

## МЕТОДОЛОГИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА

*В.И. Спиридонова*

### **Идея государства в структуре понятия «государства-цивилизации»: западный и незападный взгляд на проблему**

*Valeria I. Spiridonova*

### **The idea of the State in the structure of the concept of “Civilization-State”: western and non-western perspectives on the problem**

Появление нового субъекта мировой политики – «государства-цивилизации» как реакции на американскую гегемонию, вызвало резкую критику в западном научном сообществе. Главное возражение, которое выдвигается, состоит, по мысли западных критиков, в несовместимости институциональной сущности государства, как его понимают на Западе, с понятием «органической» природы цивилизации. Такой подход показывает, что существуют радикальные мировоззренческие противоречия в толковании государства и государственности в западной и незападной мысли. Вскрытию сущности этого противоречия посвящена данная статья.

Понимание государства прошло на Западе длительный путь от его аристотелевской этической интерпретации как добродетели и телеологии «благой цели» до современной американской концепции «государства-предприятия», – модели, которую они стремятся распространить на весь мир.

Современная западная форма государственности не является универсальной, а всего лишь локально-цивилизационной формой для евро-американского региона, которая сложилась под влиянием конкретных социально-политических условий развития. Отсутствие катастрофически разрушительных внешних факторов, грозящих уничтожением всей западной цивилизации, сделало возможным создание более низкого уровня политической централизации и более высокого уровня политической автономии. Второй особенностью западной модели стала особая роль рыночных отношений и элиты, с ними связанной, что привело к общему умалению роли государства и сведению его к функции обслуживания. Кульминацией эволюции идеи государственности стала американская модель «государства-предприятия».

В незападной научной мысли государство, принявшее мобилизационную форму как итог социально-исторического развития в условиях мощных внешних вызовов

экзистенциального характера, сохраняет коннотацию этической ценности. Оно приобретает значение высшей ценности, приводящей к разной степени его сакрализации. Последняя имеет свои особенности в современной китайской модели государства-цивилизации, а также в российской, которые обсуждаются в данной статье. Феномен сакрализации имеет место и в западной модели развития. Место «сакрального» в этой социально-политической структуре занял рынок. Именно он стал той «невидимой рукой», магической силой, которая заняла место Бога после повсеместной девальвации, а то и полного отказа от христианства в Новое и Новейшее Время. Государство является сущностно необходимым элементом цивилизационного восстановления общества после глубоких кризисов, и, таким образом, формула «государства-цивилизации» для обозначения новых субъектов мировой политики получает дополнительную позитивную аргументацию в условиях современной глубинной трансформации структуры мира.

**Ключевые слова:** идея государства, государство-цивилизация, «государство-предприятие», трансформация мирового порядка, сакрализация, мобилизация, высшее благо.

The emergence of a new subject of world politics – the “Civilization-State” which is a reply to the challenges of American hegemony, has caused sharp criticism in the Western scientific community. The main objection that is put forward is the incompatibility of the institutional essence of the State (as it is understood in the West) with the notion of the “organic” nature of Civilization. Such an approach shows that there is a deep contradiction in the interpretation of the State and Statehood in Western and non-Western thought. This article is devoted to revealing the essence of this contradiction.

The idea of the State in the West has been transformed over the centuries from its Aristotelian ethical interpretation as virtue and “Good purpose” to the modern American concept of the “State-Enterprise”. That model is seeking to extend all over the World.

But the modern Western form of Statehood is not universal. It is a local-civilizational form suitable for the Euro-American region. This form has developed under the influence of specific socio-political circumstances. The absence of catastrophically destructive outsider factors threatening to destroy the Western civilization resulted in a lower level of political centralization and a higher level of political autonomy. The second feature of the Western model was the particular role of market relations and the role of elite. As a result a diminution of the role of the state occurred. The function was reduced to a service one. The evolution of Western idea of Statehood culminated in the American model of the “State-Enterprise”.

In non-Western scientific thought, the State has taken the mobilization form as a result of socio-historical development and powerful external existential challenges. The State retains the connotation of ethical Value. It acquires the meaning of the top Value, and has brought to life different degrees of its sacralization. The latter has its own peculiarities in the modern Chinese model of Civilization-State, as well as in the Russian one. The both are discussed in this article. The phenomenon of sacralization also takes place in the Western model. The market took the place of the “Sacred” in the Western socio-political structure. It became the “invisible hand”, the magic power that replaced the God as a result of a widespread devaluation, even complete abandonment of Christianity paradigm in the New Modern Times.

The State is a necessary element of Civilizational Renaissance of society at the end of deep crises. Thus, the formula the “Civilization-State” given to new subjects of world politics has received an additional positive argument considering the modern profound transformation of the World structure.

**Keywords:** idea of the State, Civilization-State, “State-Enterprise”, transformation of the world order, sacralization, mobilization, the highest Good.

## Введение

В начале XXI в. на мировой арене появился новый субъект политики – «государство-цивилизация». Таковыми объявили себя Китай, Россия, Индия, а затем к этому процессу присоединились Турция, Египет и ряд стран Латинской Америки. Поскольку в евро-атлантическом сообществе появление государства-цивилизации с самого начала было воспринято как элемент, разрушающий существующий мировой порядок и несущий угрозу американской гегемонии, оно было подвергнуто жесткой теоретической критике. Государства-цивилизации были объявлены «консервативными, если не сказать буквально – реакционными политическими проектами» [30, с. 238]. Несколько позже в западном научном сообществе началось углубленное осмысление новой категории. Главное направление исследований было сосредоточено на аргументах, оспаривающих обоснованность нового словосочетания, состоящего из двух компонентов – «государство» и «цивилизация». По мнению западных исследователей, они трудно совместимы. Ибо государство в европейской парадигме не более, чем инструмент управления, «правительственный аппарат». Тогда как «цивилизация», хотя и «расплывчатое», до конца не проясненное понятие, но все же – чуть не живое существо – по крайней мере, «организм», который рождается, живет и умирает. Эти рассуждения показывают, что западные аналитики крайне далеки от незападного толкования смысла и идеи государства, которое выходит далеко за рамки узко функциональной его интерпретации как «механизма» и которое для стран не-Запада не только не утратило свое этическое основание «добродетели», но и сохранило в полной мере телеологию «благой цели».

Таким образом, в строго политологическом, казалось бы, споре о «государстве-цивилизации» был поставлен вопрос о необходимости осмысления коренного различия в самом подходе к пониманию смысла и функции государства в западной и восточной мысли. В этом контексте знаменательно высказывание российского востоковеда Ю.В. Любимова о том, что следует различать *государство* как исторически устоявшуюся систему самоорганизации общества и *государство* как надстроечную (институализированную) часть социально-политического устройства [9, с. 566]. Действительно, именно этот вопрос является центральным не только в контексте прояснения сущности нового концепта и нового субъекта мировой политики – «государства-цивилизации», но и в более широкой перспективе – осознания сущностного расхождения между двумя мировосприятиями, двумя теоретическими подходами и двумя социальными способами действия – евро-американским, «западным», и оформившимся совсем недавно – так называемым «незападным».

