

сынам Израилевым глаголя: месяца седьмого, в первый день месяца, да будет вам покой, всякого дела работная не сотворите во всех селениях ваших, и принесите всесожжение Господу»... и далее: «Не точию ветхозаветное повеление, но и языческий индиктион от семптембрия месяца, перваго числа начинашеса» // Минеи Четьи Димитрия Ростовского. Т. 1, сентябрь. М., 1897. С.69–72.

21. Минеи Четьи Димитрия Ростовского. Т. 7, март. М., 1897. С.6–7.

22. Димитрий Ростовский призывает читающих упражняться в календарном знании // Там же. Т. 9, май. М., 1897. С.588–601.

23. Там же. Т. 1, сентябрь. С.13.

24. Там же. Т. 6, февраль. С.239–241.

25. Там же. Т. 9, май. С.280–281.

26. Там же. С.414–415.

27. Там же. Т. 3, декабрь. С.392–397.

28. Судя по всему, под этим названием подразумевается Северо-западная Европа, так далее в тексте имеется указание на расселение племен среди литвы, в жмодь и в готы.

29. Там же. С.281–282.

30. Вслед за греками Патрик, приводя примеры и от греческих стихотворцев повествует, что, под землей есть место, где особый холод - тартар именуемое, где все боги и поклонники – язычники смерть свою примут // Житие преп. Патрика Прусского. май. С.466–467.

В.В. Шапаренко

**ИСТОКИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ПАРАДИГМЫ:
ИСТОРИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ Н.Я. ДАНИЛЕВСКОГО
В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИЙ О. ШПЕНГЛЕРА, А. ТОЙНБИ
И С. ХАНТИНГТОНА**

Цивилизационное изучение истории является очень популярным исследовательским направлением современной науки. Отечественные гуманитарии, отказавшись в начале 1990-х гг. от «формационной» парадигмы истории, оказались в поиске новой теоретической концепции, способной заполнить идеологический и концептуальный вакуум. Однако цивилизационный подход не занял желаемого

места. Верно состояние цивилизационного изучения исторических процессов середины 1990-х гг. определил известный философ и историк Е.Б. Рашковский: «Раньше нашу жизнь душили примитивные версии марксизма. Теперь же, боюсь, нас, россиян, начнет душить цивилизационная парадигма, понимаемая не как система символических описаний, а как прямолинейное большевистское руководство к действию»[1].

Несомненно, каждая научная концепция является «системой символического описания», с позиций которой нельзя однозначно трактовать реальность. Жизнь намного сложнее, многогранней, динамичней. Цивилизационный подход открывает одну из граней ее исследования. Тем не менее, сложность вызывает само толкование понятия цивилизация. Какое значение вкладывали в него те, кого мы называем основателями цивилизационного подхода к истории.

Как известно, цивилизационная парадигма формировалась как альтернатива европоцентризму. В трудах Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера понятие «цивилизация» основано на самобытности, особой «качественной» специфике довольно крупного сообщества, проявившего себя в истории. Это сообщество должно отличаться особенным духовным, социальным, бытовым, ценностным своеобразием, выработанным на основе длительного совместного проживания. В такой цивилизационной общности формируется особое психологическое чувство родства, принадлежности именно к своей общности и установление отличия ее от другой. Этот подход явился очень плодотворным в научно-гуманитарной мысли. Однако данное понимание цивилизаций базируется на основе противопоставления одних национально и религиозно социокультурных общностей другим.

А. Тойнби и С. Хантингтон рассматривают цивилизации уже не как локальные системы с четко выраженными границами. Исследователи, не отрицая своеобразия и самобытности, делают упор на динамичном взаимодействии цивилизаций в пространстве и времени.

