

*ПИГАЛЕВ Александр Иванович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Волгоградского государственного университета. Автор 240 научных публикаций, в т. ч. 4 монографий, одного учебника, переводчик на русский язык 6 научных монографий\**

## **ДРУГОЙ В ДИСКУРСЕ МОДЕРНА И ТРАНСКУЛЬТУРАЦИЯ МЕТАФИЗИКИ**

Целью данной статьи является анализ взаимодействия модерна с культурами, которые считаются еще не модернизированными в достаточной степени, а также его влияния на метафизику по обе стороны разделительной полосы. Модерн, будучи противоположностью непосредственности традиции и так называемых традиционных обществ в качестве его Другого, понимается как общество, основанное на всеобъемлющем опосредовании. Взаимодействие модерна с традицией исследуется с помощью понятия транскультурации, позволяющей учесть взаимность влияний культурных практик и соответствующих способов репрезентации в зоне контакта. Анализ исходит из допущения, что в зоне контакта образцы культуры, навязываемые обществу, которое подлежит модернизации, не воспроизводятся совершенно точно, и, кроме того, эти изменения затрагивают также метафизику. Метафизика рассматривается как особым образом структурированная область идеального, представляющая собой иерархическую систему взаимосвязанных абстрактных сущностей, восходящих к некоторой высшей сущности. Подчеркивается, что, хотя метафизика возникла задолго до эпохи модерна, она приобрела законченный вид только в его контексте. Воспроизводя происходящую повсюду игру символических замещений, окончательная форма метафизики выявляет способ сведения разнородных объектов к единству на всех уровнях социального обмена, который представляет собой, в сущности, именно процесс опосредования. Указывается, что транскультурация метафизики выдвигает на первый план неопределенное и неоднозначное существование Другого, который уже не зависит от жестких ограничений бинарной логики и тем более структур метафизического опосредования. В конечном итоге этот результат, являющийся характерной чертой постмодерна, доказывает, что процесс завершения метафизики как утрата ею способности задавать некую нормативную структуру опосредования, вызывается не только внутренними причинами. Он может обуславливаться, стимулироваться и даже запускаться отдаленными последствиями модернизации, направленной за пределы уже укоренившегося модерна.

**Ключевые слова:** *модерн, бинаризм, опосредование, транскультурация метафизики, Другой, постмодерн.*

---

\*Адрес: 400062, г. Волгоград, просп. Университетский, д. 100; e-mail: pigalev@volsu.ru

Для цитирования: Пигалев А.И. Другой в дискурсе модерна и транскультурация метафизики // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2018. № 2. С. 51–61. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.2.51

Понятие «модерн» долгое время использовалось преимущественно в эстетике, истории и теории искусства, литературоведении, социологии как хронологическая метка, нестрогий смысл которой, по умолчанию, не нуждался в более или менее четком определении. Однако с самого начала смысл этого понятия не был самоочевидным, поскольку оно обозначало некоторое особое «новое время», понимающее себя, несмотря на парадоксальность, в качестве вечно длящейся «современности».

Сам термин «модерн» (лат. *modernus*) происходит от слова *modo*, означающего в латинском языке «сейчас», «теперь», «в настоящий момент». Известно, что данный термин появился довольно давно, приблизительно в середине I тыс. н. э., и отнюдь не как знак предвосхищения модерна в его нынешнем виде, а как средство отграничить христианское настоящее от языческого прошлого Римской империи. Таким образом, понятие «модерн» с самого начала предназначалось для радикального отмежевания от всего, что ему предшествовало и отличалось от нового качества общества и культуры, от любой непохожести или – более абстрактно – от любого Другого в широком смысле.

Значительно позже, лишь в философии постмодерна, проблема Другого стала закономерно привлекать особенно пристальное внимание, и произошло это потому, что подходы к ней в философии модерна сталкивались с серьезными трудностями. Следует подчеркнуть, что эти трудности оказались отнюдь не частными, а свидетельствовали об исторической ограниченности модерна в целом, которая и была обозначена появлением постмодерна. Тем самым под вопрос поставлена универсальность принципов и идеалов «нового времени», в глазах его идеологов и пропагандистов выглядевшая бесспорной истиной и, как стало понятно позже, выражавшая характерное именно для этой качественно новой «современности» отношение к Другому. Именно усилившийся исследовательский интерес к истокам, сущности

и перспективам модерна, стимулируемый вызовами и парадоксами постмодерна, задает тот контекст, который делает проблему Другого актуальной.