## Государство на Западе и на Востоке

Развитие идеи государства на Западе прошло долгий путь от аристотелевского взгляда, который видел его высшее предназначение в реализации благого и добродетельного существования общества, до современной узкофункциональной его интерпретации как аппарата управления. «Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим», утверждает Аристотель [1, с. 375]. Государство для него – носитель нравственного идеала, оно ответственно за «поле общего» и стремится к нравственной цели «добра», таким образом, само превращаясь в добродетель, в этическое начало общества. При этом Аристотель признает давление конкретно-исторических условий существования, которые заставляют искать собственный, наиболее эффективный в данной общественно-исторической среде вид и форму государственного устройства. Нужно осознать, пишет он, «кому какой вид наиболее подходит... Хороший законодатель и истинный государственный муж не должны упускать из виду как подлинно наилучший вид государственного устройства, так и относительно наилучший при соответствующих обстоятельствах...» [1, с. 486–487]. Не существует единой, пусть и доказавшей свою эффективность в рамках определенных социальных систем, формы управления – таковой, например, как демократия. Ее вариации или иные формы не только допустимы, но являются насущно необходимыми для стран, находящихся в иных природно-хозяйственных и социально-политических условиях.

Аристотелевский подход, однако, претерпел значительную эволюцию в западной мысли. С усилением индивидуалистических начал и возвышением роли рынка и финансов в структуре общества и власти меняется отношение к государству, вымываются этические коннотации, роль государства сначала минимизируется, а затем оно объявляется «неизбежным злом» и помехой прогрессивному развитию. Как замечает В. Зомбарт, «плоское, торговое понимание государства приводит в конце концов к тому, что можно назвать «страхом» перед ним. Чем меньше государства, тем лучше – этот мотив перепевают все английские теоретики, начиная с Локка. Идеал, к которому движется «индустриальное общество», состоит в полном избавлении от государства» [6, с. 24].

Кульминацией этого процесса в современном мире стал американский вариант концептуализации государства как «предприятия». Уже Ф. Хайек сужает его понимание до административно-аппаратной функции. Государство

для него – не фундаментальная категория общественного устройства, а всего лишь одна из многих подобных организаций, институтов. Его деятельность строго ограничена управленческой функцией. «В свободном обществе, – пишет Ф. Хайек, – государство – одна из многих организаций, необходимых лишь для того, чтобы обеспечить внешние рамки, в которых зарождается и существует спонтанный порядок» [18, с. 207]. «Эта организация», подчеркивает американский исследователь, «ни в коем случае не идентична самому обществу» [Там же] и «ограничена правительственным аппаратом» [Там же].

Современный американский вариант интерпретации государственности все более приобретает характерные черты «бизнес-корпорации». Намечился переход от формулы «государства-нации» к формату «нации-корпорации» («*entreprise-nation*») [28]. В классической модели «государства-нации» доминирует «государственная идеология», носителями которой являются «традиционные интеллектуалы», связанные с партийными структурами, и профессионалы государственной бюрократии. Управление осуществляется политической элитой общества. В «нации-корпорации» формируется новый тип гегемонии – гегемония, которая воспроизводится через предприятия, но предприятия особого рода – медиа предприятия. Появляется новый тип современного интеллектуала, образец «элиты» нового типа – так называемые «комменеджеры» (производное от: «коммуникация» и «менеджер») [28]. Их главной задачей становится управление потоками информации и финансов, используя медиатехнологии, а целью – производство «верований», «ценностей» и «смыслов». Новая модель управления как основная матрица распространяется не только на рыночную экономику, но на гражданское общество и государственный аппарат. Как пишет П. Мюссо, актуализируется «процесс генерализации модели предприятия на все общество, что позволяет определить современную политическую американскую форму гегемонии как исходящую от нации-предприятия» [Там же]. Именно эту модель государственности США как мировой гегемон пытаются распространить на весь мир.

Государство как этический центр общества в новой модели превращается в помеху и требует упразднения. Одновременно разворачивается процесс элиминации государственного слоя классического типа, сопровождаемый вырождением политического класса и политической элиты как таковой, что особенно заметно в европейском ареале, который является ближайшим «партнером-подчиненным» в структуре господства глобального гегемона. «Мы живем в эпоху, когда власть заявляет о своем собственном исчезновении» [27, с. 64], – констатирует этот факт Пьер Лежандр, французский историк права.

Стремление США распространить эту модель, реализующую их доминирование, на весь мир встречает сопротивление незападной части человечества. Это подкрепляется тем, что глубинные представления о сущности государства, как они сложились исторически и практически в этих регионах, коренным образом расходятся с евро-американскими.

На Востоке особая роль государства, которое приобрело статус сакральной ценности, исторически связана, как указывают исследователи-востоковеды [9; 11], с серьезными внешними вызовами, которые постоянно или длительное время угрожали самому существованию этих стран. По сравнению с ними европейские народы, считает А.Л. Рябинин, развивались в тепличных условиях. Западная Европа эволюционировала «в состоянии относительного покоя: она не сталкивалась с крупными варварскими вторжениями, с нападениями кочевников, способными стереть с лица земли целые города и страны» [11, с. 60]. В итоге там появилась возможность конструировать более низкий уровень политической централизации и более высокий уровень политической автономии. Именно такова была история античной и средневековой Европы. Первая породила эгейскую полисную структуру свободных городов, вторая создала свободные цеха, торговые гильдии, и впоследствии – парламентские системы. Все это позднее стало осмысливаться как фундамент политических режимов демократического характера. В более поздние эпохи, с началом эры колонизации, к благоприятным особенностям внутреннего исторического развития европейских стран добавились дополнительные преференции – возможность существовать за счет других народов, покоренных в ходе освоения новых земель. Это позволяло экономить свои или иметь дополнительные ресурсы для развития, насаждая представителей собственной элиты в качестве управляющих благоприобретенными колониальными территориями.

На примере ряда восточных государств А.Л. Рябинин показывает, что на каком-то этапе в крупных восточных государствах – части Древней Месопотамии, Китае, некоторых частях Индии – также складывались социально-политические (феодалные, а затем демократические) системы, сходные с западноевропейскими. Однако от них пришлось отказаться под давлением обострившихся внешних вторжений. Для того, чтобы противостоять варварам, было необходимо выработать мобилизационную модель, которая не позволяла обществу «расслабиться» в той степени, как это было в демократических странах Западной Европы. Иначе им грозил распад и исчезновение как единых государственных формирований.

В древнекитайских царствах в период под названием «Чюньцю» в VIII–VII вв. до н.э. существовал феодализм, т.е. социально-политическая и политико-административная система, типологически сходная с той, которая была распространена в Западной Европе в XI–XIII вв. Но децентрализация

власти прекратила свое существование, как только страну атаковали иноземцы, причем сразу с двух сторон – как на севере, так и на юге. Необходимо было централизованным путем собирать силы для противостояния нападавшим. «Этот процесс занял более четырех веков и закончился образованием общекитайской империи под управлением династии Цинь» [11, с. 64]. В эту эпоху вместо феодальных уделов возникают «условные должностные владения», которые превращаются в «жалованье за службу». Одновременно на руководящие должности назначаются чиновники, полностью зависящие от императора и всецело ему подчиненные. С тех пор китайское государство никогда не доходило до прежнего уровня децентрализации. Для удержания власти в такой огромной империи, как Китай, централизация верховной власти была необходима, в противном случае империя обречена была на распад.

