдельный возвеличу,  
Вскричав: «Мгновение, повремени!» –  
Все кончено, и я твоя добыча,  
И мне спасенья нет из западни.  
Тогда вступает в силу наша сделка,  
Тогда ты волен, – я закабален.  
Тогда пусть станет часовая стрелка,  
По мне раздастся похоронный звон [4, с. 61].*

Эти строки потому и стали настолько известными (пожалуй, даже чрезмерно известными), что в них – квинтэссенция эстетики Романтизма и, шире, эстетики Возвышенного. Последняя есть эстетика надрыва, в которой монада-душа, пытаясь выразить весь мир и превзойти тем самым ограниченность и конечность своего места в нем, своей точки зрения, в итоге с неизбежностью достигает предела выражения и оказывается подорванной изнутри. Сущность такой эстетики ярко выразил Гейне в «Луккских водах»: «[Если] ты хочешь сокрушаться об этой надорванности, то уж лучше сокрушайся о том, что весь мир надорван по самой середине. А так как сердце поэта – центр мира, то в наше время оно тоже должно самым жалостным образом надорваться. Кто хвалится, что сердце его осталось целым, тот признается только в том, что у него прозаичное, далекое от мира, глухое закоулочное сердце» [5].

Интересно, что Кант передает различие между прекрасным и возвышенным, используя описание *динамики* внутреннего чувства: «В то время как первое (прекрасное) прямо приводит к чувству повышения жизнедеятельности и поэтому совместимо с тем, что возбуждает, и с игрой способности воображения, – другое (чувство возвышенного) есть благорасположение, которое возникает лишь косвенно, а именно так, что на мгновение порождается чувством некоего торможения жизненных сил и тотчас же следующего за этим еще более сильного прилива их ...» [6, с. 255]. Необходимо отметить, что именно в этом пункте Кант фактически демонстрирует органический подход к описанию процесса переживания субъектом контакта с предметом эстетического созерцания – с той разницей, что если принадлежащему Новому времени учению Канта свойственно противопоставление субъекта и объекта созерцания как двух автономных сущностей, то у Уайтхеда речь будет идти уже об определенном виде схватывания события существования эстетического предмета в едином событии его сосуществования с самим субъектом. Соответствующие изменения, разумеется, претерпит и понимание эстетического. То есть, если для Канта при определении прекрасного и возвышенного важен эффект, который эстетический предмет оказывает на субъект, традиционно мыслящийся им как автономное (по большому счету картезианское), сущностно неизменное Я, и отсюда прекрасное и возвышенное разводятся по противоположным полюсам, то у Уайтхеда аспект, точка зрения, смещается от рассмотрения трансформации субъекта к рассмотрению самого процесса слияния субъекта и объекта созерцания (как равноправных серий событий схватывания, не разделенных онтологической иерархией) в качестве данностей единого события прегензии.

Для нас представляют наибольший интерес как раз закоулки, складки и швы, которые мы можем обнаружить в нашей душе. Речь идет, разумеется, отнюдь не об одной лишь теории искусства в узком смысле. Стивен Шавиро задается вопросом о соотношении трансцендентальной эстетики, данной в 1-й Критике Канта, с концептуальным содержанием этого понятия в поздний период творчества великого кенигсбержца [1, с. ix–x]. Действительно, для стороннего наблюдателя дело зачастую выглядит так, будто у Канта присутствуют две эстетики – трансцендентальная эстетика «Критики чистого разума» и эстетика «Критики способности суждения», а опреде-

ление их внутренних связей отнюдь не перестает быть проблемой даже сегодня. Коль скоро мы стремимся к идеальной цели построения единой когерентной системы онтологии, подобный раскол для нас вряд ли приемлем. Отказ от наделения некоторых понятий, и прежде всего понятия субъекта, гипертрофированной значимостью зачастую не связан с полным отказом от этих понятий. Так, в философии А.Н. Уайтхеда категория субъекта, будучи вписанной в единый порядок прохождения Вселенной, с одной стороны, утратила свое центральное онтологическое место: субъект – это всего лишь серия событий схватывания, обладающая своей определенной данностью. Но все же «[с]убъект это нередуцируемая часть универсума, того способа, каким происходят вещи. Нет ничего вне опыта; а опыт всегда случается для того или иного субъекта. Это может быть человеческий субъект, но также это может быть пес, дерево, гриб или песчинка. В любом случае, субъект самоконституируется в опыте и посредством опыта; и сразу вслед за тем, как он гибнет, он вступает в «объективное бессмертие», становясь «данностью» для иных опытов других субъектов» [1, с. xii]. Однако, с другой стороны, схватывание, производимое нами как субъектами, в конечном счете мало чем отличается от событий схватывания, осуществляемых другими, в том числе неодушевленными субъектами. Никто не намеревается при этом низвести человека до уровня вещей: наши схватывания, разумеется, наделяются собственной спецификой, например они более интенсивны. Как пишет Стивен Шавиро, «Уайтхед упраздняет онтологическое превосходство человеческих существ над всякой иной субъективностью. Конечно, это не означает, что различия между человеческими существами и другими видами сущего становятся irrelevantными; такие различия остаются практически важными в ситуациях всех видов, и для всех типов причинности» [1, с. xii]. Уникальностью единичного события субъективного схватывания только подтверждается универсальный характер процесса прохождения мира в целом. Основной онтологической характеристикой всякой сущности в этой системе оказывается уже не ее онтологическое превосходство (как у классических субстанции, субъекта, духа и т.д.), а индивидуальный способ ее отношения к миру, то, *как* ею схватываются все прочие сущности мира, ее *manner*.