Первые признаки наступления модерна как особой «современности», сейчас уже достаточно хорошо известной, появились приблизительно в середине XVII века в Западной Европе. Они трактовались как указание на грядущее историческое свершение, причем закономерность и принципиальная универсальность последнего у его идеологов и приверженцев не вызывали, похоже, ни малейшего сомнения. В философии Просвещения, выдвинувшей основополагающие идеи модерна, был разработан проект построения общества на основе принципа рациональности и сформулирована фундаментальная идея бесспорного превосходства настоящего над прошлым. Это сделало модерн в его собственных философских и идеологических основаниях кульминацией всего исторического развития, эпохой, которая, обозначая конец истории, тем не менее – в соответствии со своей труднообъяснимой логикой – никогда не может закончиться.

В принципах модерна неизбежность его вызревания и утверждения повсюду (правда, в каждом случае в свое время), равно как и универсальность его законов, с определенного времени ставших казаться многозначительными умолчаниями, в действительности постулировалась. Ситуация радикально изменилась, когда стало ясно, что в окончательно сложившемся и, как ожидалось, способном к бесконечному устойчивому развитию модерне неожиданно обнаружились первые признаки замедления темпов его роста и появление таких внутренних противоречий, которые уже не снимались известными и доказавшими свою эффективность способами. Это означало соприкосновение с некоторой границей, которая не предусматривалась в собственных философских и идеологических основаниях модерна и сделала его дальнейшее распространение проблематичным.

Несмотря на недостаточное понимание сущности наступающей новой эпохи и неясность перспектив дальнейшего развития (а возможно, как раз, наоборот, именно поэтому), она была обобщенно названа постмодерном, т. е. просто тем, что наступает (или должно наступить) после модерна. Проблематика, вышедшая на первый план в связи с попытками осмысления сущности постмодерна, поставила под вопрос основной постулат философии и идеологии самого модерна: понимание его возникновения как результата действия неотвратимой исторической закономерности. Точно так же серьезные сомнения стала вызывать правомерность канонизации исторически первичных форм модернизации и конкретных форм существования модерна в качестве единственно возможных образцов, которые должны распространяться путем добровольного или принудительного копирования.

Все это может быть обозначено как «дискурс модерна», где модерн определенным образом характеризует самого себя и который выполнял определенную подготовительную работу перед началом модернизации. При этом «дискурс», согласно М. Фуко, придавшему данному понятию особый смысл, – не просто «речь» или «высказывание», а совокупность взаимосвязанных суждений, которые особым образом произведены и отобраны. Репрезентируя мир определенным образом, эти суждения позволяют его познать с некоторой фиксированной точки зрения [1] и, следовательно, некоторым образом участвуют в конституировании того, что называется реальностью. Понятие дискурса предполагает также, что познающие субъекты включены в некоторую форму социальной общности, которая всегда пронизана отношениями господства и подчинения. Это проявляется в том, что, как уже отмечалось, производство дискурса тщательно контролируется обществом, подверга-

ется селекции и некоторые его виды даже запрещаются.

Поскольку это делается для того, чтобы в конечном счете нейтрализовать опасности, которые могут возникнуть из власти, присущей любому дискурсу, то фундаментальное различие между истинностью и ложностью является одним из способов такой нейтрализации. Однако главную роль играет отнюдь не само это различие и тем более не сама «воля к истине», стоящая за ним, а определенное понимание истины. М. Фуко подчеркивает, что с некоторого времени, которое практически совпадает с началом европейского модерна, истина стала соотноситься не с тем, чем дискурс был или что он делал, что связывало его с отправлением власти, а с тем, что именно высказывается, т. е. с содержанием дискурса. С этого момента все прочие типы дискурса пытаются найти основание в истинном дискурсе, и, согласно этой логике, именно в дискурсе модерна должна быть раскрыта истина модерна<sup>1</sup>.

Между тем главенство истинного дискурса не означает, будто в нем связь знания и власти больше не существует. Эта связь претерпевает некоторые изменения, но не исчезает и, возможно, становится даже более прочной. Нетрудно заметить, что теперь, поскольку истинность такого дискурса определяется через посредство противопоставления истинности ложности, само это противопоставление становится универсальной схемой. Следовательно, структурно данный дискурс должен воспроизводить такое отношение между истиной и ложью, чтобы истина была полной противоположностью лжи и определялась через это противопоставление. Поэтому противопоставление истины чему-то другому, кроме лжи, недопустимо точно так же, как недопустимы и никакие опосредующие звенья между противоположностями. Таковы бинарные оппозиции, которые играли и играют очень важную роль во всех обществах, так что

---

<sup>1</sup>Discourse // *Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H.* Post-Colonial Studies: The Key Concepts. 2nd ed. London; N. Y., 2007. P. 62–64; Colonial Discourse // *Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H.* Op. cit. P. 36–38.