Схожая ситуация имела место в Северной Индии в VIII в. Состояние, подобное классической античности, можно обнаружить у древних горцев Йемена, средневековых швейцарцев и басков, в современных горных общинах Албании и Черногории, в вольных обществах Кавказа, в некоторых горных районах Афганистана, в горном Ассаме, в некоторых частях бывшей Бирмы, на Филиппинах [Цит по: 11, с. 65]. Фактор внешней безопасности здесь также является решающим. Подобные общества находятся в условиях естественной природной изоляции горных политий, что предохраняет их от нападения, создавая эффект «круговой» обороны.

В этой связи отмечается еще одна особенность развития европейских обществ. Их уникальность состоит не только в том, что там представились исторические возможности развития демократий, сколько в том, что «в этой демократии приоритет предоставлялся богатым и состоятельным людям, связанным прежде всего с рынком» [11, с. 66]. Даже на начальной стадии формирования (не говоря уже о позднем капитализме) общество, например, в Афинах, после реформ Солона структурировалось на основе имущественного ценза. Полисные должности могли занимать исключительно состоятельные члены общества, а самые высокие (архонтов и казначеев) – очень богатые. Эта же система репродуцируется в Древнем Риме. С развитием такой политической системы государству, вполне понятно, отводится служебная и второстепенная роль. Его предназначение – в обслуживании интересов рынка и частного собственника и ограждении их от опасностей потери своего богатства. «В европейской рыночно-частновладельческой структуре частная собственность и рынок – основа всего, генеральный фундамент процветания общества и государства. Государство здесь служит рынку и частному собственнику, который уважается в высшем качестве гражданина (не подданного!) и как таковой через систему демократии избирает и контролирует органы власти и администрации» [Цит. по: 11, с. 67].

Исследования древних обществ свидетельствуют о том, что выбор централизации в ущерб демократическим началам первоначально был не только безальтернативным, но и магистральным во всемирной истории, в истории всех государств. Но это возможно было на доклассическом этапе развития. О том свидетельствует общественная динамика в самые ранние эпохи существования Европы, шедшей в этом направлении. Действительно, минойская и микенская Греция были «цивилизациями дворцов» и развивались по восточному пути. Черты привычного сегодня так называемого «западного» развития начали зарождаться только в Гомеровской Греции и проявились в полной мере в Греции Классической и позднее [11, с. 59].

Таким образом, выясняется, что радикальное изменение характера развития любого общества происходит под влиянием внешнего фактора. Именно это случилось в большинстве с незападными странами. Угрозы экзистенциального характера сформировали условия для особой позиции государства в политической структуре восточных социумов. Возникли обоснованные предпосылки для сакрализации государства. Поэтому ныне именно это обстоятельство и его последствия составляют коренное отличие незападных обществ от европейских. Более или менее явная сакрализация государства – их фундаментальное качество. Следует, однако, заметить, что «сакральное» не ушло окончательно даже из самих европейских обществ. На самом деле в западных странах место «сакрального» в социально-политической структуре занял рынок. Именно он стал той «невидимой рукой», магической силой, которая заняла место Бога после повсеместной девальвации, а то и полного отказа от христианства в Новое и Новейшее время.

### **«Сакральное» как необходимый элемент общества**

На значимость религиозного фактора, формирующего определенный тип духовности общества как основы его цивилизационного типа, указывали О. Шпенглер, А. Тойнби, Ф. Бродель, С. Хантингтон.

О. Шпенглер, определяя суть культуры (цивилизации), ключевыми понятиями которой у него были «прасимвол», душа, стиль существования, «имманентная государственная идея», писал: «У каждой культуры есть религия. Это лишь иное наименование ее бытия. Все формы, в которых она выражается, все искусства, доктрины, обычаи, все метафизические и математические миры форм, каждый орнамент, каждая колонна, каждый стих, каждая идея в глубине глубин религиозны... Сущность всякой культуры – религия» [23, с. 545–546]. Согласно Ф. Броделю, «в сердце любой цивилизации утверждаются религиозные ценности» [2, с. 60]. А. Дж. Тойнби рассматривал сами цивилизации и их столкновения в качестве «увертюры существующих высших религий» [14, с. 475]. И потому у него «подъемы и падения цивили-

заций сравниваются с оборотами колеса, целью которого является передвижение вперед колесницы Религии» [14, с. 840]. С другой стороны, сами религии выступают «в качестве чистого инструмента для воспроизводства цивилизаций» [15, с. 218]. С. Хантингтон, который развивал идеи А. Тойнби, акцентируя их конфликтный потенциал как результат «встречи» цивилизаций, в определенной мере подвел итог: «Из всех объективных элементов, определяющих цивилизацию, наиболее важным, однако, является религия» [19, с. 48]. И сегодня несмотря на то, что в обществе происходят определенные трансформации в сторону возрастания фундаментально светских элементов его функционирования, понятие о существовании сакрального центра общества продолжает существовать. Анализируя это явление, В.Л. Цымбурский определяет его как наличие «сакральной вертикали». «В каждый период своего зрелого существования “цивилизация – высокая культура” выступает как тип духовности и социальности, подведенный под религиозно или квазисекулярно трактуемую сакральную вертикаль», – пишет он [21, с. 108]. При этом, продолжает он, необходимо формулируются представления о Трансцендентном, т.е. «о последних причинах, целях и нормах существования мира и человечества» [21, с. 105]. В то же время реализация этого процесса требует, чтобы общество сплотилось вокруг некой «сакральной вертикали, проецирующей само бытие данной группы народов с их традицией государственного строительства в трансцендентный план» [Там же].

С этой идеей в определенной мере, но с отсылкой к иной терминологии согласны и западные исследователи. Так, американский социолог Э. Шилз, представитель структурного функционализма – последней большой социальной теории на Западе – утверждает, что в каждом обществе присутствует макросоциальный центр, который помимо институциональной природы имеет ценностно-смысловую характеристику и носит сакральный характер. Он представляет собой набор определенных ценностей и убеждений, которые составляют «официальную» религию данного социума. «Центр, или центральная зона, – это феномен сферы ценностей и представлений, – пишет он. – Это центр порядка символов, ценностей и убеждений, управляющих обществом... Центральная зона имеет природу сакрального. В этом смысле каждое общество имеет «официальную» религию, даже если это общество или его выразители и интерпретаторы представляют его более или менее корректно как светское, плюралистическое и толерантное общество» [31, с. 117]. Такой центр играет решающую роль в интеграции социальных сил именно благодаря тому, что он содержит нередуцируемые, окончательные, критически важные для выживания общества ценности [Цит. по: 20]. Благодаря этим ценностям происходит самоидентификация членов общества и образуется единая общность. Существование центральной ценностной системы влияет на всех членов общества вне зависимости от степени

осознания ими ее природы или существа, поскольку обусловлено «базовой человеческой потребностью во включенности в нечто, способное трансцендировать, преобразить и возвысить повседневный индивидуальный опыт» [Цит. по: 20].