Пожалуй, самым распространенным понятием цивилизации в современной научной теории является понимание цивилизации как социокультурной общности, складывающейся на базе исторически значимых для данной общности ценностей: моральных, правовых, религиозных, культурных и экономических. В такой социокультурной общности целостность в течение долгих веков складывается на основе объединения локальных этнических коллективов, длительным опытом совместного проживания и ведения хозяйственной деятельности. Таким образом, вырабатываются общность обычаев, нравов, практического и духовного знания, выраженного в символических и ценностных системах. Большинство современных исследователей понимают под цивилизацией сложную социокультурную систему отношений. Данный подход представляется нам наиболее обоснованным.

Цивилизационная модель Н.Я. Данилевского, научно оформив существовавшие ранее циклические представления, задала тон целому направлению, предвосхитив концептуальные построения О. Шпенглера, А. Тойнби, и С. Хантингтона. Теория культурно-исторических типов была изложена Н.Я. Данилевским в книге «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому» (впервые опубликована в 1869 г. в журнале «Заря», отдельным изданием вышла в 1871 г.).

Н.Я. Данилевский выдвигает идею о том, что весь исторический процесс представлен неверно. Историю делят на древнюю, среднюю и новую. Но, во-первых, если отождествлять судьбу Европейской цивилизации с судьбами всех народов, то нужно согласиться с тем, что она является носительницей высших ценностей и достижений человечества, признать ее общечеловеческий характер и развитие каждого народа соотносить с достижениями Европы. По мнению ученого, это ложная, искаженная система понимания исторического процесса.

В качестве альтернативы ученый предлагает изучать историю как историю культурно-исторических типов. В истории Н.Я. Данилевский выделяет 12 «самобытных цивили-

лизаций», или культурно–исторических типов. Два (Мексиканский и Перуанский) погибли насильственной смертью, так и не став «самобытными цивилизациями». Остальные десять состоялись. Приведём их в хронологическом порядке: египетский, ассиро-вавилонно-финикийский, индийский, китайский, еврейский, иранский, греческий, римский, арабийский, германо-романский.

Культурно-исторический тип не равен одному государству это общность народов, объединенных на каком-либо основании. Данилевский выделяет четыре основания: религия, культура (наука / искусство), политика, экономика. Основания каждого типа должны сохранять самобытность и не передаваться основаниям другого. Именно в этом проявляется задача каждого культурно-исторического типа и выражается культурно-историческое многообразие. По мнению Данилевского, в истории мы встречаем в большинстве одноосновные культурно-исторические типы: так в еврейской цивилизации развитие получила религиозная основа, в греческой – культурная, в римской – политическая, европейская цивилизация развила две основы: политическую и научно-промышленную. У славянского культурно-исторического типа, по мнению ученого, есть все задатки к развитию всех четырех основ.

Движение и развитие культурно-исторических типов Данилевский характеризует пятью законами: каждый тип должен обладать политической независимостью; самобытным основанием; характеризоваться отдельным единым языком или группой языков; разнообразием этносов, составляющих культурно-исторический тип; каждая цивилизация, по мнению Данилевского, имеет период роста, хронологические рамки которого неопределенны, и краткий период расцвета и плодоношения, после чего цивилизация навсегда истощает свои ресурсы.

Таким образом, прогресс состоит не в том, чтобы идти в одном направлении, по одному пути всем историческим народам, а в том, чтобы каждый народ имел возможность найти свой путь, своё историческое лицо обрести самовыражение.

Мы утверждаем, что идеи русского ученого оказали влияние на концептуальные построения Освальда Шпенглера (1880–1936) и Арнольда Тойнби (1889–1975). Остановимся на взглядах прямых последователей исторических идей Н.Я. Данилевского.

Учение Н.Я. Данилевского уже подверглось сравнению с последователями теории цивилизаций в трудах Г.Д.Чеснокова, К.В. Султанова, В.М. Михеева[2]. Зарубежные преемники, читая «Россию и Европу», создали свои варианты концепции философско-исторического локализма. Между тем, считаем необходимым показать, что именно Н.Я. Данилевский стоял у истоков цивилизационной парадигмы.