само противопоставление модерна премодерну является образцом бинарной оппозиции<sup>2</sup>.

Во многом это связано с тем, что бинарные оппозиции репрезентируют структуру простейших, пронизанных насилием иерархических систем, каждая из которых состоит всего лишь из двух элементов: один обязательно является доминирующим, другой – подчиненным. Будучи логикой доминирования и подчинения, бинарная логика дает возможность оправдать и легитимировать сопровождение распространения модерна подчинением тех, кто невольно вовлекается в процесс модернизации. Иначе говоря, бинарные оппозиции идеально подходят для теоретического моделирования отношений *центр/окраина* и *Я/Другой*, которые возникают при взаимодействии культур, основанных на доминировании и подчинении<sup>3</sup>.

Воспроизводя бинарную логику, дискурс модерна выстраивает обоснование права на модернизацию противопоставлением себя определенным образом интерпретированной традиции, так что это противопоставление является исходной точкой теоретической реконструкции генезиса и смысла самого модерна. Кроме того, проблема Другого в рамках этого дискурса не только становится главной, но и Другой должен рассматриваться строго в соответствии с правилами бинарной логики как противоположность Я. При этом точно так же, как истина зависит от лжи и не может существовать без нее в качестве таковой (причем эта зависимость обратима), Я в его определенности задается Другим, который обуславливает само его существование, равно как и существование Другого обусловлено существованием Я.

Известно, что все культуры с самого начала человеческой истории традиционно подавляли

любую активность и уничтожали любое состояние в области между противоположностями. Соответственно, все виды деятельности и состояния общества и культуры, которые не подчинялись логике бинарных оппозиций и являлись чем-то «промежуточным» (например, люди, не являющиеся ни друзьями, ни врагами), считались находящимися под запретом. Такие виды деятельности и состояния общества и культуры считались нелегитимными и нередко даже просто несуществующими, поскольку в них отсутствовала фиксированная идентичность, и этим они угрожали бинарной логике, которая структурировала общество и культуру.

Для устранения этой угрозы использовались в первую очередь так называемые ритуалы перехода [2], позволяющие отдельному человеку или социальной группе как бы перескочить через промежуточное состояние и тем самым совсем не побыть в нем так, чтобы это пребывание стало чем-то социально значимым. Вторым издавна применяемым способом является использование возможностей власти, которая подавляла любую возможную неопределенность либо просто уничтожала все угрозы своей бинарной логике. Тем не менее, хотя дискурс модерна и формировался в соответствии с бинарной логикой, исключавшей для его носителей какое-либо равноправие с Другим, вступив во взаимодействие с культурами, которые модерн намеревался модернизировать, он претерпевает существенные изменения. В первую очередь речь идет о принципиальных изменениях в понимании Другого.

В своем дискурсе модерн понимает самого себя как постоянное создание чего-то нового, безостановочный, бесконечный прогресс и противопоставляет себя неизменности традиции в качестве Другого. Хотя традиция в ее

<sup>2</sup>В исследовании культуры концепция бинарных оппозиций была, как известно, впервые систематически использована в работах К. Леви-Стросса при изучении символов в мифологии, тотемизме и ряде других символических систем [3]. К. Леви-Стросс был убежден, что бинарная структура культуры является лишь отражением бинарной структуры человеческого мышления и на обоих уровнях символизации смысл символа не выступает его неотъемлемым свойством, а возникает в результате его взаимодействия с другими символами. Иными словами, смысл, как и у Ф. де Соссюра, возникает из различий между символами, а не из связи символа в качестве означающего со своим объектом в качестве означаемого. Но это значит, что система символов считается замкнутой.

<sup>3</sup>См. подробнее: Binarism // Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. Op. cit. P. 18–21.

исходном смысле понимается как «передача» (полномочий, власти, культурных стереотипов и ценностей, норм, запретов, знаний, навыков и т. д.), с позиции модерна традиционность предстает в качестве главной характеристики тех застойных, не развивающихся обществ, которые не привержены свободе, не прогрессируют, не следуют законам разума и пронизаны предрассудками. Поэтому традиция для модерна – это нечто непрозрачное, иррациональное вследствие своей непосредственности, невозможности отсылки к неким безусловным и очевидным основаниям.

