



Новый мир - новые подходы

РЕФЛЕКСИЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ ЦИВИЛИЗАЦИЙ (ЗАМЕТКИ К КОНЦЕПЦИИ «ВЫЗОВА-И-ОТВЕТА»)

Ю. В. Попков, Е. А. Тюгашев



Аннотация: Анализируется концепция «Вызова-и-Ответа» А. Тойнби, которую он использовал в качестве объяснительного средства для изучения взаимодействия цивилизаций. Аргументируется ее ограниченность и обосновывается концепция рефлексии цивилизаций как обладающая большим эвристическим потенциалом для решения этой задачи. Показано, что дискурс рефлексии определяет основания фиксации цивилизационной идентичности.

Ключевые слова: всемирно-исторический процесс, локальная цивилизация, Вызов-и-Ответ, рефлексия цивилизаций, идентичность цивилизаций.



В предмете философии истории всемирно-исторический процесс может быть представлен в аспекте взаимодействия локальных цивилизаций. Из факта синхронности существования и развития локальных цивилизаций необходимо следует наличие множества взаимодействий между ними. Отсюда возникает вопрос о возможности описания цивилизационных взаимодействий как системы, т. е. как их упорядоченного множества.

Концепция Вызова-и-Ответа

В описании цивилизационных взаимодействий представляет интерес концептуализация существа данных взаимодействий. Исторически учение о локальных цивилизациях формировалось в русле философии жизни, вследствие чего цивилизации и взаимодействия описывались преимущественно в натуралистических метафорах столкновения, рождения,

Попков Юрий Владимирович - доктор философских наук, заместитель директора, заведующий сектором этносоциальных проблем Института философии и права СО РАН.

Тюгашев Евгений Александрович - кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории государства и права юридического факультета Новосибирского государственного университета.



роста и гибели. Недостаточность использования такого натуралистического подхода («методологии классической физики») отмечал А.Тойнби, который в качестве возможной альтернативы видел обращение к языку мифологии, интерпретирующей происхождение и взаимодействие цивилизаций как результат отношений «сверхчеловеческих личностей» (Тойнби, 2002: 107).

На наш взгляд, собственно персоналистический дискурс имел для Тойнби исключительно иллюстративное значение. Как известно, в качестве объяснительного средства он выдвинул концепцию Вызова-и-Ответа, но эта концепция, безусловно, также мифологизирует исторический процесс. Утверждая, что природная среда, история и т. п. бросают вызов обществу, которое вынуждено искать достойный ответ, английский историк конструирует мифологический нарратив, что, по существу, уже отмечалось исследователями (Ионов, 2007: 344).

Интерпретация вызова как проблемы и испытания также находится в границах мифологического нарратива. В этом случае Тойнби рассматривает динамику цивилизации как многоэтапный инициационный процесс. Инициация, следовательно, используется в качестве архетипической модели цивилизационного развития.

Мы полагаем, что для философии истории (и цивилизации) натуралистический («физикалистский») и мифологический дискурсы могут выступать только как предпосылочные. В философии истории для описания взаимодействия цивилизаций необходимо выработать собственно философский дискурс, т. е. совершить переход от мифа к логосу.

Элементы такого дискурса у Тойнби фактически присутствуют. Напомним, что одним из значений английского слова *challenge* является «оклик» (глагольная форма «спрашивать пароль, пропуск»). Поскольку «оклик» по существу есть вопрос, то схема «Вызов-и-Ответ» может быть интерпретирована как схема «Вопрос-и-Ответ».

Дискурсивная схема «Вопрос и ответ», очевидно, является базовой конструкцией философского дискурса (Прытков, 1998: 146–152). Режим вопроса и ответа — это привычный режим философской деятельности. Поэтому феноменология философского вопрошания позволяет использовать данную схему для деконструкции взаимодействия цивилизаций.