«Сакральная вертикаль», отмечает В. Цымбурский, исторически достаточно подвижна и в определенные периоды может быть даже утрачена обществом, но она способна восстанавливаться. Когда начинается новый цикл цивилизационного развития, происходит ее «подновление». Межвременье, или периоды смуты, заканчиваются именно тогда, когда «утверждается определенный тип государственной социальности» [21, с. 105].

Очень важен момент, который выделяет, таким образом, В. Цымбурский, а именно то, что происходит не просто возрождение общества как такового, а восстановление, возобновление его *государственной оформленности*. Это есть первое условие выхода из цивилизационного кризиса. В современном мире, который претерпевает радикальные изменения своей глубинной структуры, сопровождаемые катастрофическими сломами, складывается новая терминология выхода из кризиса. Формула «государства-цивилизации» предстает, таким образом, не только теоретически оправданной, но практически субстанциально необходимой.

Дело в том, что у «государства» в его соотнесенности с «цивилизацией» есть еще одна функция. Как заметил О. Шпенглер, переходу к цивилизационному состоянию предшествует *государственное оформление народа*. И это следует понимать не в узком смысле ухода от состояния дикости или варварства, согласно «идеологизированной», «прогрессистской», колониальной по замыслу европейской схеме, которая главным образом реализует проект самоопределения европейцев в качестве «высшей расы» человечества и обоснования их исключительности, «превосходства» по отношению к остальному миру. В *многоцивилизационном* мире процесс становления каждой отдельной цивилизации нуждается в государственности, в государственной оформленности. Когда выработаны и осознаны обществом его особые, отличные от окружающего «фона» мировоззренческие предпочтения, необходима государственная оболочка, которая будет скреплять, охранять, защищать такое мировоззренческое «ядро» – особое видение высших ценностей и смыслов, характерных именно для данной цивилизационной сущности. Именно благодаря «огосударствлению» данного типа социальности цивилизация сможет эволюционировать и развиваться в мире других смежных цивилизаций.

Та же идея проговаривается Н.Я. Данилевским. Государство, по его мнению, необходимо прежде всего для охранения бытия «народности» – того, что ныне именуется национальной идентичностью [5, с. 267]. Транслируя эту идею на современность, мы видим, что именно национально самобытная идентичность, достигшая определенной степени зрелости, отображается

на данном этапе понятием «государства-цивилизации». По Н.Я. Данилевскому, именно государство должно преобразовывать «этнографическое» состояние предбытия в цивилизационное состояние. «...Государства... ограждают свою политическую независимость, без которой... цивилизация ни начаться, ни развиваться, ни укрепиться не может» [5, с. 137]. Переходный период безгосударственности, «смуты», который неоднократно переживала Россия, возвращает народ в состояние этнографического материала, преодоление которого требует обновленной формы «имманентной государственности». Сегодня таковой становится категория «государства-цивилизации».

В сходном ключе рассматривает отношение государства к цивилизации А. Тойнби. Он пишет, что государства следует «считать неким подчиненным и эфемерным политическим феноменом в жизни цивилизаций, в лоне которых они появляются и исчезают» [16, с. 211]. Чтобы понять, что представляет собой, к примеру, западная цивилизация, надо из всего исторического материала выделить наименьший блок такого материала – «интеллигибельную единицу» общественной жизни цивилизации, в которой будут зафиксированы и схвачены ее типические черты. В реальной жизни составными частями исторического процесса выступают государственные образования, в рамках которых эти черты себя проявляют. Причем одни из таких государств выглядят как преемственные по отношению к другим. Так, для того, чтобы осознать цивилизацию США, нужно обратиться к конкретно-историческим государствам Западной Европы, и далее вглубь истории до греко-римского мира. «Именно эти пределы во времени и пространстве и дают нам интеллигибельную единицу общественной жизни, составными частями которой являются и Соединенные Штаты, и Великобритания, и Франция, и Голландия» [16, с. 210]. В этом контексте получается, что государства кристаллизуют развитие цивилизации во времени и пространстве.

Именно эту функцию кристаллизации зрелой национальной идентичности актуализирует сегодня концепт «государства-цивилизации».

### **Восприятие государства в китайском варианте «государства-цивилизации»**

Первой страной, которая в XXI в. заявила о своей приверженности идее «государства-цивилизации», как известно, был Китай. Поэтому необходимо понять, насколько в этой формуле для него был важен акцент на значимости государственного оформления цивилизационной идеи.

Несмотря на то, что само конфуцианство представляет собой вариант светской религии и не трактует трансцендентные основы идеи спасения, китайская концепция «государства-цивилизации» также близка к пониманию государства как сакрального центра общества. Государство имеет отчетливо

выраженную этическую значимость. Чжан Вейвэй, автор самого фундаментального на данный момент исследования китайского варианта «государства-цивилизации», вспоминает Г.В. Лейбница, который писал о том, что китайцы развивали то, что он называл «естественной религией», и что есть, по его мнению, светское применение этики к сферам социального, экономического и политического. «Верно, что китайское общество за всю свою долгую историю всегда было скорее светским, чем религиозным, но верно и то, что китайская культура, сформировавшаяся под влиянием конфуцианства, моралистична и гуманистична» [33, с. 59], пишет он. Поэтому китайское государство находится в совершенно иных отношениях с обществом по сравнению с западным. Оно пользуется гораздо большим естественным авторитетом, легитимностью и уважением. Несмотря на отсутствие западной формы избирательной демократии, его легитимность лежит глубоко в истории Китая.

Государство здесь рассматривается как «хранитель (guardian), опекун, попечитель (custodian). Оно есть воплощенная «телесность» (embodiment) китайской цивилизации. Долг государства – защищать ее единство... Это тот момент, который кардинально отличает его от того, как государство воспринимается в западных обществах», – подчеркивает Чж. Венвэй [33, с. 59]. Другими словами, государство в китайском массовом сознании тесно увязано с этическим понятием добродетели, что совершенно неприменимо к современной евро-американской его трактовке. Государство воспринимается в Китае не только как аппарат управления, но как устроитель мира, как этическая доминанта. Эти этические требования были позднее соотнесены с особым цивилизационным типом сакрализации китайской государственности.

Исторически был период, когда Китай вынужден был подстраиваться под модель «государства-нации». Как пишет профессор политических наук Массачусетского технологического института, специалист по Китаю Люциан Пай: «Китай – это цивилизация, которая должна была долгое время изображать из себя национальное государство, чтобы адаптироваться к европейским нормам из-за своей политической и экономической слабости в конце XIX в.» [26]. Характерно, что эта эпоха китайской истории воспринимается как «отход от идеи “Неба”» [33, с. 49–50]. И хотя в китайском прочтении «Небо» понимается не в том трансцендентном ключе, как это имеет место, в частности, в христианской традиции, здесь, принимая во внимание особенности системы конфуцианства, происходит сближение с идеей политической сакрализации, о которой шла речь выше.