В дискурсе модерна традиционные общества выступают как то, что должно быть, безусловно, преодолено; традиция должна быть разрушена полностью, а сам процесс такого разрушения понимался как начало *модернизации* [4]. Соответственно, в этом контексте смысл модерна – в противоположность чисто описательным характеристикам – вводился чаще всего неявно: как интуитивно очевидное исходное понятие. Из-за господства традиции общество премодерна характеризуется очень слабой социальной дифференциацией и очень низкой степенью вертикальной мобильности, т. е. невозможностью изменить четкую фиксацию положения человека в обществе. При этом смысл модерна должен выявиться через противоположность – в результате ее модернизации, которая, как считается, во всей этой теоретической конструкции несет основную смысловую нагрузку (см., в частности: [5–8]).

Иными словами, модерн – это, в сущности, то, что получилось в результате модернизации. Однако последняя начинается с *разрушения* социальной структуры премодерна, т. е. уничтожения традиционных межчеловеческих связей, которые объединяли людей и обеспечивали существование общества. Что касается качества исходного состояния, возникшего уже после разрушения традиции, то это – аморфная масса индивидов, высвободившихся из своих традиционных связей. Лишившись прежних связей и не включившись в новые, эти индивиды, как считалось, пребывали в «естественном состоянии»,

характеризующемся неустрашимой враждой, которую Т. Гоббс очень точно назвал «войной всех против всех».

В концепции общественного договора теоретически моделировалось структурирование аморфной массы индивидов в качестве результата разрушения традиционных социальных скреп. При этом многозначительно подчеркивалось, что новые социальные отношения, сохраняя принцип независимости индивида, не устраняют, а лишь смягчают конфликтность «естественного состояния». Поэтому возврат в это состояние в определенных ситуациях вполне возможен и «война всех против всех» может разразиться вновь. Структурирование бесформенной массы индивидов, которые были предварительно лишены корней, имеет принципиальное значение, потому что в этом процессе формируются те качества человека, что сделали его «субъектом».

Действительно, превращение традиционного общества в совокупность ничем не связанных друг с другом, кроме вражды, индивидов представляет собой его «атомизацию» (напомним, что слово *individuum* является латинским эквивалентом греческого ἡ ἄτομος и также означает «неделимый»). Однако тогда индивид еще не отождествлялся с субъектом и *subjectum* (т. е. «лежащее внизу») соотносился отнюдь не с индивидом, а с нижним уровнем самого бытия. Иначе говоря, первоначально субъектом называлось то, что сейчас называется «объектом», и наоборот (такое употребление терминов встречается еще у Р. Декарта). Лишившись основания своего бытия в виде традиции после разрушительной работы модерна, и в теории, и на практике индивид отныне мог апеллировать только к самому себе. В результате в процессе самоутверждения он стал способен выступать и в качестве прочного основания – субъекта. Итогом такого развития оказался принцип *cogito ergo sum*, в котором получило теоретическое оформление превращение индивида в основание всего сущего, и философия модерна стала философией субъективности.

Модерн, однажды возникнув (насколько можно судить, в силу особенностей исторического

развития первая законченная форма модерна появилась в Англии), не может существовать без расширения своих границ. Именно самоутверждающемуся индивиду в качестве субъекта было приписано право обладания всей землей, что вплотную подводит нас к концепции глобальной колониальной империи, расширяющейся в ходе распространения модерна (см., в частности: [9, 10]). В итоге колонизация начинает постепенно осознаваться не как случайное явление, лишь сопутствующее становлению и распространению модерна, а как основная форма модернизации (см., в частности: [11]).

Теоретическая рефлексия над модерном в бывших колониях возникла лишь после распада колониальной системы, сделавшего явными принципы, на которых она была построена. В результате были поставлены вопросы об истоках, сущности и перспективах развития самого модерна, а также западной цивилизации в целом, ставшие актуальными (см. об этом: [12, 13]). В связи с этим следует обратить внимание, что особенностью распространения модерна через посредство колонизации было то, что одновременно он осуществлял европеизацию и в общем смысле вестернизацию. Понятно, что европеизация и вестернизация через посредство колонизации, преследующей не столько просветительские и гуманитарные, сколько экономические цели, предполагали обязательное реальное проникновение в колонии и их подчинение во всех формах взаимоотношений.

Между тем не меньший интерес представляют ситуации, когда реальной колонизации по целому ряду причин не произошло, так что модернизирующее влияние могло быть лишь некоей символической колонизацией, дискурсом модерна, направленным не на самого себя, а на то сознание, где воспроизводится система ценностей премодерна. Одной из основных точек приложения такого символического модернизирующего воздействия становится философия, которая может быть либо просто копией привносимых модерном образцов методологических подходов и теоретических моделей, либо их модификацией, в некоторых случаях

доходящей до резкой критики исходных концепций. В связи с этим возникает вопрос о том, что в дискурсе модерна в первую очередь оказывает воздействие на культуры, относимые к премодерну, в области философии.