В этой связи в феноменологии вопроса существенно следующее:

- первоначально вопрос преднайден, с ним сталкиваются, и только



впоследствии он эксплицитно ставится;

- горизонт вопроса открывает множество ответов, приводя спрашиваемое в состояние неопределенности и порождая серию ответных и производных вопросов;

- вопрос вскрывает бытие спрашиваемого, стимулирует выявление оснований и предпосылок его существования, а контрвопросы, соответственно, проблематизируют бытие вопрошающего;

- фиксация вопроса выявляет ситуацию общности, единства логики и взаимопонимания вопрошающего и отвечающего;

- разрешение вопроса достигается его историческим снятием и формированием надстроечных взаимодействий, т. е. более частных и сложных вопросов (Тюгашев, 2008: 113–131).

Допустимость применения феноменологии философского вопрошания к взаимодействию цивилизаций определяется, прежде всего, социально-практической природой вопросов философии. Так, в социальной философии исходным является социальный вопрос, который может эксплицироваться и в вопросе о том, как возможно общество, и в вопросе о социальном неравенстве и т. п. Применительно к взаимодействию цивилизаций социальный вопрос может эмпирически конкретизироваться в вопросах о принадлежности к обществу отдельной цивилизации, о возможности сосуществования отдельных цивилизаций в составе одного общества и т. п.

Как пример вопроса данного класса может рассматриваться восточный вопрос, который стал обсуждаться в европейской дипломатии в начале XIX века в связи с перспективой распада Османской империи. На наш взгляд, этот вопрос есть не только внешнеполитический вопрос, но и вопрос, имеющий цивилизационное измерение. В исторической ретроспективе восточный вопрос жестко был поставлен перед Западом в результате падения Константинополя и закрытия торговых путей на Восток.

В целом же, наблюдающийся на территории Евразии на протяжении всего послеледникового периода западный дрейф антропотока перманентно актуализирует восточный вопрос. По-видимому, именно восточный вопрос конституировал фундаментальное цивилизационное противоречие между Западом и Востоком и основанную на нем систему цивилизационных взаимодействий в Евразии и в мире в целом.

В контексте взаимодействия цивилизаций представляется существен-



ной субъектность сторон Вызова и Ответа. В общем-то, и самому Тойнби ясно, что «вызов истории» — не более чем метафора. Бросают вызов не История и не Окружающая Среда, а социально-исторические субъекты — цивилизации, государства, народы. Любая проблема (в т. ч. общественно значимые изменения в природной среде) рефлексится, формулируется и разрешается конкретным социально-историческим субъектом, который и выступает носителем вызова.

Так, последним вызовом западной цивилизации со стороны внешнего окружения Тойнби считает оттоманское нашествие 1683 г. «С тех пор он постоянно угрожает другим, сам не ведая чувства страха...», — пишет о Западе английский историк (Тойнби, 2002: 245). И продолжает: «Трансформация внешнего конфликта между двумя противостоящими обществами во внутренний конфликт, поражающий то из них, которое, победив противника, включает его в свою собственную социальную систему, представляет собой феномен, который легко обнаружить в истории отношений современного западного общества с любым другим обществом, оказавшимся в сфере его интересов. Фактическая элиминация внешних вызовов из человеческого окружения, что было одной из примечательных черт западной истории в течение последних двух с половиной столетий, сопровождалась эквивалентными вызовами во внутренней жизни западного общества, продолжавшего свою глобальную экспансию ... В культурном плане конфликт между западной культурой и другими культурами перерос в конфликт между различными классами и расами внутри созданного Западом “великого общества”» (там же). Таким образом, фиксируя феномен интериоризации вызовов, т. е. превращения внешних вызовов во внутренние, Тойнби указывает на конфликтующие социальные силы.

Рефлексии требует как постановка вопроса, осознание его как вызова, требующего эффективного ответа, так и сам ответ. Так, рассматривая вызов британской промышленности со стороны германской, Тойнби, в частности пишет: «Британская промышленность неохотно осознала силу соперничающей германской промышленности, а осознав, отреагировала на брошенный ей вызов неправильно» (Тойнби, 2003: 174). В данном случае констатируется запаздывающий и неадекватный характер рефлексии. В другом случае — при анализе процесса деколонизации — Тойнби указывает на опережающую рефлексии метрополий, отказавшихся от большей части своих колониальных владений добровольно (там же: 201).