Немецкий мыслитель О. Шпенглер пришел к выводам, подобным открытию Н.Я. Данилевского, и изложил их в работе «Закат Европы», вышедшей в 1918 г. О. Шпенглер решил, что историческую методологию необходимо пересматривать. Философ определенно считал себя первопроходцем. Он пишет: «Никто еще серьезно над ней (структурной историей) не задумывался и никто не сомневается в своем знании, так как не подозревает, как много здесь еще поводов для сомнения»[3]. Однако есть прямые указания на то, что в библиотеке О. Шпенглера хранился труд Н.Я. Данилевского[4]. Тем более Ю. Геккер в 1915 г. в книге «Русская социология» изложил основные положения «России и Европы»[5].

Почему О.Шпенглер не ссылается на Н.Я. Данилевского? К.В. Султанов указывает на враждебность О.Шпенглера к академическим традициям официальной науки. Мы согласны с исследователем, но считаем необходимым учесть мнение самого Н.Я. Данилевского. В главе «Почему Европа враждебна России?» отечественный мыслитель пишет, что Европа, добавим и европейские ученые, «не признают нас своими...», считают нас чем-то “чуждым” и “враждебным”. «Европа не знает, потому что не хочет знать, или, лучше сказать, знает так, как знать хочет, то есть как соотвечствует ее предвзятым мнения...»[6]. Куда уж здесь признать первенство за русским ученым и делать на него ссылки!? О. Шпенглер, несомненно, читал Н.Я. Да-

нилевского, который оказал парадигмальное влияние на концепцию немецкого исследователя.

О. Шпенглер задается вопросом об историческом методе, в котором «скрыт корень» проблем, не позволяющих исторической науке дать адекватный ответ на вопросы о смысле истории, логике исторического развития, да и вообще грамотно толковать факты прошлого. История использует методы точных наук, но они, систематизируя и хронологически выстраивая события, не дают истинного познания. «История – это образ, при помощи которого воображение человека стремится почерпнуть понимание живого бытия мира по отношению к собственной жизни»[7]. Каждый народ видит, чувствует и воспринимает по-своему. На примере ощущения времени разными народами О. Шпенглер приходит к выводу, что каждая цивилизация чувствует время по-своему. Египтяне и вавилоняне ощущали течение времени, а следовательно, и истории, они «заботились» о прошлом и будущем. Сознание индусов, напротив, было крайне не историчным. «Нет ни индийской астрономии, ни индийского календаря, а значит и никакой индийской истории, если понимать под этим сознание живого развития»[8].

Равнодушными ко времени, по мнению немецкого философа, были античные цивилизации. Данное утверждение О. Шпенглера подвергалось резкой и не обоснованной критике Р.Д. Коллингвуда[9]. Грек ощущал «космос» не как «становящееся», а как «пребывающее бытие». Небывалое ощущение времени сформировалось в цивилизации Западной Европы, где был изобретен «символ убегающего времени» – механические часы.

Следовательно, понимание истории, как струящейся из прошлого через настоящее в будущее ленточки, присуще только европейской цивилизации. Выстроенная на данном представлении историческая схема: «Древний мир – Средние века – Новое время» – отражает лишь мироощущение западного человека. Вслед за Н.Я. Данилевским О. Шпенглер утверждает, что европейцам не стоит считать себя наследниками античности. Слишком далека Европа от античного понимания искусства, религии и политики. «Надо,

наконец, преодолеть этот предрассудок, будто античность нам внутренне родственна и мы являемся поэтому ее учениками и продолжателями; на самом деле мы были только ее поклонниками»[10].

Таким образом, О. Шпенглер, повторяя идею Н.Я. Данилевского, подвергает беспощадной критике взгляд на историческое развитие как на движение от Древнего мира через Средние века к Новому времени. Он предлагает свою систему рассмотрения истории, в которой цивилизации и культуры будут выступать «как меняющиеся проявления и выражения единой, находящейся в центре жизни, и ни одно из них не занимает преимущественного положения...»[11].