Принимая во внимание отношение модерна к традиции в качестве воплощения непосредственности, нетрудно понять, что это может быть лишь ее полная противоположность – некая структура опосредования, позволяющая считать ее нормативным и универсальным образцом. Модерн – это (в противоположность традиции) именно тотальное господство опосредования, системные характеристики которого воспроизводятся и в сфере идеального в качестве структур метафизики (см. о формировании и сущности метафизики как идеальной структуры опосредования: [14, р. 18–20]). Хотя метафизика как особым образом структурированное идеальное, т. е. как иерархическая система абстрактных идеальных сущностей, которые по ступеням опосредования восходят к некоей высшей сущности, возникла задолго до модерна, лишь в условиях модерна она приобретает законченность и задает образцы всеобщих структур опосредования.

Тем не менее структура метафизики, указывающая на определенный способ сведения разнородных объектов к некоторому единству и вписывания частей в целое, не является исходным образцом. Она тем более не может рассматриваться в качестве базиса, детерминирующего все прочие уровни и элементы общества. На самом деле точно такая же структура воспроизводится на всех уровнях символического обмена, представляющего, в сущности, процесс опосредования (товарно-денежные отношения, право, письмо и др.; см.: [15]). Поэтому метафизика, в центре которой находится индивид как субъект, – не единственно возможная репрезентация структурных особенностей модерна, но лишь одна из многих. Наряду со структурой денежного обращения она должна быть отнесена к числу символических систем, наиболее чувствительных к структурным изменениям в процессах опосредования.

Определение метафизики в качестве идеальной нормативной и универсальной структуры опосредования делает понятным и смысл утверждений, и сопутствующих им дискуссий о ее конце либо завершении.

В основе этих утверждений и дискуссий лежит всегда критическое отношение к определенному типу метафизического опосредования и – скорее всего, даже в большей степени – к его социокультурным последствиям [16]. Это объясняет и то, что критика метафизики может иметь итогом не только признание возможности различных альтернативных моделей опосредования. Стремление преодолеть метафизику может завершиться также полным отказом от самого принципа опосредования как такового и ориентацией на некое состояние непосредственности в качестве альтернативы. Впрочем, чаще всего это означает попытку воспроизвести архаические формы культуры, присущие той или иной разновидности традиционного общества.

В анализе этих процессов следует учитывать, что и в случае реальной колонизации, и в случае символического воздействия на сознание через посредство идеологии и культуры процессы, происходящие при контакте модерна с премодерном, не являются односторонними. Эта особенность взаимодействия культур достаточно точно теоретически моделируется с помощью ключевой для такого анализа концепции *транскulturации*. Она была введена в научный оборот в 1940 году кубинским социологом, антропологом и этнографом Ф. Ортисом [17, р. 97–103] и активно используется в современных исследованиях взаимодействия культур. Более того, концепция транскulturации была создана в противовес уже существующим концепциям аккультурации и декультурации, т. е. утраты культурной идентичности с последующей ассимиляцией и поглощением доминирующей культурой.

Концепция транскulturации в отличие от этих близких ей по смыслу концепций позволяет не только точнее описать динамику воздействия

культуры-донора на культуру-реципиента, но также теоретически моделировать ответную реакцию последней, ее способность проявлять активность – выбирать из полученных культурных образцов доминирующей культуры нужное и отбрасывать неприемлемое или даже создавать на основе отобранного что-то новое. В процессе транскulturации представление одной культуры о другой формируется в результате их взаимодействия, а в вопросе об объективности или необъективности репрезентации должно учитываться, что в ней неизбежно отражаются отношения доминирования и подчинения между репрезентирующей и репрезентируемой культурами<sup>4</sup>.

В связи с этим особый интерес представляет именно область соприкосновения культур, где происходит транскulturация, или так называемая *зона контакта*. Соответствующее понятие было введено в научный оборот в 1992 году М.Л. Прэтт для описания «имперского зрения» [18, р. 6–7], притязания которого на объективность и, следовательно, универсальность репрезентации других культур в высшей степени характерны именно для модерна. В зоне контакта дискурс модерна наиболее последовательно претендует на то, что понимание отношений доминирования и подчинения в качестве асимметричных является единственно возможным. Между тем различные общества, в дискурсе модерна одинаково относимые к премодерну, на самом деле могут находиться на разных уровнях развития структур опосредования и потому реагировать на попытки модернизации по-разному<sup>5</sup>.