Идея Небесного Мандата, которая оформила этическую доминанту, оставаясь главной на всем протяжении китайской истории, стала основополагающей и наиболее устойчивой частью китайской официальной идеологии [10, с. 367–368]. Правитель не был носителем божественного начала в том смысле, как это принято в христианской традиции, однако он был носителем

сакральности в том смысле, что должен был воплощать все наиболее ценные человеческие качества, а также проводить политику, нацеленную на сохранение гармонии, порядка и стабильности в мире и обществе.

В современной китайской политической теории подчеркивается важность момента солидарности общества, в основе которого лежат четыре «сверх-» – сверхбольшое население, сверхбольшая территория, сверхдлительная традиция, сверхбогатая культура. Все они становятся дополнительным аргументом для поддержания центральной роли государства, создания «сильного государства» как основания для сохранения исторической солидарности. Ибо, согласно Чж. Венвэю, «государство-цивилизация» – это «континент», это продукт «сотен государств, слившихся в одно» за долгую и непрерывную историю Китая. «Как единое государство, оно характеризуется беспрецедентной сплоченностью и компетентностью в вопросах макроуправления, а как “сотни государств в одном” – наибольшим внутренним разнообразием» [33, с. 67]. Тем самым лишний раз акцентируется стержневой цивилизационный характер государства в китайской истории и современности.

### **Особенности сакрализации государства в России**

В российской истории духовной вехой мировоззренческого отделения от западного взгляда на государство стал рубеж разделения христианства на две ветви – на западно-ромейскую (католическую) и восточно-ромейскую (православную), который стал исходной точкой и символом исторической судьбы Европы и России с точки зрения сохранения *уровня трансцендентности* общественного сознания. С этого момента историческая судьба Запада пошла по пути папоцезаризма, который должен был вобрать в себя духовную жизнь общества и, на первый взгляд, подчинить ее идеям *высшего* блага, усилить общее трансцендентное духовное состояние и направленность общественного сознания. В действительности произошло обратное. Папство оказалось вовлеченным в светскую борьбу за власть, что в дальнейшем привело к Реформации, которая в реальности способствовала снижению уровня трансцендентности общественного сознания. С одной стороны, возникло явление, которое М. Вебер назвал «духом капитализма», протестантское отношение к ведению хозяйства, дисциплинировавшее общество и способствовавшее развитию предпринимательства. С другой стороны, эта тенденция увеличила светскую укорененность общественного сознания, а также содействовала превращению рынка и рыночных отношений в центральный элемент общественной структуры, что привело в итоге к «смерти Бога», отказу от стремления к высшим ценностям. Их место заняла «невидимая рука рынка», ставшая «всеведущим», «вездесущим» и «всемогущим» Богом современности.

Восточно-ромейская, православная ветвь христианства сохранила направленность к «высшему благу». Церковь оказалась отделенной от государства и охраняла полноценное духовное водительство в личном сознании. В общественном поле цезарепапизм привел к тому, что место сакрального центра общества заняло государство с сильной централизацией власти, которое вобрало в себя, помимо институционально устроительной функции, идею **общего блага как отражения «высшего блага»** и, таким образом, было поставлено в ряд **«добродетелей» и «высших ценностей»**. Именно этот его аспект был трансформирован впоследствии в идею «социального государства». Было сохранено также его гармонизирующее воздействие на общество через миссию справедливого арбитра, который призван уравнивать мнения сторон. Государство восточной традиции – это не только институт, учреждение, аппарат управления, это – «катехон», «удерживающий» и «государь», «господарь», т.е. субъект, выступающий как отражение Бога, отвечающий перед Богом в стремлении к реализации «высшего блага». В этом контексте, помимо трансцендентной функции государства, показательна судьба церкви как института. Если западное христианство пришло к понятию «личной церкви», восточное удержало смысл «соборной» церкви как всеобщего устройства. Как отражение такого трансцендентного характера и как носитель элемента трансцендентности, Власть и Государство в российском контексте приобретают сакральное значение *сверхценности*.

В функциональном плане это признавали не только мыслители консервативного толка, но и крупнейшие российские либеральные теоретики. Изменения в таком обществе, по мысли Б.Н. Чичерина, возможны только под лозунгом «либеральные меры и сильная власть». Общество особенно испытывает нужду в сильной власти в период радикальных преобразований, когда, как писал Чичерин, «старое рушилось, новое не успело окрепнуть; никто не знает, за что держаться. В такие времена наименее возможно внутреннее общественное единство, согласное действие различных общественных сил, а потому там необходимее крепкая власть, которая могла бы сдерживать влекущиеся врозь стихии» [22, с. 165].

На всем протяжении российской истории к помощи государств прибегают в кризисные «последние» времена – в периоды смуты, краха, социальных катастроф, когда обществу и государству грозит уничтожение. Государство, пишет исследователь русского Средневековья А.Л. Юрганов, рассматривается как «контрапункт эсхатологической идеи «конца света», главное средство коллективного спасения» [25, с. 439]. При этом сакральная сущность идеи спасения переносится на государство, которое, будучи главной опорой и главным историческим деятелем, само неизбежно сакрализуется общественным сознанием. Идея «спасения» воспринимается и транслируется не только как спасение личности от чар падшего мира, но через собственное

спасение – спасение «позитивного» человечества. Этот тезис, заложенный еще в период Московского царства, становится одной из фундаментальных ценностей российского бытия.

Сквозная идея Московского царства – идея религиозного спасения себя и праведных «других» как христианского царства. Концепция «Москва – Третий Рим» подразумевала, что Московское царство будет последним, которое поддерживает праведность христианского учения в последние дни мира, предшествующие концу света. Для И. Пересветова, автора первой в России утопии, ведущим мотивом «Сказания о Магмете-салтане» является укрепление централизованного государства и акцент на роли и значении православного царя, способного устроить истинное православное царство для спасения «люди своя». Центральной темой российской историософии, таким образом, становится сотериологическая функция государства.

Даже такая прозаическая вещь, как приращение территориальных владений России, мыслилась как расширение «святой земли», христианской ойкумены. Главная миссия государства состояла в том, чтобы «прикрыть», защитить собранные народы от влияния антихриста, который был предвестием конца времен. И потому в территориально-собирательном плане российская держава выступала не в роли агрессора и завоевателя, а как «сеятель добра», жертвующий своими богатствами и склонный скорее отдавать, нежели брать. Ее главными качествами оказываются опека и патернализм, а не покорение и господство над входящими под ее длань народами. В ее «имперской» политике нет жесткого диктата метрополии, обычного для колониальных завоеваний, нацеленных на выкачивание ресурсов, использование дешевого труда коренных жителей, вытеснение «варваров» с их земель под предлогом «более рационального землепользования» «цивилизованными» народами.

