

---

## О ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ КИТАЙСКОЙ КОНЦЕПЦИИ «ГЕОЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КОНТИНУУМА»

Мигунов Н. И., Мигунова О. В.\*

*Современная социальная мысль Китая претерпевает серьезные трансформации. Одной из самых значительных в этом ряду является становление в ее рамках широкого цивилизационного дискурса. В специальной литературе применительно к Китаю начинает закрепляться понятие «государство-цивилизация». Даже социалистический путь развития страны все чаще интерпретируется китайскими учеными как цивилизационный выбор. На примере концепции Китая как «геоцивилизационного континуума», автором которой является известный китайский философ Жуань Вэй, в статье анализируются особенности современного китайского геоцивилизационного дискурса.*

**Ключевые слова:** геоцивилизация, цивилизационная методология, региональная глобализация, культурно-исторические формы соседства, географическая судьба, культурный ген, геосубстанция.

*The contemporary social thought in China undergoes remarkable transformations. In this regard, the formation of a broad civilizational discourse is of great significance. In special literature the term 'state-civilization' starts to be more often applied in relation to China. The Chinese scholars more often interpret even the socialist way of development as a civilizational choice. The article reveals some peculiarities of modern Chinese geo-civilizational discourse via analyzing the concept of China as a 'geo-civilizational continuum' whose author is a prominent Chinese philosopher Ruan Wei.*

**Keywords:** geo-civilization, civilizational methodology, regional globalization, cultural and historical forms of neighborhood, geographic destiny, cultural gene, geo-substance.

Нельзя не обратить внимания на одну устойчивую особенность многочисленных выступлений главы КНР Си Цзиньпина: всякий раз, когда возникает необходимость артикулировать современное понимание социализма с китайской спецификой, особенностей корневой системы ценностей, особенностей китайской ментальности или китайской мечты, он все чаще и настойчивее оперирует объемом значений, связанных с понятием «цивилизация», цивилизационная основа государства. Говорит о государстве, а подразумевает цивилизацию. Говорит о цивилизации, а подразумевает Китайское государство, то есть, называя вещи своими именами, трактует его как государство-цивилизацию. При этом Си Цзиньпин цитирует из самых разных источников – конфуцианских, даосских, даже буддийских, из исторических хроник, древней литературы и поэзии, что свидетельству-

---

\* Мигунов Николай Иванович – к. ф. н., доцент кафедры философии и культурологии СПб ГУМРФ им. адмирала С. О. Макарова. E-mail: migunov.nikolay@yandex.ru.

Мигунова Ольга Владимировна – к. ф. н., иностранный эксперт Бюро переводов ЦК КПК (Пекин).

ет: китайская традиция и современность, одним словом, история Китая, осознанно интерпретируется как цельность, непрерывность. И дело не просто в использовании классических максим вроде «древности на службе современности», признании роли традиции или цитировании мудрецов и поэтов эпохи Сун и Мин, а в том, что столь деликатный вопрос, как идентичность государства, ранее замыкавшийся почти исключительно на политико-идеологические квалификации, сегодня так или иначе начинает замыкаться на цивилизационный дискурс.

Мир меняется, меняются наши представления о нем, меняется и сам китайский марксизм. НТР, информационная революция, глобализация изменили облик планеты, геополитические конфигурации. Мир стал глобален, поэтому неудивительно, что и представления о сущности социализма обнаруживают тенденцию становиться более глобальными и универсальными: если раньше они базировались по преимуществу на экономических и политических критериях, то сейчас все больший вес обретают критерии, отсылающие нас к его духовным, этическим, гуманистическим и цивилизационным измерениям. Сама эпоха активизирует цивилизационное понимание глобальных процессов современности (и места Китая в них), при котором идеологические и формационные признаки отступают на второй план перед необходимостью адаптации к вызовам современности и сохранения цивилизационной целостности.