Несмотря на эти различия, всеми такими культурами соприкосновение с дискурсом модерна будет восприниматься (хотя и не без оснований) единообразно: как угроза разрушения существующих социальных отношений и опасность дезинтеграции общества в полном соответствии с той неотвратимой последовательностью событий, которые происходят в начале модернизации. Однако если у общества,

---

<sup>4</sup>Transculturation // Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. Op. cit. P. 213–214.

<sup>5</sup>См. подробнее: Contact Zone // Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. Op. cit. P. 48–49.

подлежащего модернизации, есть силы и возможности противостоять этой угрозе хотя бы на уровне производства дискурса, притязающего на минимальную самостоятельность, то на границе соприкосновения модерна с таким обществом начинаются процессы, под действие которых неожиданно попадает и сам дискурс модерна. Поскольку главной целью при этом становится метафизика, выступающая в качестве его несущей структуры и структурирующая дискурс модерна, ей противопоставляются те или иные альтернативные модели, получающиеся в результате внесения в структуру исходной метафизики некоторых изменений.

Эти изменения являются адаптивными, поскольку полного отказа от императива опосредования и, стало быть, метафизики не происходит. Вместо этого предлагается некоторая альтернативная идеальная структура опосредования

(альтернативная метафизика), с которой, поскольку она не предполагает точного повторения исходной структуры, связываются надежды на избавление от социокультурных последствий последней. Так создается зона контакта, где метафизика, структурирующая дискурс модерна, подвергается транскulturации<sup>6</sup>. Поэтому зона контакта выполняет функцию такой пограничной области между двумя культурами, где представление об асимметричности их взаимодействия начинает разрушаться. Хотя модерн на границе с премодерном стремится строго следовать законам, которым подчиняются бинарные оппозиции, довольно скоро становится ясно, что в зоне контакта такой образ действий оказывается невозможным.

В этой области, как предполагается, между фиксированными идентичностями нет и не должно быть отношений доминирования и подчи-

---

<sup>6</sup>Конкретизируя эти абстрактные выводы, следует указать на самые выразительные исторические примеры: отношение к социальным идеалам модерна в немецкой классической философии, особенно у Г.В.Ф. Гегеля, и в русской религиозной философии второй половины XIX века, особенно у Вл. С. Соловьева. Гегелевская философия была, как известно, стимулирована стремлением перенести в тогдашнюю экономически и политически отсталую Германию принципы и идеалы модерна, которые, впрочем, были уже опосредованы философией и идеологией Французской революции. Поэтому гегелевская критика модерна ярче всего проявилась в интересе к проблеме восстановления социальных связей, разрушение которых, как отмечалось, является обязательным сопутствующим эффектом модернизации. Это, в свою очередь, предопределяет необходимость поиска такой теоретической модели социализации, что позволила бы преодолеть противоречия между полностью освободившимся индивидом и обществом. Гегель выступал, с одной стороны, против субъективизма и ничем не ограниченного индивидуализма либеральной модернизации, которая делала бы обмен единственной объединяющей силой. С другой стороны, он был противником таких моделей общества, где общественное единство было бы насильственным. В итоге все вращается вокруг проблемы автономии индивида и солидарности, т. е. – в абстрактном виде – единого и многого, целого и части, что привело к созданию особой метафизики, впервые ставшей историчной, – гегелевской диалектики (см. подробнее: [19]). В сущности, та же проблема, но обозначенная с помощью термина «соборность», лежит в основе и критики Соловьевым индивидуализма Запада, и его проекта всеединства, где проблема Другого – одна из главных, а структура всеединства определяется, как и у Гегеля, некоторой особой метафизикой. Характерно также, что порожденная модерном тематика, правда, по сравнению с философией Гегеля прошедшая через значительно более сложные опосредования, определяет основную проблематику всей русской философии. Она оформлялась как задача исследования принципов, в соответствии с которыми строится отношение России к Западу. Эффекты транскulturации обусловлены тем, что в указанных вариантах метафизики предвосхищались как самокритика модерна (в т. ч., хотя и неявно, и в форме критики его исходной метафизики индивидуализма), так и критика со стороны других соприкоснувшихся и вступивших во взаимодействие с модерном культур. Реакция на эту критику и адаптация отдельных положений альтернативных форм метафизики привели к существенным изменениям в дискурсе самого модерна. Результаты такой транскulturации становятся особенно наглядными при оценке степени влияния гегелевского наследия в западной интеллектуальной традиции в целом, тогда как содержательное и конструктивное воздействие метафизики Соловьева на нее, очевидно, намного слабее. Представляется, что это обусловлено не только большей удаленностью его метафизики от исходного образца, но и известной утопичностью всего основанного на ней проекта.