Принимая во внимание огромное влияние территориального фактора, тесно сопряженного с многоэтничностью и многоконфессиональностью, главной задачей российского государства на всем протяжении его истории стала сочлененная со спасением собирательная задача. Здесь немаловажную роль сыграло византийское наследие, которое вооружило русский народ строем идей для создания мировой державы. Сущность византийской культуры определялась сочетанием самых разнородных направлений, шедших с Востока (из Палестины, Сирии, Персии, Малой Азии), с Запада (из Европы) и даже с Юга (из Африки). Византийский «симфонизм», будучи унаследован Россией как принцип, трансформировался в государственно-культурную объединительную задачу русского народа. При расширении государства на Восток русские не вытесняли и не стремились к безапелляционному доминированию над местным населением по праву завоевателя, а, напротив, легко перенимали его привычки и обычаи, вживались в новую среду, одновременно приобщая жителей к своей культуре. Это означало, что русское

имперское «миссионерство» носило симбиотический характер. Характеризуя это явление, даже такой критически настроенный исследователь, как Г. Федотов писал: «Правда, Россия является Империей своеобразной... Ее нерусские владения не отделены от нее морями. Они составляют прямое продолжение ее материкового тела, а массив русского населения не отделен резкой чертой от инородческих окраин... И у русских не было того высокомерного сознания высшей расы, которое губило плоды просвещенной и гуманной английской администрации в Индии. Русские не только легко общались, но и сливались кровью со своими подданными, открывая их аристократии доступ к военной и административной карьере. Общий баланс, вероятно, положительный... И если бы мир мог еще существовать как равновесие Империй, то среди них почетное место занимала бы Империя Российская» [17].

В отличие от европейской, византийская политическая идея, по мысли Вл. Соловьева, «признает в государстве сверхправовое начало» [13, с. 557], которое стремится соответствовать высшей правде. Вл. Соловьев также считает, что главной задачей России, которая наследует эту идею, становится объединительная, собирательная идея, которая в контексте соловьевского универсализма из внутренней цели российского государства перерастает в цель собирательной всемирной духовности.

Следствием сотериологического восприятия государства стала сакрализация власти, отмечает А.Л. Юрганов, ибо особенность власти русского царя видится в осуществлении «синергийности» [25, с. 275]. Власть православного царя воспринималась как посредническая между Богом и человеком, он олицетворял собой коллективную ответственность перед Богом, ответственность за всех.

Оценка роли монарха, президента, первого лица государства как защитника народа, как формы симбиотического единства со страной и ее судьбой не раз проявлялась в истории. В долгий период монгольского данничества на Руси центральная власть была посредником между ордой и народом. И хотя тяготы поборов были велики, зло осознавалось как внешнее, вненациональное, поскольку княжеская власть была ограждением от прямого контакта с завоевателями. Власть была заодно с народом, таким же страдательным элементом, но при этом она принимала первой нежелательные последствия от сношений с ханской верхушкой. Такова же позднее была и роль «служилого дворянства» в Российской империи, представители которого принимали на себя тяготы военной обороны государства и народа в битвах с завоевателями.

Особая значимость сильной государственной власти и, в частности, фигуры первого лица управленческой иерархии в жизни русского государства и общества сформировали в научной литературе представление о России как о специфическом типе государственности, которая рождается, живет и процветает благодаря особой энергетике власти. Появилось специфическое

обозначение такого рода социальной жизнедеятельности – «потестарное» государство. Идея государства в российском сознании возвышается до осознания его как «моральной личности». Как отмечал К.Д. Кавелин, анализируя «тайный смысл» русской истории, «царь, по представлениям великорусского народа, стал воплощением государства... Царь есть само государство – идеальное, благотворное...» [8, с. 221].

Не понимая этического вектора и моральной значимости российской государственности, европейские исследователи, отмечает К.Д. Кавелин, подвели этот тип правления под шаблон восточной деспотии. На самом деле, такой род власти был «в России деятельным органом развития и прогресса в европейском смысле» [Там же]. Тайна несокрушимости этой власти в русской жизни в течение столетий, полагает он, состоит в том, что симбиоз сильной власти и народа составляет глубинно народный идеал. «Народ и царская власть сжились у нас, как Англия со своим парламентом: оба учреждения глубоко национальны» [8, с. 222]. И в рамках этого тесного союза, несмотря на внутренние потрясения и «внешние замешательства», все движется и изменяется по инициативе этой самой власти.

Следует отметить, что в России так же, как и в других «незападных» странах, были исторические периоды преимущественно демократического европейского типа правления, но под давлением внешнего фактора нашествий они оказывались несостоятельными, что дополнялось давлением территориального фактора «больших пространств». Праформы чисто демократического устройства были испробованы на Руси в формате «вече» и «казачьего круга». Однако вече, рожденное на Севере Руси, показывало свою жизнеспособность только до определенных масштабов пространственного расширения.

Как только территория, обнимаемая таким правлением, увеличивалась, вече оказывалось неспособным приноровиться к изменившимся условиям. Из него либо выделялись новые единицы управления, которые делались самостоятельными (Псков, Вятка), либо же оно сохранялось как верхушечная форма иерархии, а внизу устанавливались жесткие модели властвования. (Таково было управление регионом Севера как колониальной империи Новгорода.) Что касается казачьего государственного устройства, то оно удерживалось только как локально-ограниченная модель власти [4, с. 35–37]. Пространственный фактор тесно сопряжен с этноконфессиональной многоликостью интегрированных на одной территории народов – государственная проблема, также требующая своего решения.

Центральной проблемой поиска возможности сосуществования разных этносов и разных религий в своей глубинной сущности есть не что иное, как примирение разных вариаций взглядов на трансцендентное. Надо заметить, что такое комплексное существование разных религий издревле свойственно

для большинства незападных стран. В этом отношении прав В. Цымбурский, который справедливо замечает, что «духовная маркированность этих цивилизаций выражается в своего рода «гаммах» из нескольких религий, причем в пределах одной эпохи какая-то из религий – будь то конфуцианство, синтоизм, индуизм или буддизм – может исполнять в «гамме» основную, тонообразующую роль, тогда как иные религии разнообразят «гамму» дополнительными возможностями осмысления судеб космоса и человека» [21, с. 106]. Исторически сложилось так, что в итоге длительного естественного их сосуществования возникало состояние веротерпимости между разными конфессиями и комплиментарность ценностного порядка. Речь идет именно о взаимодополнении, а вовсе не о доминации, которая характерна для западной культуры. Причем эта черта присуща большинству незападных стран.

Такой исторический контекст определил разные принципы цивилизационного строительства Запада и Востока в целом, что отражается и в архитектуре сакральности этих регионов. Как замечает Цымбурский, «цивилизации евро-азиатского Востока не склонны предоставлять свою сакральную вертикаль в монополию единственному видению Трансцендентного» [Там же]. Во внутренней жизни Китая, например, религии не соперничали друг с другом, уживаясь вполне мирно. «На службе чиновник был конфуцианцем (иначе он не был бы чиновником), но, придя домой и сняв парадный халат, мог стать буддистом, а заболев, пойти к знахарю-даосу и стать даосом» [12, с. 429].

В результате современная переориентация России на евразийскую цивилизационную платформу предполагает вполне комплиментарное сосуществование «высоко чтимых картин Трансцендентного» [21, с. 111], которые не только не соперничают между собой, но гармонично сосуществуют. При этом новая форма – «государство-цивилизация», объединяя несколько этнически разнородных пространств, создает необходимость их консолидации.