О. Шпенглер свое открытие так же, как и Н.Я. Данилевский, сопоставляет с открытием Н. Коперником гелиоцентричности Вселенной в противовес Птолемеевой геоцентричной модели. Еще один момент роднит взгляды двух ученых. Сопоставление истории развития разных народов с жизнью природных органических форм. «Во всемирной истории я вижу картину вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм», – пишет О. Шпенглер[12].

Можно отметить позитивистский характер концепции обоих исследователей. В основе методологического поиска общих исторических закономерностей лежит аналогия природных и органических циклов. Однако немецкий теоретик, в отличие от Н.Я. Данилевского и А. Тойнби, доводит принцип исторического локализма до крайности. Как отмечает американский исследователь философии истории Р.Д. Коллингвуд (1889–1943), у Шпенглера культуры совершенно изолированы друг от друга, как монады у Лейбница[13].

Ключевым понятием для О. Шпенглера в систематизации исторических событий является культура, а не культурно-исторический тип, как у Н.Я. Данилевского. Для русского ученого культурно-исторический тип и самобытная цивилизация – тождественные понятия, обозначающие высшие пики исторического бытия народов. Для О. Шпенглера история является образом, мироощущением, и отсюда

рождается понятие «культура»: «...я вижу феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всём протяжении своего существования, и каждая из них налагает на свой материал – человечество – свою собственную форму, и у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть»[14].

О. Шпенглер создает учение о множестве культур, разобщенных в пространстве и времени. Каждая вновь возникающая культура впитывает из опыта прошлого только то, что соответствует её внутренним потребностям, не наследуя ничего чуждого напрямую. История для О. Шпенглера – это история восьми высших культур: египетской, индийской, вавилонской, китайской, греко-римской, западно-европейской, византийско-арабской, майи. О. Шпенглер писал о возможном рождении русско-сибирской культуры. Каждая культура обладает неповторимой, особой душой и выделяется из мира истории только с ее появлением. Зарождение культуры происходит в тот момент, «когда из первобытно-душевного состояния вечно детского человечества пробуждается и выделяется великая душа, некий образ из безобразного...»[15]. Ранний период существования культуры - это время поиска, определения идеи. Это период «становления». Чем далее культура приближается к зрелости, тем более «резким» и «властным» становится «язык форм» культуры, ее душа окаменевают. Гибель культуры рождает цивилизацию. Переход к цивилизации, по мнению О. Шпенглера, вызывает появление «трех или четырех мировых городов», которые вбирают в себя всё содержание истории, душевной жизненной силы, сосредоточенной в провинции. Когда душа осуществила все свои возможности в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств, наук, – тогда культура как бы застывает и становится цивилизацией. Таким образом, цивилизация – это уже «ставшее», неподвижное, а неподвижность – это смерть.

В основе движения и развития всех органических форм, по мнению немецкого ученого, лежит понятие

«жизнь». Продолжая традицию «философии жизни», О. Шпенглер сделал этот термин исходным в своём объяснении культуры, противопоставив культуру (жизнь, творчество) и цивилизацию (холодную практичность).

Цивилизационная концепция О. Шпенглера базируется на европейской методологической традиции, восходящей к естественнонаучным сочинениям И. Гете (1749–1832), «философии жизни», однако влияние идей Н.Я. Данилевского так же несомненно чувствуется в «Закате Европы» О. Шпенглера.

Вскоре после выхода «Заката Европы» О. Шпенглера, очень популярного на Западе, английский историк и философ О. Тойнби начинает издавать свой 12-ти томный труд «истории» (1934–1961).

Работа английского исследователя поражает масштабностью и глубиной. Именно благодаря трудам А. Тойнби научное сообщество со всей серьёзностью стало относиться к понятию «цивилизация» в том смысле, который в него вкладывал Н.Я. Данилевский: «цивилизация» как самобытная, самостоятельная историческая единица. В «Исследовании истории» А. Тойнби не встретить прямых аналогий с Н. Данилевским, в отличие от О. Шпенглера. Однако английский учёный, несомненно, был знаком с идеями Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера, и труд его лег на «удобренную», благоприятную почву.