Таким образом, предложенная А. Тойнби для анализа взаимодей-



ствия цивилизаций модель «Вызов-и-Ответ» может быть демифологизирована и рационализирована в модель рефлексии цивилизаций. И «Вызов» и «Ответ» требуют рефлексии, самосознания, а оно с необходимостью достигается во взаимодействии цивилизации. Рефлексивный механизм Вызова-и-Ответа позволяет концептуализировать взаимодействие цивилизаций не натуралистически, а как рефлексия цивилизаций. Описывая взаимодействие цивилизаций как рефлексия, мы переходим на язык философии, но рефлексия в этом случае не тождественна интроспекции.

Концепция рефлексии цивилизаций

В российской философии благодаря Д. Локку и традиции немецкой классической философии закрепилось субъективно-индивидуалистическое представление о рефлексии как самонаблюдении, обращенности ума на собственную деятельность. Будучи несомненным проявлением социологической и гносеологической робинзонады, это представление о рефлексии является упрощенным в ряде отношений.

Дело в том, что употребление термина «рефлексия» в данном значении серьезно сужает его семантическое поле по сравнению с англоязычным термином «*reflection*», основным значением которого является «отражение». Именно в этом значении термин «*reflection*» используется в научной литературе, например, в физике, физиологии и логике.

Примечательно, что англоязычным эквивалентом русскоязычного термина «рефлексия» является термин «*human self-reflection*». С учетом того, что в русском философском дискурсе часто используется лексема «саморефлексия», представляется необходимым расширение семантического поля термина рефлексия и его категориальное закрепление.

Философская потребность в расширении семантического поля термина «рефлексия» обусловлена тем, что в локковской интерпретации рефлексии фиксируется лишь момент обращенности субъекта отражения на себя без учета опосредствующего процесса обращения в его целостности. Между тем в когнитивной психологии показано, что формирование в онтогенезе рефлексии как самообращенности сознания является интерсубъективным процессом. Социальная интеракция интериоризируется, вследствие чего субъект получает возможность взглянуть на себя со стороны, т. е. глазами контрсубъекта. Таким образом, самообращенность в действительности является только конечным моментом процесса «обращения назад», который и составляет содержание целостного процесса рефлексии. Д. Локк ограничивается указанием на самообращенность ума индивидуу-



ма, оставляя в стороне остальной процесс «обращения назад». В результате оказывается необъясненным механизм того, почему, погружаясь в окружающую действительность, индивид вынужден обращаться назад.

Заметим, что латинское *reflexio* значит «загибание», «поворот назад». При этом предполагается, что составной частью обозначаемого процесса является отражающее, вынуждающее повернуть и возвратиться в себя.

Обращаясь к физическому представлению о зеркальном отражении, Гегель писал: «Мы употребляем выражение рефлексия прежде всего по отношению к свету, когда он в своем прямолинейном движении встречает зеркальную поверхность и отбрасывается ею назад. Мы, таким образом, имеем здесь нечто удвоенное: во-первых, некое непосредственное, некое сущее и, во-вторых, то же самое как опосредствованное, или положенное» (Гегель, 1974: 265).

Гегель фактически описывает контур рефлексии как процесса, который включает в себя ряд моментов. Правда, не все эти моменты получают у него терминологическое закрепление. Например, он пишет: «Существование есть непосредственное единство рефлексии-в-самое-себя и рефлексии-в-другое» (там же: 287). Очевидно, что термин «рефлексия-в-другое» обозначает то, что на примере света он описывает как движение света к зеркальной поверхности. «Рефлексии-в-самое-себя» может быть понята как обратное движение света. По-видимому, локковская рефлексия эквивалентна гегелевской рефлексии-в самое-себя.

Гегелевская модель процесса рефлексии ограничена в том отношении, что фиксирует процесс рефлексии как асимметричный. Только одна сторона выступает источником отражаемого движения, и в процессе рефлексии нет взаимности.

В диалектическом же процессе, инструментом анализа которого является модель рефлексии, диалектические противоположности полагают и отрицают друг друга, что ведет к их взаимопроникновению и внутренней поляризации. Таким образом, рефлексия оказывается симметричным, циклическим и многоуровневым процессом. Поэтому философское представление о рефлексии должно получить более общую формулировку.