Проблема доминирования одной духовно-религиозной составляющей – это идея, привнесенная в российскую и иные восточные культуры из средневекового Запада, который был единственной цивилизацией, отмеченной Крестовыми походами мессианско-религиозного толка. В этом отношении показательны современные исследования, посвященные анализу исторических различий распространения влияния крупных цивилизаций, или «высоких культур», на другие страны и народы. В них выделяются разные варианты «цивилизаторской миссии». Одной из самых ранних называется китайская, которая коренным образом отличается от всех позднейших евроамериканских, т.е. западных версий. Хотя Китай долгое время доминировал в азиатской сфере влияния, китайская империя не проводила крестовых походов, не отправляла миссионеров и не поддерживала насильственную китаизацию. Китайцы были глубоко убеждены в собственном культурном

превосходстве и естественном позитивном влиянии их миропонимания на окружавшие их народы. Поэтому их цивилизаторская миссия была «исключительно неколониалистской и полностью оторванной от какого бы то ни было религиозного диктата» [29, с. 11–12]. О «цивилизаторской миссии» России в процессе освоения Сибири и Дальнего Востока говорилось выше.

Таким образом, реальной опасностью появления негативного сценария развития страны остаются отклонения от собственной, «имманентной государственной матрицы» [23, с. 197] (термин О. Шпенглера), которая принимает вид исторических «псевдоморфоз». Испытывая сильное и травматическое влияние Запада, Россия неоднократно в своей истории пыталась выстроить свое существование, перенимая идеи и ценности, которые ей чужды. Последствия такого заимствования приводили к состоянию, которое О. Шпенглер и называл «псевдоморфозом».

Историческими псевдоморфозами он именует «случаи, когда чуждая древняя культура довлеет над краем с такой силой, что культура юная, для которой край этот – ее родной, не в состоянии задыхаться полной грудью и не только не доходит до складывания чистых, собственных форм, но не достигает даже полного развития своего самосознания. Все, что поднимется из глубин этой ранней душевности, изливается в пустотную форму чуждой жизни» [24, с. 193]. По О. Шпенглеру, трагичность всякого псевдоморфоза состоит в том, что заимствование чужой культуры для реципиента превращается в полную противоположность искомым позитивным свойствам, приводит к «выворачиванию наизнанку» таковых «при полном бессилии самому освободиться» от полученных негативных завоеваний [23, с. 380, 379].

В 90-х гг. XX в. Россия погрузилась в очередной подобный исторический псевдоморфоз. Но начиная с нулевых годов нового столетия она нашла в себе силы для возрождения, и начался процесс его преодоления. Ныне восстанавливается ее аутентичная цивилизационная сущность, и, соответственно, российская цивилизация находится в поиске новой формы, чтобы выразить исконную идею «имманентной государственности», которая на данном этапе отображается формулой «государства-цивилизации».

## Заключение

Происходящие на наших глазах события по трансформации мирового порядка – это не только и не столько борьба между сверхдержавами за гегемонию. Это борьба двух мировосприятий, двух фундаментальных путей грядущего развития. Возрождающиеся национальные идентичности сегодня принимают вид «государств-цивилизаций». Центральной темой переосмысления идеи государства становятся расхождения в их интерпретации в западной и незападной мысли. Немаловажное значение здесь имеет

осознание функции сакрального, которое, как утверждают исследователи, занимает центральное место в структуре социума.

На макрополитическом уровне трансцендентный смысл идеи сакрального выражается в идее порядка, гармонии. Если Восток удержал идею сакрального как упорядочивания в идее государства, то Запад претворил ее в форме сакрализации рынка как центральной фигуры общественного сознания и социальной структуры, опоры всей социальной конфигурации. В то же время негативно-сакральное, демоническое, находит выражение в расцвете сатанинских обрядов. Это говорит о том, что сакральные ориентации сами по себе для человека неуничтожимы. В политическом плане позитивно-сакральное трансформируется в идеи справедливости и истины, негативно-сакральное – в демонизацию любого противостоящего субъекта.

**Спиридонова Валерия Игоревна** – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора философских проблем политики Института философии РАН.

109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

**Valeria I. Spiridonova** – Sc.D. in Philosophy, Chief Research Fellow, Department of the Philosophical Problems of Politics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.

vspirid@yandex.ru

### Список литературы

1. Аристотель. Политика. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; общ. ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
2. Бродель Ф.Т. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. М.: Прогресс, 1992. Т. 3. 680 с.
3. Васильев Л.С. Традиционный Восток и марксистский социализм. Феномен восточного деспотизма. Структура управления и власти. М.: Наука: Восточная литература, 1993. С. 143–176.
4. Вернадский Г.В. Начертание русской истории. М.: Айрис-Пресс, 2004. 331 с.
5. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 574 с.
6. Зомбарт В. Торгаши и герои // Собр. соч.: в 3 т. Т. 2. СПб.: Вл. Даль, 2005. С. 8–104.
7. Коротаев А.Л. Горы и демократия // Восток. 1995. № 3. С. 18–26.
8. Любимов Ю.В. Образ власти и ее сакрализация // Сакральное на традиционном Востоке. М.: ИВ РАН, 2017. С. 554–574.
9. Кавелин К.Д. Мысли и заметки о русской истории // Вопросы философии / Институт философии АН СССР. М.: Правда, 1989. С. 171–255.
10. Попова И.Ф. Сакрализация власти в традиционном Китае // Сакрализация власти в истории цивилизаций / Отв. ред. Д.М. Бондаренко, Л.А. Андреева, А.В. Коротаев. М.: ПМЛ Ин-та Африки РАН, 2005. С. 364–386.
11. Рябинин А.Л. Восток, Запад и всемирная история // Восточный курьер. Oriental Courier. 2021. № 3–4. С. 57–68.