нения, а навязываемые модерном культурные образцы никогда не повторяются в точности. Обе взаимодействующие культуры гибридизируются, и модернизируемая культура вместо полного подчинения демонстрирует *мимирию*, граничащую с пародированием и даже высмеиванием исходных образцов. В итоге само отношение между культурами становится *амбивалентным*, колеблясь между притяжением и отталкиванием, что ставит под вопрос не только право модерна доминировать, а пре-модерна – подчиняться [20].

Другой перестает быть противоположностью Я дискурса модерна, которой он был в соответствии с бинарной логикой. Более того, в зоне контакта происходит отказ от самого принципа бинарных оппозиций в качестве основополагающего принципа модерна. Это указывает на феномен лиминальности (от лат. *limen* – «порог»), т. е. как раз на то недетерминированное, неопределенное состояние между фиксированными идентичностями, исключаемое концепцией бинарных оппозиций. В соответствии с законами, которым подчиняются процессы в зоне контакта, подвергшаяся транскulturации метафизика неизбежно приобретает характерные черты мимирии, гибридизации и амбивалентности, а итогом становится разрушение структуры опосредования.

Поскольку при отсутствии структур опосредования, пусть даже простейших, метафизика

невозможна, транскulturация, приводящая к этому результату, вынуждает отказаться от прежней теоретической модели придания смысла элементам символической системы, к каковым относится и культура. Если прежде каждый элемент символической системы обретал свой смысл, как считалось, через его отношения с другими элементами, т. е. через посредство различия, то теперь этот смысл может возникать только в процессе соотнесения каждого элемента с самим собой. При этом соотнесение с самим собой происходит не только в пространстве, как это, казалось бы, должно быть по умолчанию, но и во времени [21, p. 87–107].

Таким образом, транскulturация, затронув в первую очередь метафизическую структуру опосредования, способна вызвать ее разрушение, и тем самым под вопросом оказывается дискурс модерна в целом. В результате на первый план выходит Другой, находящийся, однако, как раз в том лиминальном состоянии, которое прежде считалось принципиально недопустимым и исключалось. В конечном итоге, появление этой характерной черты постмодерна доказывает, что процесс завершения метафизики как утрата ею способности задавать некую нормативную структуру опосредования вызывается не только внутренними причинами. Он может обуславливаться и даже запускаться отдаленными последствиями модернизации, направленной за пределы уже укоренившегося модерна.

## Список литературы

1. Фуко М. Порядок дискурса: Инаугурационная лекция в Коллеж де Франс, прочитанная 2 декабря 1970 года // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр. С. Табачниковой. М.: Касталь, 1996. С. 44–96.
2. ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / пер. с фр. Ю.В. Ивановой и А.В. Покровской. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1999. 198 с.
3. Леви-Строс К. Структурная антропология / пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: Наука, 1983. 536 с.
4. Berman M. All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity. N. Y.: Penguin Books, 1988.
5. Delanty G. Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and the Self. London; Thousand Oaks: SAGE Publications, 2000.
6. Dupré L. Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture. New Haven: Yale University Press, 1993.
7. Gillespie M.A. The Theological Origins of Modernity. Chicago; London: University of Chicago Press, 2008.

8. Theories of Modernity and Postmodernity / ed. by B.S. Turner. London: SAGE Publications, 1995.
9. Armitage D. The Ideological Origins of the British Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
10. Irving S. Natural Science and the Origins of the British Empire. London: Pickering & Chatto, 2008.
11. Blaut J.M. The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and the Eurocentric History. N. Y.; London: Guilford Press, 1993.
12. The Routledge Companion to Postcolonial Studies /ed. by L. McLeod. London; N. Y.: Routledge, 2007.
13. A Companion to Postcolonial Studies / ed. by H. Schwarz, S. Ray. Malden; Oxford: Blackwell, 2005.
14. Adorno T.W. Metaphysics: Concepts and Problems / trans. E. Jephcott, ed. by R. Tiedemann. Stanford: Stanford University Press, 2001.
15. Goux J.-J. Freud, Marx: Économie et symbolique. Paris: Éditions de Seuil, 1973.
16. Пигалев А.И. Рене Жирар и Мартин Хайдеггер: о смысле «преодоления метафизики» // Вопр. философии. 2001. № 10. С. 152–168.
17. Ortiz F. Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar / trans. H. de Onís. Durham; London: Duke University Press, 1995.
18. Pratt M.L. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. London; N. Y.: Routledge, 1992.
19. Luther T.C. Hegel's Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and the Community. Lanham: Lexington Books, 2009.
20. Bhabha H.K. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse // Bhabha H.K. The Location of Culture. London; N. Y.: Routledge, 1994. P. 85–92.
21. Rotman B. Signifying Nothing: The Semiotics of Zero. Stanford: Stanford University Press, 1993.

