

про перспективи подальшої наукової плідності «нового історизму». Він вважає: численні дисертації, конференції й публікації, що вписують себе в рамки «нового історизму», безперечно засвідчують авторитетність і престижність даного напрямку. І все ж залишається невідомим, чи не виявиться цей черговий «ізм» із його культовим епітетом «новий», однією з тимчасових інтелектуальних фантазій. Але напевне зрозуміло одне – «новий історизм» ще не почав зникати з академічної сцени і не перетворився на просту поживу для інтерпретаторів [1]. Дослідження цієї проблематики розвиваються, постійно з'являються нові ідеї, що знаходять своє обґрунтування в межах постмодерного світогляду. Це певним чином ускладнює їх теоретичний розгляд, але, з іншого боку, надає матеріал для подальшого їх аналізу, допомагає сформувати власну позицію стосовно сучасного стану розвитку історико-філософської думки нашого часу.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Монроз А.** *Изучение Ренессанса: Поэтика и политика культуры* // <http://www.nlo.magazine.ru>
2. **Смирнов И.** *Новый историзм как момент истории (По поводу статьи А. М. Эткинды «Новый историзм, русская версия»* // <http://www.nlo.magazine.ru>
3. **Эткинд А.** *Новый историзм, русская версия* // <http://www.nlo.magazine.ru>
4. **Abrams I.** *A Glossary of literary terms.* – Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers, 1993.
5. **Greenblatt S. J.** *Learning to Curse. Essays in Early Modern Culture.* – New York: Routledge, 1990.

Манюк О. (Днепропетровск)

МОДЕРН: ВОПРОС О СУБСТАНЦИИ

Тема, представлена в названии статьи, вызвана размышлениями автора о принципах экспликации понятия субстанции в учениях Декарта, Спинозы и Лейбница (составляющих некую фундаментальную триаду в онтологии модерна). В самом деле, это понятие настолько полно вписано в классическую западно-европейскую философию, что его значимость и содержание представляются чем-то незыблемым и само собой разумеющимся. Но так ли это? Разрыв между модерном и постмодерном не случайно произошёл в плоскости онтологии; следовательно, вопрос о субстанции отнюдь не снят.

Поставить вопрос о субстанции – означает реинтерпретировать классиков модерна так, чтобы концептуальный внутренний диссонанс их мысли, объясняющий переход от модерна к постмодерну,

предстал как неизбежный мыслительный ход. Обращаясь к модерну, не столь сложно заметить, что самой существенной чертой его онтологии является представление о дискретности бытия. Следует объяснить – автор статьи не имеет в виду, что в онтологии модерна бытие представлено как множество неких первоэлементов, подобных атомам античной натурфилософии. Под дискретностью в данном случае подразумевается экспликация бытия в паре с образованиями сознания, наделёнными субстанциальным статусом. Бытие едино, поскольку так оно познано и переведено в плоскость рефлексивно контролируемого знания – именно так мог бы звучать девиз современной онтологии. Эта ориентация присуща практически всем онтологическим доктринам эпохи модерна, но чтобы понять её логику необходимо обратиться прежде всего к Декарту.

Итак, исходным положением картезианской онтологии является признание наличия, вернее, заданности двух субстанций – *res extensa* и *res cogitas* (протяжённой и мыслящей, соответственно). У Декарта эти субстанции явно не рядоположены; каким же образом решается проблема единства? Декарт обходит стороной проторенные пути античной и средневековой философии: он не говорит ни об эманациях, ни о воплощении мыслей Бога в творении. Картезианский путь совершенно иной: Декарт рассматривает проблему единства бытия в связи с вопросом о первоусловиях согласования в воспроизводимом познавательном акте и самой мысли, и её предмета. Свидетельством такого согласования оказывается рефлексивное тождество познающего субъекта. Собственно говоря, именно рефлексия для Декарта превращается в своего рода указатель пути к подлинному единству. Иными словами, рефлексия ведёт декартовскую мысль от эпистемологии к онтологии.

Если совершить транспозицию принципа рефлексии из области эпистемологической в область онтологии, то обнаружится, что рефлексией предстанет такая связь между мыслящей и протяжённой субстанциями, которая определяет сущность каждой из них только в обоюдном отношении. Можно сказать, что *res cogitas* и *res extensa* взаимно определяют друг друга. То есть, мыслящая субстанция раскрывается в своей природе исключительно в силу особой природы субстанции протяжённой, поскольку мыслить возможно лишь имея предметом мысли протяжённый объект. Помимо этого условия мысль принципиально невозможна. То же верно и по отношению к субстанции протяжённой, мыслимость которой является указанием на полную самотождественность материальных объектов, т.е., на исчерпанность их сущности пространственным (протяжённым) расположением. Впрочем, следует заметить, что это взаимоопределение оказывается в высшей степени относительным, поскольку оно восходит к природе третьей субстанции, или Бога (подразумевается не христианский личностный

Бог, но философский Абсолют). Однако при повороте мысли к проблеме третьей субстанции и всплывают все парадоксы современной онтологии.