12. Рябинин А.Л. Сакральная, религиозная и светская власть на Востоке (к постановке проблемы) // Сакральное на традиционном Востоке. М.: ИВ РАН, 2017. С. 426–457.
13. Соловьев В.С. Значение государства // Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 549–561.
14. Тойнби А.Дж. Исследование истории. Цивилизации во времени и пространстве. М.: АСТ, 2009. 863 с.
15. Тойнби А.Дж. Христианство и цивилизация // Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. С. 212–235.
16. Тойнби А.Дж. Столкновения цивилизаций // Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. С. 201–211.
17. Федотов Г.П. Судьба империй // Судьба и грехи России: избр. ст. / Г.П. Федотов. М.: Даръ; Казань: ГУП ПИК: Идеал-Пресс, 2005. 492 с.
18. Хайек Ф.А. Общество свободных. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. 310 с.
19. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2006. 571 с.
20. Хупения Н.Р. О ценностных аспектах центр-периферийных отношений // Философия и общество. 2018. № 4 (89). URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/1900137/> (дата обращения: 27.06.2024).
21. Цымбурский В.Л. Цивилизация – кто будет ей фоном? // Поэтика геополитики: Статьи 1991–2000 гг. 2013. Т. 1. С. 100–113.
22. Чичерин Б.Н. Несколько современных вопросов. М.: Гос. публ. ист. б-ка России, 2002. 207с.
23. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. М.: Мысль, 1993. 663 с.
24. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. М.: Айрис-Пресс, 2004. 624 с.
25. Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. 448 с.
26. Cho K. The Middle Kingdom: Civilisation State or Nation State? // Knowledge. Economics & Finance. Oct. 21. 2009. URL: <http://knowledge.insead.edu/economics-politics/the-middle-kingdom-civilisationstate-or-nation-state-1370> (access date: 21.06.2024).
27. Legendre P. Sur la question dogmatique en Occident. Aspects theoriques. Paris: Fayard, 1999 368 p.
28. Musso P. Pour une critique du “capitalisme informationnel” // Nouvelles Fondations. № 2. Pp. 110–122. URL: <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-fondations-2007-2-page-110.htm> (access date: 24.06.2024).
29. Osterhammel J. Europe, the “West” and the Civilizing Mission. London: The German Historical Institute, 2006. 55 p.
30. Therborn G. States, Nations, and Civilizations // Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences. 2021. № 14. Pp. 225–242.
31. Shils E. Centre and periphery // The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi, Routledge & Kegan Paul, 1961. Pp. 117–130.
32. Centre and Periphery by Edward Shils // URL: <https://readingtheperiphery.org/shils/> (access date: 11.06.2024).
33. Weiwei Zhang. The China Wave. Rise of a Civilizational State. Horizon Media Co. Ltd., 2011. 190 p.

## References

1. Aristotel'. Politika. Sochineniya: v 4 t. T. 4 / Per. s drevnegrech.; obshch. red. A.I. Dovatura. M.: Mysl', 1983. S. 375–644.

2. Brodel' F.T. Vremya mira. Material'naya tsivilizatsiya, ekonomika i kapitalizm, XV–XVIII vv. M.: Progress, 1992. T. 3. 680 s.
3. Vasil'yev L.S. Traditsionnyy Vostok i marksistskiy sotsializm. Fenomen vostochnogo despotizma. Struktura upravleniya i vlasti. M.: Nauka: Vostochnaya literatura, 1993. S. 143–176.
4. Vernadskiy G.V. Nachertaniye russkoy istorii. M.: Ayris-Press. 2004. 331 s.
5. Danilevskiy N.Ya. Rossiya i Yevropa. M.: Kniga, 1991. 574 s.
6. Zombart V. Torgashi i geroi // Sobr. soch.: v 3 t. T. 2. SPb.: Vl. Dal', 2005. S. 8–104.
7. Korotayev A.L. Gory i demokratiya // Vostok. 1995. № 3. S. 18–26.
8. Lyubimov Yu.V. Obraz vlasti i yeye sakralizatsiya // Sakral'noye na traditsionnom Vostoke. M.: IV RAN, 2017. S. 554–574.
9. Kavelin K.D. Mysli i zametki o russkoy istorii // Voprosy filosofii / Institut filosofii AN SSSR. M.: Pravda, 1989. S. 171–255.
10. Popova I.F. Sakralizatsiya vlasti v traditsionnom Kitaye // Sakralizatsiya vlasti v istorii tsivilizatsiy / Otv. red. D.M. Bondarenko, L.A. Andreyeva, A.V. Korotayev. M.: PML In-ta Afriki RAN, 2005. S. 364–386.
11. Ryabinin A.L. Vostok, Zapad i vseмирnaya istoriya // Vostochnyy kur'yer. Oriental Courier. 2021. № 3–4. S. 57–68.
12. Ryabinin A.L. Sakral'naya, religioznaya i svetskaya vlast' na Vostoke (k postanovke problemy) // Sakral'noye na traditsionnom Vostoke. M.: IV RAN, 2017. S. 426–457.
13. Solov'yev V.S. Znachenie gosudarstva // Soch.: v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1989. S. 549–561.
14. Toynbi A. Dzh. Issledovaniye istorii. Tsivilizatsii vo vremeni i prostranstve. M.: AST, 2009. 863 s.
15. Toynbi A. Dzh. Khristianstvo i tsivilizatsiya // Tsivilizatsiya pered sudom istorii. Mir i Zapad. M.: AST: Astrel'; Vladimir: VKT, 2011. S. 212–235.
16. Toynbi A. Dzh. Stolknoveniya tsivilizatsiy // Tsivilizatsiya pered sudom istorii. Mir i Zapad. M.: AST: Astrel'; Vladimir: VKT, 2011. S. 201–211.
17. Fedotov G.P. Sud'ba imperiy // Sud'ba i grekhi Rossii: izbr. st. / G.P. Fedotov. M.: Dar; Kazan': GUP PIK: Ideal-Press, 2005. 492 s.
18. Khayyek F.A. Obshchestvo svobodnykh. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. 310 S.
19. Khantington S. Stolknoveniye tsivilizatsiy. M.: AST. 2006. 571 s.
20. Khupeniya N.R. O tsnenostnykh aspektakh tsentр-periferiynykh otnosheniy // Filosofiya i obshchestvo. 2018. № 4 (89) URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/1900137> (access date: 27.06.2024).
21. Tsymburskiy V.L. Tsivilizatsiya – kto budet yey fonom? // Poetika geopolitiki: Stat'i 1991–2000 gg. 2013. T. 1. S. 100–113.
22. Chicherin B.N. Neskol'ko sovremennykh voprosov. M.: Gos. publ. ist. b-ka Rossii, 2002. 207 s.
23. Shpengler O. Zakat Yevropy. Ocherki morfologii mirovoy istorii. T. 1. M.: Mysl', 1993. 663 s.
24. Shpengler O. Zakat Yevropy. Ocherki morfologii mirovoy istorii. T. 2. M.: Ayris- Press, 2004. 624 s.
25. Yurganov A.L. Kategorii russkoy srednevekovoy kul'tury. M.: MIROS, 1998. 448 s.
26. Cho K. The Middle Kingdom: Civilisation State or Nation State? // Knowledge. Economics & Finance. Oct. 21. 2009. URL: <http://knowledge.insead.edu/economics-politics/the-middle-kingdom-civilisationstate-or-nation-state-1370> (access date: 21.06.2024).
27. Legendre R. Sur la question dogmatique en Occident. Aspects theoriques. Paris: Fayard. 368 p.

28. Musso P. Pour une critique du “capitalisme informationnel” // Nouvelles Fondations. № 2. Pp. 110–122. Retrieved from URL: <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-fondations-2007-2-page-110.htm> (access date: 24.06.2024).
29. Osterhammel J. Europe, the “West” and the Civilizing Mission. London: The German Historical Institute, 2006. 55 p.
30. Therborn G. States, Nations, and Civilizations // Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences. 2021. № 14. Pp. 225–242.
31. Shils E. Centre and periphery // The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi, Routledge & Kegan Paul, 1961. Pp. 117–30.
32. Centre and Periphery by Edward Shils // URL: <https://readingtheperiphery.org/shils/> (access date: 11.06.24).
33. Weiwei Zhang. The China Wave. Rise of a Civilizational State. Horizon Media Co. Ltd., 2011. 190 p.