Такую формулировку предложил новосибирский философ В. П. Фофанов. Критически оценив понимание рефлексии как самообращенности сознания субъекта, он писал: «Движение противоположностей относительно друг друга порождает в системе внутренние опосредования, при-



водит к усложнению взаимодействия. Процесс такого усложнения выступает как рефлексия. Рефлексия противоречия есть процесс углубления его в себя, выделение его собственных моментов в качестве звеньев, приобретающих относительную обособленность в рамках целого. Взаимодействие сторон происходит непрерывно, пока существует противоречие. Поэтому рефлексия также непрерывно воспроизводится и углубляется» (Фофанов, 1986: 31).

В. П. Фофанов обосновывает, что рефлексия сознания производна от рефлексии практики как в генетическом, так и в функциональном аспектах. Действительно, поскольку рефлексия понимается как момент прежде всего противоречий, существующих в самой объективной действительности, то рефлексия как объективная характеристика взаимодействия субъектов в системе социальной деятельности есть предпосылка возникновения и развития рефлексии как феномена их сознания.

Исходя из данного понимания рефлексии, В. П. Фофанов ввел понятие рефлексии цивилизаций. Так, он пишет: «Определенность истории возникает именно из цивилизационных взаимодействий. Эти взаимодействия, взятые понятийно с учетом их внутреннего содержания и можно обозначить термином рефлексия цивилизаций. Рефлексия цивилизаций — это процесс взаимодействия цивилизаций, который по своему содержанию представляет собой обмен культурным материалом, причем такой обмен является источником изменений в обеих взаимодействующих цивилизациях. Эмпирическим проявлением рефлексии являются войны, торговля, самые разнообразные заимствования в сфере духовной культуры» (Фофанов, 1999: 47).

Феноменология рефлексии цивилизаций, как полагает В. П. Фофанов позволяет различить рефлексии относительно краткие и очень длительные, жизненно важные и несущественные, негативные и позитивные для каждой из взаимодействующих цивилизаций. Рефлексия цивилизаций может приводить и к гибели, и к расцвету цивилизаций. Снятие противоречия между цивилизациями может выражаться в возникновении новых цивилизаций.

Важно подчеркнуть, что во всемирно-историческом процессе в перспективе его поступательного развития значима именно взаимообогащающая рефлексия цивилизаций (как представляется, именно в этом смысле можно интерпретировать феномен диалога цивилизаций (Тюгашев, 2007)), а не витальная стихия движения социальных организмов.



Поэтому в гуманистически ориентированном философско-историческом анализе цивилизационных взаимодействий дискурс рефлексии мы считаем базовым. Исходя из предельно широкого и общенаучного значения термина «рефлексия», действительно можно говорить, что цивилизации находятся в рефлексивных отношениях, т. е. отражают друг друга и отражаются друг в друге.

Философия и идентичность цивилизаций

Дискурс рефлексии определяет основания фиксации цивилизационной идентичности. Внешняя рефлексия интериоризируется, вследствие чего каждая цивилизация характеризуется общностью типа рефлексии, и особенности этой рефлексии выражают специфику отдельной цивилизации. Общность рефлексии — общность взаимопонимания и мировоззрения, позволяющая признавать друг в друге не «варваров», а людей, с которыми можно найти общий язык.

С философской точки зрения, единство цивилизации фиксировалось по-разному. Лейтмотивом философских трудов, рассматривающих развитие Европы как процесс, является выделение разума как ведущей силы европейского процесса. Вместе с тем объективная ограниченность разума, определяемая системными границами европейского процесса, вела к постановке вопроса о «неразумности» такого разума и выявлению настоящей движущей силы европейского процесса в виде «рассудка», «духа»... Общей составляющей этих поисков является констатация присутствия в европейском духе установки на всеобщее, универсальное.

Так, Гегель квинтэссенцию европейского духа видел в том, что «индивидуум исходит здесь в своих частных действиях из твердо установленных всеобщих принципов» (Гегель, 1956: 75).