Дело в том, что экспликация отношений между *res cogitas* и *res extensa* в контексте эмпирической реальности приводит к неразрешимому в рамках современной онтологии противоречию, а именно к противоречию между предзаданностью согласования мыслящей и протяжённой субстанций и действительному процессу познания, в котором участвуют реальные (а, стало быть, конечные) индивиды. Проблема заключается в том, что в реальном процессе познания существенную роль играет время, причём, время, связанное с двумя, если так можно выразиться, «участниками» познания – эмпирическими субъектами и объектами. Ведь познание подлинно только тогда, когда объект полностью представлен субъекту и потому возникает вопрос: каким образом это осуществимо, если даже в наиболее существенных связях каждый объект сцеплен с бесчисленным множеством других объектов (следовательно, детерминирован ими), то есть ситуация оказывается несоизмеримой с масштабом человеческого опыта? В рамках картезианской теории существует, на первый взгляд, исчерпывающий ответ: универсум раскрывается перед субъектом как завершённое целое и поэтому вполне осуществимым становится поэтапное познание его частей. Иными словами, по отношению к миру объектов (протяжённой субстанции) картезианская логика снимает проблему времени. В принципе, схожим образом эта проблема элиминируется и в отношении эмпирических субъектов – сознание их «вложено силой, превышающей человеческую и наделяющую [...] способностью к познанию, независимо от [...] пребывания в теле» [1, с. 134]. Можно сказать, что для Декарта, таким образом, человеческий ум тождествен божественному интеллекту по сути, отличаясь при этом лишь в степени.

В данном контексте каких-либо проблем, связанных с мыслящей и протяжённой субстанциями, на первый взгляд, просто не существует. И это было бы истиной, если проигнорировать тот факт, что, по Декарту, согласование мысли и предмета производится Богом, т.е., третьей субстанцией. Для прояснения феномена соответствия единичных видов *res cogitas* и *res extensa* Декарт вводит принцип «вечного творения», согласно которому Бог постоянно воссоздаёт неделимую комплементарность мысли и предмета. Даже если допустить совершенно особый, непостижимый характер «вечного творения» (что крайне сомнительно) проблема времени, казалось бы преодолённая, возникает с новой силой. Но теперь эта проблема оказалась связанной с природой третьей субстанции.

С классической точки зрения, время и Бог суть принципы не то

что не однопорядковые, а вообще несопоставимые. Ведь интеллектуальной привычкой стало рассматривать онтологию модерна в рамках представлений о вечной, себестождественной первосущности, чуждой любому становлению. Однако, модерн вовсе не так однозначен, как его пытаются представить – так картезианская мысль неумолимо направляется к следующему выводу: «вечное творение» свидетельствует об отсутствии у Бога какой-либо предзаданной схемы творения. «Бог сделал так и это стало истиной» [1, с. 177] – такова мысль Декарта. Из этого утверждения следует вывод ещё более парадоксальный: поскольку Бог разворачивает чистый акт творения, абсолютно венаходимый в плоскости предзаданности и самождественности, постольку «вечное творение» оказывается ничем иным как природой Бога. Бог как процесс, но не процесс по отношению к чему-либо стороннему (для Бога нет ничего внешнего, равно как и внутреннего; и вообще к Богу неприменимы дефиниции самождественных сущностей), а процесс абсолютный, процесс, созидающий самого себя. В таком случае, обе субстанции оказываются эффектами этого процесса (или своего рода измерениями его претворения).

Но налицо странная ситуация – картезианская онтология имеет все предпосылки для экспликации идеи Бога-процесса, но замирает на её пороге. Связь трёх субстанций, преобразующаяся в актуальное единство задана только как абстракция, но не обнаружена как событие. Ощущается некий недостаток, «слепое пятно» в стройном здании картезианской логики. Что это? Три субстанции напоминают собственные тени, словно мысль имеет дело с их копиями, отчуждёнными от среды, или топоса своих «оригиналов». В результате все условия разворачивания процесса самосозидания Бога заданы, но, оказавшись вне топоса взаимодействия, «зависают» в пустоте. Событие «вечного творения» оказывается венаходимым. Знаменательно, что сам Декарт осознаёт эту ситуацию, но... тут же догматически переводит её в плоскость философской веры и останавливает свою мысль. С этого момента проблема Бога-процесса, субстанции-события попадает в лабиринт «явленности-сокрытия» становится тем «жалом в плоти» современной онтологии, которое, в конце концов, приведет к возникновению постмодерна.