### References

1. Foucault M. Poryadok diskursa: Inauguratsionnaya leksiya v Kollezh de Frans, pročitannaya 2 dekabrya 1970 goda [The Order of Discourse: An Inaugural Lecture at the Collège de France, Given on December 2, 1970]. Foucault M. *Volya k istine: Po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let* [The Will to Truth: On the Other Side of Knowledge, Power and Sexuality: Works of Different Periods]. Moscow, 1996, pp. 44–96.
2. van Gennepe A. *Les rites de passage: Étude systématique des rites*. Paris, 1909 (Russ. ed.: van Gennepe A. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoe izuchenie obryadov*. Moscow, 1999. 198 p.).
3. Lévi-Strauss C. *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology]. Moscow, 1983. 536 p.
4. Berman M. *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York, 1988.
5. Delanty G. *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and the Self*. London, 2000.
6. Dupré L. *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven, 1993.
7. Gillespie M.A. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago, 2008.
8. Turner B.S. (ed.). *Theories of Modernity and Postmodernity*. London, 1995.
9. Armitage D. *The Ideological Origins of the British Empire*. Cambridge, 2004.
10. Irving S. *Natural Science and the Origins of the British Empire*. London, 2008.
11. Blaut J.M. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and the Eurocentric History*. New York, 1993.
12. McLeod J. (ed.). *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*. London, 2007.
13. Schwarz H., Ray S. (eds.). *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden, 2005.
14. Adorno T.W. *Metaphysics: Concepts and Problems*. Stanford, 2001.
15. Goux J.-J. *Freud, Marx: Économie et symbolique*. Paris, 1973.
16. Pigaliev A.I. Rene Zhirar i Martin Khaydegger: o smysle “preodoleniya metafiziki” [René Girard and Martin Heidegger: On the Meaning of “Overcoming Metaphysics”]. *Voprosy filosofii*, 2001, no. 10, pp. 152–168.
17. Ortiz F. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, 1995.
18. Pratt M.L. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London, 1992.
19. Luther T.C. *Hegel's Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and the Community*. Lanham, 2009.
20. Bhabha H.K. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. Bhabha H.K. *The Location of Culture*. London, 1994, pp. 85–92.
21. Rotman B. *Signifying Nothing: The Semiotics of Zero*. Stanford, 1993.

DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.2.51

*Aleksandr I. Pigalev*

Volgograd State University;  
prosp. Universitetskiy 100, Volgograd, 400062, Russian Federation;  
e-mail: pigalev@volsu.ru

## THE OTHER IN THE DISCOURSE OF MODERNITY AND THE TRANSCULTURATION OF METAPHYSICS

The purpose of this paper was to analyse the interaction between modernity and the cultures that are currently considered to be inadequately modernized and its influence on metaphysics on both sides of the lane line. Modernity, as opposed to the immediacy of tradition and the so-called traditional societies in the capacity of its Other, is understood as a society that is based on comprehensive mediation. The interaction between modernity and tradition is examined by the instrumentality of the concept of transculturation that enables us to take into account the reciprocity of influences of cultural practices and the relevant modes of representation within the contact zone. The analysis proceeds from the assumption that in the contact zone the patterns of culture that are imposed on the society to be modernized are reproduced inexactly and, moreover, these changes affect metaphysics as well. Metaphysics is considered to be a specifically structured ideal realm in the form of a hierarchical system of interrelated abstract entities originating in a certain supreme entity. It is emphasized here that although metaphysics came into existence long before modernity, it was finalized only in the context of the latter. The final form of metaphysics, reproducing the pervasive game of symbolic substitutions, exposes the unification of heterogeneous objects at all levels of social exchange, which is, in effect, nothing but the process of mediation. It is pointed out that transculturation of metaphysics puts in the forefront the indeterminate and ambiguous existence of the Other, that no longer depends on the severe constraints of binary logic and all the more on the structures of metaphysical mediation. In the last analysis, this result, which is a characteristic feature of postmodernity, demonstrates that the completion of metaphysics as the loss of its ability to standardize the structure of mediation has not only inherent causes. It can also be conditioned, stimulated and even triggered by the aftereffects of modernization directed beyond the limits of the already established modernity.

**Keywords:** *modernity, binarism, mediation, transculturation of metaphysics, Other, postmodernity.*

Поступила: 07.08.2017

Received: 7 August 2017

---

*For citation:* Pigalev A.I. The Other in the Discourse of Modernity and the Transculturation of Metaphysics. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2018, no. 2, pp. 51–61. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.2.51