Искусство философа состоит не в умении создавать абстракции, способные охватить наибольший объем предметов мира. Хотя никто и не призывает к полному отказу от абстракции. Она действительно необходима в науке, в обыденной жизни. Недопустимо лишь наделять понятие статусом субстанции, гипостазировать его. Причина – изначальная избыточность вещи, нередуцируемая окончательно ни в какой возможной абстракции. Задача философа – уловить способ отношения единичного (атомарной сущности) к целокупному множеству предметов мира, имеющему характер актуальной реальности, удерживая при этом как бы в виде фона их потенциальное. Сам язык противится такому сказыванию. Он стремится к закреплению предметов реальности в их изолированности от мира и статике, к классической субъект-предикативной форме высказывания, в котором действуют законы классической логики, и прежде всего закон тождества. А.Н. Уайтхед писал об этом так: «Все языки приводят к одной и той же ошибке. Мы привыкли говорить <...> так, как если бы каждая отдельная вещь хотя бы краткое мгновение могла существовать отдельно от своего окружения, которое на самом деле является необходимым фактором ее собственной природы. Подобная абстракция необходима для мышления, а необходимая предпосылка существования окружения может подразумеваться. Все это верно. Однако отсюда также следует, что при отсутствии определенного понимания конечной природы вещей и, следовательно, некоторых оснований, неявно подразумеваемых в таких абстрактных утверждениях, всякая наука склонна верить в то, что можно соединять различные суждения, неявно опирающиеся на несовместимые основания.

Ни одна наука не может быть более надежна, нежели та неосознаваемая метафизика, на которую она неявно опирается. Индивидуальная вещь неизбежно представляет собой некоторую модификацию своего окружения, и ее нельзя понять в отрыве от этого окружения» [3, с. 555].

Мы должны понимать всю условность всякого фиксированного высказывания. Всякая вещь сама по себе есть событие и, стало быть,  $A$  уже не равно  $A$ . Но это и не дает нам права впадать в абсолютный релятивизм, ведь за всяким событием схватывания стоят другие события, совместно составляющие его DATUM, его предварительное условие. А возможности как чистой противоположности реального мы противопоставляем возможность, сохраняющую связь с реальным, которую именовали потенциальным (Уайтхед), трансцендентальным (Кант, со скидкой на сохранявшееся у него трансцендентальное Я, картезианское по сути), или виртуальным (Делез и многие другие). Так меняется модальность всякого сказывания вообще. Если нам действительно удастся удерживать эту связь, то наиболее значимым оказывается уже не актуальное состояние вещи (мы смутно улавливаем его мимолетность), а вся бесконечная совокупность реально существующих возможностей развития данной вещи, ее виртуальное поле.

Философский концепт отличается от классической абстракции тем, что учитывает не только то, как вещь является единичному наблюдателю в конкретный момент, но и динамику вещи: «суть концепта в членении, разбивке и сечении» [7, с. 21]. Мы уже говорили о том, что всякая монада выражает мир свойственным только ей способом. Когда философ творит концепты, его душа, как монада, выражает мир. Этот возможный мир не реален или еще не реален, однако же он существует – это то выражаемое, что существует лишь в своем выражении. Мы сказали уже и о том, что у всякой монады есть область ясного и отчетливого выражения, ее presentetional immediacy, и что ни одна монада не выражает всех предметов мира с одинаковой ясностью и отчетливостью. «Голем XIV», компьютер, обладающий бесконечной интеллектуальной мощью из произведения Ст. Лема, когда его попросили об определении человека, прежде всего произнес следующее: «О человеке мне предстоит говорить, и я буду говорить о нем трижды; хотя точек зрения, то есть уровней описания или положений наблюдателя, имеется бесконечное множество – три из них я считаю для вас – не для себя! – главенствующими» [8, с. 419–420].