Концепцию А. Тойнби нельзя оценивать одномерно. Ученый диалектичен. «Ранний» Тойнби (1910-е гг.) основной единицей истории считал национальное государство, «средний» (1920–1940-е гг.) основными единицами истории видел локальные цивилизации, «поздний» (1950–1970-е гг.) шел от изучения высших религий к всеохватывающей основе развития человечества[16].

Остановимся на основных концептуальных идеях исторической теории А. Тойнби. Историю нужно изучать как историю цивилизаций, полагал английский исследователь. Цивилизация больше национального государства или города-государства, но ни одна из цивилизаций не охватывает всё человечество. Цифра выделения цивилизаций по ходу написания книг меняется[17]. В последнем одното-

ном издании «Постижение истории» (1972), подготовленном А. Тойнби совместно с Джейн Каплеин, ученый называет 15 независимых цивилизаций, 17 сателлитных. Следовательно, 33 развитые цивилизации и 6 недоразвитых. По мнению А. Тойнби, цивилизации взаимодействуют друг с другом во времени и в пространстве и оказывают взаимное влияние. Цивилизации меняются территориями, перетекают друг в друга, а в целом все цивилизации оказываются вовлеченными в поток единой всемирной истории. С другой стороны, каждая цивилизация уникальна и имеет свой жизненный путь. Познавать историю цивилизаций можно, сравнивая их друг с другом, и на этой основе выделять единые законы развития.

Таким образом, А. Тойнби отходит от натуралистической и позитивистской детерминированности исторического процесса, утверждая, что стадии развития цивилизаций связаны не биологическим циклом жизни, а историческими закономерностями. Задача историка: искать и выделять эти закономерности.

Генезис цивилизаций А. Тойнби объясняет действием «феномена Вызова – и – Ответа». Ученый утверждает, что условия зарождения цивилизаций были нелёгкими, «...в местах зарождения цивилизаций природа подготовила человеку череду тяжелейших испытаний»[18]. Наряду с вызовом природной среды Тойнби выделяет вызов социального окружения. Если вызов слишком велик, цивилизация задерживается в развитии (полинезийцы, кочевники). По мнению А. Тойнби, возникновение цивилизации обусловлено силой вызова, который не должен быть слишком сильным или слишком слабым. При получении адекватного вызова цивилизация дает ответ и начинает свой рост. «Цивилизации развиваются благодаря порыву, который влечет их от вызова через ответ к дальнейшему вызову... Этот процесс представляет собой кумулятивное поступательное движение»[19].

На стадии роста цивилизации осуществляется технический прогресс, человек приобретает власть над природой, в обществе появляется «творческое меньшинство» – интеллектуальная элита, благодаря которой цивилизация

успешно прогрессирует. Однако постепенно «творческое меньшинство» обособляется от народа – пассивного большинства. Элита теряет творческий импульс, над творчеством теперь царит «мимесис» – копирование прошлого. Элита самоуспокаивается, теряет силу.

Равновесие и гармония в обществе нарушаются. Здесь вступает в действие закон «Ухода – и – Возвращения». С целью преодоления кризиса «творческое меньшинство» на время как бы замыкается в себе, чтоб, накопить силы, снова начать творческую жизнь. Это может быть создание империи, либо крупной религии. Однако если на ряд вызовов цивилизация не может дать ответа, то за «расколом» и надломом следует гибель.