На универсальность как главенствующую идею европейского процесса указывает Э. Гуссерль в венском докладе «Кризис европейского человечества и философия» (1935 г.). Он утверждает: «Как бы ни были враждебно настроены по отношению друг к другу европейские нации, у них все равно есть особое внутреннее родство духа, пропитывающее их всех и преодолевающее национальные различия» (Гуссерль, 1995: 302). Зарождение духовной Европы произошло, как полагает философ, в лоне древнегреческой философии. «В возникновении такого рода философии, заключающей в себе все науки, я вижу, как ни парадоксально это может прозвучать, изначальный феномен духовной Европы», — говорит он (там же: 304).



Специфичным для древнегреческой философии Э. Гуссерль считает универсальный («космологический») жизненный интерес. Ориентированный таким образом «философский» человек, по его мнению, обращается сначала к многообразию наций. Сталкиваясь с удивительными контрастами, он ставит вопрос об истине — об истине общезначимой, тождественной для всех: «Теоретическая установка философа предполагает также, что он с самого начала твердо решает сделать свою будущую жизнь универсальной жизнью, смысл и задача которой — *theoria*, бесконечное надстраивание теоретического познания» (там же: 314).

Распространяющаяся в форме исследования и образования философия оказывает, согласно Э. Гуссерлю, духовное воздействие двоякого рода. С одной стороны, универсальность критической позиции выражает решимость найти безусловную, всеобщую истину. Далее эта идеальная истина рассматривается в качестве абсолютной ценности, влекущей за собой — посредством образования и воспитания — универсально преобразованную, приведенную в соответствие с универсальными нормами практику (там же: 315). Абсолютная универсальность, заключенная с самого начала в идее философии, позволяет формулировать всеобщие идеалы, расчленять на множество бесконечностей задачи, быть в вечности. Выполняя функцию свободной и универсальной теоретической рефлексии, философия охватывает все идеалы и конституирует универсум всех норм. Это открывает возможности для все расширяющегося синтеза наций, образования сверхнационального целого со всеми своими социумами разного уровня (там же: 317). Таким образом, универсальная философия с отдельными науками, представляя собой частичное явление европейской культуры, порождает из себя не только европейский «мир», но и европейское человечество.

Как известно, многие мировые цивилизации маркируются конкретной мировой религией. Но следует помнить, что в генезисе мировых религий философия сыграла существенную роль. Христианство, буддизм, конфуцианство первоначально позиционировали себя и воспринимались как философские школы. В своем генезисе ислам и индуизм также были опосредованы философией. Таким образом, за религиозной идентичностью мировых цивилизаций скрывается философия. Наиболее наглядно это обстоятельство зафиксировано при выделении буддийской и конфуцианской цивилизаций, у истоков которых находятся великие философы Будда и Конфуций (Лепехов, 1998).

Рассмотрение цивилизации и философии как социальных явлений



одного порядка считает возможным А. А. Гусейнов. В своем выступлении на одном из «круглых столов» в журнале «Вопросы философии» он, в частности, отмечал: «В современной мировой философии, если брать ее в предельно обобщенном виде, существует четыре великие традиции: китайская, индийская, европейская, арабо-мусульманская. Они представляют собой четыре автономных, вполне самостоятельных философских космоса. Точно так же в настоящее время существует четыре большие культуры (цивилизации) с теми же названиями, каждая из которых является законченной, самодостаточной. Это соответствие философии и культур, на мой взгляд, до такой степени существенно, что позволяет сделать вывод, согласно которому, если и не философия придает культуре качественную завершенность, то уж во всяком случае без философии она такого состояния не достигает. Философия задает интеллектуально-духовную перспективу, конструирует некий идеальный мир, который является пространством культуры и внутри которого она расчленяется на многообразные взаимодополняющие формы» (Философия..., 2004: 15–16).