Последовавшие за Декартом мыслители модерна оказались обреченными на движение теми же окольными тропами. Они углубляли, оттачивали картезианские онтологические интуиции, но оказались не в состоянии реализовать их как событие. Так, Спиноза превращает неявное картезианское положение о самосозидании Бога в чёткий тезис: «Если бы люди обращали внимание на природу субстанции [...] тогда под субстанцией они понимали бы то, что существует само в себе и представляется само через себя,

то есть то, познание чего не требует познания другой вещи» [3, с. 94]. Впрочем, чёткость эта отнюдь не способствовала прояснению проблемы субстанции – согласно Спинозе, субстанция также представлена в двух атрибутах (т.е. мышление и протяжённость постулируются, но не в аспекте процессуальности субстанции как *causa sui*). Собственно говоря, существование субстанции самой в себе оборачивается у Спинозы представлением о её себестождественности (вневременной и изначальной). Деятельность, приписываемая субстанции, явлена по сути лишь в аспекте сотворения вещей (отсюда вытекает непрояснённый дуализм природы творящей и природы сотворённой).

Попытка же обнаружить субстанцию в аспекте отношения самой к себе (т.е. её самоявленность) была предпринята Лейбницем, но результатом стало построение иерархической системы субстанций монад, невольно подпадающих под заданную схему – вневременная монада монад и множество иных, различающихся по степени совершенства и выстроенных в перспективу предустановленной гармонии. И потому диссонансом звучит мысль Лейбница, исключавшего какую-либо однолинейную перспективу, и, собственно, иерархию монад: «Где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможно делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы [...]. Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или выйти оттуда» [2, с. 413–414].

Обращаясь к наследию модерна, трудно избавиться от ощущения пронизывающей его тело темы онтологии события, не эксплицированной на уровне содержания, но присутствующую в разрывах и лакунах современной мысли. Внимательный анализ этих диссонансов совершенно по иному раскрывает панораму модерна. Ведь внешне строгая и логически безупречная гладь современной мысли то и дело покрывалась рябью представлений о субстанции не как первооснове, но как первоакте, порождающем плюрализм оснований. И тогда обнаруживается, что модерн – проект отнюдь не завершённый, а представление о всеобъемлющей монолитности его философии – лишь миф, составленный поколениями компиляторов модерна, начисто лишённых онтологической тревоги его создателей.

В этом отношении постмодерн (если принимать во внимание не его эпигонов, а серьёзных мыслителей) оказывается рефлексией модерна над самим собой. Поворот современной мысли выявил пространство событийного совпадения мысли и объекта, кроющееся за фактом рефлексии. Понимание этого обстоятельства привело к распознаванию природы этого пространства, среды локального рождения целого миропорядка. Открывшаяся нелинейная перспектива позволила актуализировать в едином событии компли-

ментарные, но не выводимые друг из друга и не рядоположенные реальности. Среда, в которой реальность оказалась эффектом преобразований (а не заданного тождества), в свою очередь, исходящих из чистого первоакта, явила себя языковым измерением бытия. Ведь только в бытии, явленном в языке, возникновение и существование виртуально совмещены и связаны в трансверсальном акте-событии – событии бытия, одновременно вечном и мгновенном, наличном и вневходимом; то есть тем, что в постмодерне именуется складкой. Но не следует забывать о том, что Делёзова экспликация принципа складки («бытие есть движение складки до бесконечности» [4, р. 119]), связанная с «языковой» темой постмодернистской онтологии, стала возможной только благодаря философскому наследию модерна, связанному прежде всего с именами Декарта, Спинозы, Лейбница.

ЛИТЕРАТУРА

1. Декарт Р. *Метафизические размышления. Избранные письма*. – СПб.: Азбука, 1999, 341 с.
2. Лейбниц Г.В. *Монадология* // Лейбниц Г.В. *Сочинения*: в 4-х тт. – М.: Мысль, Т. 1, 1982, С. 413–429..
3. Спиноза Б. *Этика*. – М.: РИЦ «Пилигрим», 2000, 600 с.
4. Deleuze G. *Le pli, Leibniz et le baroque*. – Paris: Minuit, 1988, 286 p.