В целом исторический процесс А. Тойнби представлялся оптимистичным развитием, которое идет от локальности, замкнутости к объединению цивилизаций, вероятнее всего, на основе духовных факторов. Прогресс английский ученый понимал как «этерификацию» – прогрессирующее упрощение, но упрощение это не со знаком минус, а со знаком плюс. Этерификация является переходом в новое качество, «не потеря, а приобретение ...перенос энергии, сдвиг из более низкой сферы бытия в сферу действия более высокого уровня»[20]. В поздний период творчества исследователь приходит к более крупным обобщениям. Ученый рассматривает цивилизации первого, второго и третьего поколений с точки зрения наработки духовного опыта и реализации его через религии. Здесь в полной мере действует механизм этерификации от разрозненных языческих религий к вселенским церквям и возможному возникновению единой мировой церкви. «Озарение душ светом высших религий определяет духовный прогресс земной жизни человека. Мирные завоевания высших религий значат в истории человечества значительно больше, чем все, что знала история до их появления»[21].

Таким образом, А. Тойнби в своей цивилизационной концепции представил историю как единое многообразие. Ученый, основываясь на обширном эмпирическом материале, определил законы развития цивилизаций, установил межцивилизационные коммуникации, дал научное объяс-

нение смысла исторического прогресса. После опубликования трудов А. Тойнби было немало критиков, однако цивилизационная парадигма принята научным сообществом как серьезное направление в изучении истории, у истоков которого стоял Н.Я. Данилевский.

Эстафету исследований А. Тойнби в Америке принял С.Ф. Хантингтон. Примечательно, что основные историко-философские работы американского политолога « Столкновение цивилизаций » (1993) и « Столкновение цивилизаций и передел мирового порядка » (1996) носили название одного из очерков А. Тойнби, опубликованного в 1947 г. в журнале «Харпез мэгэзин». [22].

Семюэль Хантингтон, профессор Гарвардского университета, директор института стратегических исследований при Гарвардском университете, опубликовав недавно два значительных труда [The clash of civilizations? // Foreign Affairs. Summer 1993; The Clash (of Civilizations and Remaning the World Order. N.Y. 1996.], заявил в них новую парадигму всемирной истории. Продолжая традицию Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, С. Хантингтон основной единицей всемирной истории считает цивилизацию.

Понимая под цивилизациями «наивысшие формы культурной общности», определяемые как объективными (язык, история, традиции, религия, институты), так и субъективными факторами – «самоидентификация людей», Хантингтон не отвергает и понятие «всемирной цивилизации». Автор считает, что под всемирной, или мировой цивилизацией можно понимать некоторые «базовые ценности», минимальный набор моральных и этических представлений: («убийство – это зло»), но ни в коем случае нельзя мировую цивилизацию сводить к ценностям и достижениям какой - либо одной культуры, универсализируя и возводя ее в абсолют. Эти предостережения Хантингтон относит к западной цивилизации. Ослепленный своим величием Запад проецирует свое политическое, социальное, экономическое устройство, язык, культурные достижения на другие цивилизации не так успешно, по мнению Хантингтона. Задача западной цивилизации – принять и по-

нять свою уникальность и отказаться от универалистских претензий.

По мнению профессора, у данного утверждения есть два аспекта: модернизация и вестернизация. Запад, транслируя свои экономические и политические ценности, модернизирует все мировое сообщество, ведя тем самым «мир к современному обществу»[23]. Запад, транслируя свою культуру, свои идеалы, вестернизирует мир, нивелируя его.

Сторонники вестернизации утверждают, что западная массовая культура, и в особенности американская, «завоёвывает весь мир: американская еда, одежда, поп-музыка, кинематограф и потребительские товары все с большим и большим энтузиазмом принимаются людьми на всех континентах»[24]. Однако С. Хантингтон обращает внимание глашатаев Запада на то, что культура и потребление её материальных продуктов – абсолютно разные вещи. Собственно, культурной С. Хантингтон считает духовную область: «Язык, религию, ценности, традиции и обычаи»[25]. Любая традиционная, не западная культура, по мнению ученого, сохраняет духовную область при потреблении материальных продуктов Западной культуры – вестернизации. «Если русские пьют кока-колу, это вовсе не означает, что они мыслят подобно американцам. Равным образом, тот факт, что американцы стали есть суши, отнюдь не означает, что они начали мыслить подобно японцам»[26].