В. А. Лекторский в выступлении на этом же «круглом столе» подчеркнул: «Дело в том, что философия всегда была высшей формой авторефлексии культуры, т.е. анализом предельных оснований познания, деятельности и оценки» (там же: 4). Далее он подчеркивает значимость проективно-прикладной функции в условиях кризиса цивилизации: «Словом, философия сегодня все больше обнаруживает прямой практический смысл. Цивилизация вступает в переломный пункт. Старые формы культуры нуждаются в изменении. Существует необходимость в новых способах понимания мира и человека, в новой системе ценностей. На многие вопросы, которые возникли сегодня, мы пока не в состоянии дать ответ. В наше время можно говорить о кризисе цивилизации и человека. Выход из этого кризиса невозможен без участия философии (как и всегда в прошлом, философия приобретала особое значение именно в переломные моменты развития культуры)» (там же: 5–6).

В контексте обсуждения В. А. Лекторский не склонен различать культуру и цивилизацию. Следовательно, положение о философии как высшей форме авторефлексии культуры равносильно положению о философии как высшей форме авторефлексии цивилизации.

В древности рефлексия цивилизаций необходимо имела локальный характер. В XX веке рефлексия цивилизаций осуществляется в глобальном масштабе. С развертыванием процесса глобализации рефлексия цивилизаций из единичных, случайных форм перерастает в формы все-



общие, систематические и более организованные. Символично, что на рубеже XXI века Генеральная ассамблея Организации Объединенных Наций объявила 2001 год Годом диалога между цивилизациями под эгидой ООН. Подчеркнем, что «разговор» Европы с Азией, Африкой, Латинской Америкой — это диалог социокультурных субъектов в ранге цивилизаций, каждая из которых мыслит себя как универсум, эталон универсальности и генерирует собственные универсалии.

Философию не раз определяли как размышление о всеобщем. Но всеобщее (особенно абстрактно-всеобщее) как таковое — европейский способ репрезентации универсума в философии. Латиноамериканская философия предлагает мыслить мир способами «аналогичной» или «конкретной» универсальности (Петякшева, 2000). Русская философская мысль широко известна идеями «всечеловечности» и «всеединства». Таким образом, в соответствии с различным устройством универсумов цивилизаций рефлексия цивилизаций генерирует различные способы репрезентации всеобщего. Данные способы и могут выступать средствами идентификации цивилизации.

Список литературы:

- Гегель, Г. В. Ф. (1974) Энциклопедия философских наук. М. Т. 1. Наука логики.
Гегель, Г. В. Ф. (1956) Энциклопедия философских наук. М. Ч. 3. Философия духа.
Гуссерль, Э. (1995) Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век : Антология. М.
Ионов, И. Н. (2007) Цивилизационное сознание и историческое знание : проблемы взаимодействия. М.
Лепехов, С. Ю. (1998) Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. М.
Петякшева, Н. И. (2000). Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М.
Прытков, В. П. (1998). Вопрос и ответ // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова. Лондон и др.
Тойнби, А. (2003). Пережитое. Мои встречи. М.
Тойнби, А. Дж. (2002) Постижение истории. М.
Тюгашев, Е. А. (2007) Диалог культур и цивилизаций: методологический анализ // Этносоциальные процессы в Сибири. Новосибирск. Вып 8.
Тюгашев, Е. А. (2008) Феномен философии : рефлексия дискурса. Новосибирск.
Философия в современной культуре: новые перспективы (материалы «круглого стола») (2004) // Вопросы философии. № 4.
Фофанов, В. П. (1986) Социальная деятельность и теоретическое отражение. Новосибирск.
Фофанов, В. П. (1999) Всемирная история как рефлексия цивилизаций // Гуманитарные науки в Сибири. № 1.



REFLECTION AND IDENTITY OF CIVILIZATIONS (NOTES TO THE “CHALLENGE-AND-RESPONSE” CONCEPTION)

Popkov Yu. V., Tyugashev E. A.

Abstract: The subject-matter of the analysis is A. Toynbee’s challenge-and-response” concept which he used as an explanatory means for studying the interaction of civilizations. The paper provides arguments for its limitations and offers justification for a conception of reflection of civilizations with a better heuristic potential for solving this problem. It is shown that the discourse of reflection sets the grounds for defining civilizational identity.

Keywords: world-historic process, local civilization, challenge-and-response, reflection of civilizations, identity of civilizations.