Здесь мы находим замечательный и производительный парадокс. Он заключен в словах «не реален или еще не реален, однако же он существует». Вся свобода выражающей монады закреплена в этом «или». В философии Уайтхеда каждая актуальная сущность обладает возможностью принимать решение (desision) относительно того из потенциальных вариантов ее существования, который претворится в ее актуальном существовании. Антропоморфные интерпретации здесь неуместны: коль скоро при ближайшем рассмотрении всякая сущность представляет собою событие, колебание или резонанс в виртуальном поле, всегда остается доля относительной неопределенности (вспомним о современных моделях элементарных частиц). Иллюзии об устойчивости вещей, такие как школьное понятие субстанции, имеют основанием видимость, проистекающую из темпоральных особенностей человеческого восприятия. Вместе с тем стоит нам принять тезис об онтологическом неразличении уровней сущего: нет материи и вторичного по отношению к ней сознания, субстанции и акциденции, Бога и твари, а также положение об изначальности процесса, как для нас открывается неожиданная перспектива свободы. Мы – актуальные сущности среди таких же сущностей, стало быть, мы не исключены из мира, мы такие же (не более отдельные от мира и привилегированные, чем все остальные вещи) субъекты (или, вернее, события) схватывания, обладающие свободой решения внутри строго заданных границ наличного существования. Да, мы интегрированы в мир, который предстает перед нами как неизбывная данность. Но мир – это не застывшая глыба и не механический ход

гегелевской куклы Лулу. Да, «ни наука, ни искусство, ни творчество не могут освободиться от упрямых, непоколебимых ограниченных фактов» [3, с. 153]. Тем не менее наша конечность, ограниченность нашего положения обладает и несоизмеримой, и несимметричной, оборотной стороной. Анализируя пределы области нашего ясного и отчетливого выражения, нашей точки зрения, или нашего онтологического положения, мы способны продвигаться ко все более широкой реальности. Во всяком случае даже само «пребывание некоторой сущности представляет достижение ограниченного эстетического успеха, хотя, если мы выйдем в созерцании за его пределы к его внешним следствиям, оно может быть предоставлено в качестве эстетической неудачи» [3, с. 154]. И как в сфере искусства, так и в иных сферах человеческой практики ее успешность обеспечивается правильной оценкой дистанции «между успехом более низкого уровня и неудачей более высокого ранга» [3, с. 154]. Именно такая оценка бесконечного многообразия пребывающего в процессе становления сущего с позиции ограниченного события субъективности и лежит в основании онтологической политики.

### Список литературы

1. Shaviro S. Without criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and aesthetics. – The MIT Press, Cambridge: Massachusetts, USA, London, England, 2009. – 190 p.
2. Делез Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 376 с.
3. Уайтхед А. Избранные работы по философии: пер. с англ. / сост. И.Т. Касавин; общ. ред. и вступ. ст. М.А. Кисселя. – М.: Прогресс, 1990. – 720 с.
4. Гете И.В. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 2. «Фауст». Трагедия / пер. с нем. Б. Пастернака; под общ. ред. А. Аникста и Н. Вильмонта; коммент. А. Аникста. – М.: Худож. лит., 1976. – 510 с.
5. Гейне Г. Луккские воды [Электронный ресурс]. – URL: <http://mirpoezylit.ru/books/5298/13> (дата обращения: 01.02.2017).
6. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 4. Критика способности суждения. Первое введение в «Критику способности суждения». – М.: Наука, 2001. – 1120 с.
7. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. – М.: Академический проект, 2009. – 261 с.
8. Лем С. Мнимая величина. Собр. соч. в 10 т. Т. 10. – М.: Текст, 1995. – 494 с.

### References

1. Shaviro S. Without criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and aesthetics. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, USA, London, England, 2009, 190 p.
2. Delez Zh. Lektsii o Leibnitse. 1980, 1986/87 [Lectures on Leibniz. 1980, 1986/87]. Moscow, Ad Marginem Press, 2015, 376 p.
3. Whitehead A. Izbrannye raboty po filosofii [Selected works on philosophy]. Moscow, Progress, 1990, 720 p.
4. Gete I.V. Sbranie sochinenii: T. 2. Faust. Tragediia [Collected works. Vol. 2. "Faust". Tragedy]. Moscow, Khudozhestvennaia literatura, 1976, 510 p.
5. Geine G. Lukkskie vody [The baths of Lucca], available at: <http://mirpoezylit.ru/books/5298/13/> (accessed 1 February 2017).
6. Kant I. Sochineniia na nemetskom i russkom iazykakh. T. 4. Kritika sposobnosti suzhdeniia. Pervoe vvedenie v «Kritiku sposobnosti suzhdeniia» [Works in German and Russian. Vol. 4: Criticism of judgment. The first introduction to "The critique of judgment"]. Moscow, Nauka, 2001, 1120 p.
7. Delez Zh., Gvattari F. Chto takoe filosofii? [What is philosophy?]. Moscow, Academic Project, 2009, 261 p.
8. Lem S. Sbranie sochinenii. T. 10. Mnimaia velichina [Collected Works. Vol.10. The vertical value]. Moscow, Text, 1995, 494 p.

Получено 01.02.2017