Таким образом, по утверждению ученого, модернизация и вестернизация отнюдь не синонимы. Подвергаясь модернизации, незападные общества сохраняют свой образ мышления, поведения, свои ценности и даже более: обновляясь, модернизируясь, они усиливают традиционализм, более уверенно противопоставляя его Западу. «В весьма существенном смысле можно сказать, что мир становится все более современным и все менее западным»[27].

Базовым субъектом истории С. Хантингтон считает нацию-государство. «Основными действующими лицами в мировой политике, – пишет учёный, – по-прежнему остаются национальные государства»[28]. С другой стороны, С. Хантингтон согласен с позицией А. Тойнби, который

рассматривал историю человечества как историю цивилизаций. «Большая часть человеческой истории – это история цивилизаций»[29] пишет С. Хантингтон. Цивилизации американский профессор определяет «как культурные общности наивысшего ранга»[30].

Тексты научных публикаций американского профессора свидетельствуют о том, что конфликт является источником развития. «Конфликт», «столкновение», «соперничество» – именно этими терминами учёный объясняет смену исторических эпох. Ретроспективно описывая этапы становления Европейской цивилизации, исследователь отмечает, что после окончания тридцатилетней войны и подписания Вестфальского мира основные конфликты существовали между правителями: королями, императорами, монархами. Стимулом конфликтов являлась погоня за богатством и властью. Конфликты между правителями привели к образованию в восемнадцатом веке наций-государств, «...начиная с Великой Французской революции, основные конфликты стали пролегать не столько между правителями, сколько между нациями»[31]. Если раньше конфликты происходили между правителями, нациями-государствами, идеологиями, то теперь после, окончания холодной войны, между двумя сверхдержавами. На историческую сцену вышло соперничество цивилизаций.

Эту идею учёный доказывает в книге «Столкновение цивилизаций и передел мирового порядка» (1996 г.). Конфликты западной цивилизации с другими в конце XX в. сменяются конфликтами семи-восьми крупных цивилизаций современности. С. Хантингтон называет семь цивилизаций современного мира: западную, конфуцианскую, японскую, исламскую, индуистскую, славяно-православную, латиноамериканскую и говорит о возможном рождении африканской. Следовательно, самые крупные конфликты современности будут проходить по границам цивилизаций. «Соперничество супердержав уступает место столкновению цивилизаций»[32]. С. Хантингтон утверждает, что культурные особенности: традиции, история совместного проживания, язык и особенно религия – очень консервативны по сравнению с политическими и экономи-

ческими. С. Хантингтон пишет о конфликте культур, есть основания полагать, что под конфликтом культур ученый в первую очередь подразумевает конфликт религий, о чем свидетельствуют названия цивилизаций.

Именно многополярность, плюралистичность – реалии нашего времени. Непризнание этого факта, особенно западом, может привести к столкновению цивилизаций, после которого существование планеты окажется под вопросом. Хантингтон призывает цивилизации «учиться сосуществовать», ибо «единой универсальной цивилизации» в ближайшем будущем не предвидится.

С. Хантингтон, как и Н.Я. Данилевский, пишет об особых исторических единицах – культурах–цивилизациях и отрицает неразрывную связь между понятиями мировой прогресс и Запад. Утверждая, таким образом концептуальные основы цивилизационной парадигмы.

Теоретическая модель истории Н.Я. Данилевского легла в основу цивилизационного подхода. «Россия и Европа» явилась одним из источников исторической концепции О. Шпенглера. Идеи Н.Я. Данилевского были подхвачены английским историком А. Тойнби и американским политологом С. Хантингтоном. Следовательно есть основания говорить о цивилизационной парадигме, созданной Н.Я. Данилевским.

Основное значение теории истории Н.Я. Данилевского состоит в определении главного условия выживания разных культур и народов, которое заключается в разумном заимствовании при сохранении целостности и собственного исторического лица. Отечественному ученому удалось понять и обозначить главное условие выживания и требование современности: сохранение собственной целостности (народа, государства, цивилизации) при ощущении единения со всем человечеством.

Достоинства теоретической концепции истории Н.Я. Данилевского заключаются в создании новаторской парадигмы, позволившей переосмыслить исторический процесс в прошлом, и не утратившей актуальности в настоящем.

Примечания:

1. *Рашковский Е.Б.* В.И. Ленин о психологии реакционного экстремизма // Вопросы философии. 1970. № 1. С.139.
2. *Михеев В.М.* Философия истории Н.Я. Данилевского. Дисс... к.ф.н. М. 1994.; *Султанов К.В.* Философско-социологическая система Н.Я. Данилевского и ее толкование в современной буржуазной философии / автореферат Дисс... к.ф.н./ Рос. гос. пед. ун-ет им А.И. Герцена. Л., 1975. *Чесноков Г.Д.* Теория культурно - исторических типов Н.Я. Данилевского // *Чесноков Г.Д.* Современная западная философия истории. Горький. 1972. С.16–37. *Чесноков Г.Д.* Критика буржуазных культурологических теорий циклического развития. М., Знание. 1973. Серия философия 6. С.64.
3. *Шпенглер О.* Закат Европы. Новосибирск. Наука. 1993. С.49.
4. *Пивоваров Ю.С.* Николай Данилевский: в русской культуре и в мировой науке // Мир России Т. 1 1992. № 1. С.166. *Губман Б.А.* Смысл истории: очерки современных запасных концепций. М., 1991. Наука. С.78.
5. *Султанов К.В.* Философия истории Н.Я. Данилевского: (История и современность) Монография / Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена, СПб., 1995. С.52.
6. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа /Сост. послесловие и комментарии С.А. Вайгачев М., 1991. С.50.
7. *Шпенглер О.* Указ соч. С.40.
8. Там же. С.44.
9. *Коллингвуд Р.Д.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С.174.
10. *Шпенглер О.* Указ. соч. С.64.
11. Там же. С.52.
12. Там же. С.56.
13. *Коллингвуд Р.Д.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С.175.
14. *Шпенглер О.* Указ. соч. 1993. С.56.
15. Там же. С.172.
16. *Губман Б.А.* Смысл истории: очерки современных запасных концепций. М., 1991. С.91.
17. *Семенов Ю.И.* Философия истории от истоков до наших дней: Основные проблемы и концепции. М., 1999. С.105–106.
18. *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. М., 1991. С.125.
19. Там же. С.214.
20. Там же. С.238.
21. Там же. С.540.

22. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. М., 1996.
23. Хантингтон С.Ф. Запад уникален, но не универсален // Мировая экономика и международные отношения. 1997. № 8. С. 84.
24. Там же.
25. Там же.
26. Там же.
27. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / Сост. Б.С. Ерасов. М., 1998. С.481.
28. Хантингтон С.Ф. Столкновение цивилизаций и передел мирового порядка // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., 1988. С.532.
29. Хантингтон С.Ф. Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. № 1. С.34.
30. Там же.
31. Там же. С.33.
32. Хантингтон С.Ф. Столкновение цивилизаций и передел мирового порядка // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999. С.533.

М.В. Остроумов

КОНЦЕПЦИЯ «ХОРОШО - ОРГАНИЗОВАННОГО ОБЩЕСТВА» И ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ ДЖ. РОЛЗА

Деонтологическая теория справедливости профессора Гарвардского университета Дж. Ролза (родился в 1921 г.) является частью «теории рационального выбора» [1, С. 30] и альтернативой утилитаризму [1, С. 15]. В ее рамках Дж. Ролз разработал концепцию «хорошо – организованного общества» (well-ordered society)¹. Его концепция имеет договорную природу [1, С. 109]. В ней исходное положение равенства индивидов² соответствует их естественному состоянию в теории общественного договора [1, С. 26].

Проблема оправдания необходимости существования государства³ решается Дж. Ролзом посредством апелляции к идее благоразумия [13].