За годы реформ в Китае кардинально изменилось многое – принципы действия экономики, степень участия в ней государства, соотношение планового и рыночного начал, социально-классовая структура общества, политические формы и «надстроечные» механизмы. Однако это не означает, что идеалы социализма и сама социалистическая перспектива в Китае подлежат сомнению и тем более пересмотру. Правда, теперь социалистический выбор Китая все чаще фундируется как цивилизационный. Теперь и в специальной китайской литературе применительно к Китаю начинает понемногу использоваться термин «государство-цивилизация». Китаизированный марксизм становится все более открытой системой, в нем зримо прорастают ростки цивилизационной методологии. В этом отношении показательно, что выступление председателя Си Цзиньпина на открытии Всемирного форума Международной конфуцианской ассоциации в 2014 г., приуроченного к 2565-й годовщине со дня рождения Конфуция, практически целиком было выдержано в границах широкого цивилизационного дискурса.

Пожалуй, наиболее выразительно трансформации современной социальной мысли Китая, идущей по пути выработки цивилизационного сознания и цивилизационной методологии, могут быть представлены концепцией китайской цивилизации как *геоцивилизации*. Ее автор – известный в Китае философ, профессор Шэньчжэньского университета Жуань Вэй (阮炜)<sup>1</sup>, он начал разработку данной концепции задолго до того, как на нее было обращено внимание официальных идеологических кругов. Для Китая такая практика является нормой – любая свежая мысль, новая идея, прежде чем стать достоянием общественности с одобрения вышестоящих инстанций, поначалу «обкатывается» в течение нескольких лет

<sup>1</sup> Жуань Вэй (1955 г. р.) специализируется в области истории и теории цивилизаций. Докторскую диссертацию защищал в Эдинбургском университете (1986), там же в 1995 г. работал в качестве приглашенного исследователя; 1998–1999 гг. – Гарвардский университет (исследователь); 2007 г. – Кембриджский университет (приглашенный профессор), затем – Пекинский университет (профессор).

на академических площадках, причем сначала в провинции, постепенно добираясь до столицы.

Концепция Жуань Вэя интересна как попытка многомерного анализа с ярко выраженным тяготением к теоретическому синтезу традиционной китайской, современной западной и марксистской мысли. На общем фоне такого многообещающего синтеза в Китае всерьез начинают обсуждать возможности становления нового направления в рамках китайского марксизма – «историко-географического материализма» [Qiang 2011: 14–19]. Концепция профессора Жуань Вэя интересна еще и тем, что демонстрирует, как китайская общественная мысль ищет теоретические обоснования марксистской геодивизиационной методологии, выводя их из региональных особенностей собственного исторического развития, что свидетельствует о тенденциях преодоления в китайском общественном сознании методологических односторонностей экономического детерминизма, в котором традиционно и не без оснований упрекают марксизм. При этом автору удается избежать другой крайности – детерминизма географического.

По логике вещей, геодивизиационный подход должен исходить как минимум из предпосылки множественности и соположенности культурно-исторических миров. Сама по себе концепция геодивизиации в качестве своего пред условия предполагает смену жесткой дихотомической картины мира, сложившейся в древности и выражавшейся формулой «цивилизация – варвары», более толерантной, предполагающей ценностную сопоставимость различных и непохожих миров именно как культурно-исторических (по шкале «культура – культура», «цивилизация – цивилизация»). Между тем традиционные китайские представления о собственной цивилизации исходили в древности из предпосылки ее единственности (сингулярности). Несмотря на то обстоятельство, что даже самоназвание Китая как Срединного государства содержало в себе геопривязку относительно сторон света (в качестве центральной пятой координаты), эта геолокация не выходила за пределы представлений о пространственной матрице мира; представление о Поднебесной как *об одной из* геодивизиаций возникнуть в границах такого миропонимания тогда не могло.

Тем не менее при более внимательном изучении геодивизиационной концепции Жуань Вэя возникает понимание того, что некие предпосылки *геодивизиационного* мышления в Древнем Китае все же наличествовали. В подтверждение сошлемся на текст «Чжуан-цзы»: «Если понимать, что восток и запад противоположны друг другу и что невозможно отсутствие одного из них, то [устанавливается] разграничение их заслуг» [Чжуан-цзы 1972: 271]<sup>2</sup>. Что же касается Жуань Вэя, то одну из таких зачаточных форм геодивизиационного мышления он усматривает в древнейшей китайской концепции так называемых «пяти установленных подчинений» (*у фу чжи*, 五服制). Эта концепция фиксировала некую взаимосвязь между географией и культурой, то есть вела речь о «географии культуры», и служила, таким образом, обоснованием расширения *географической* зоны влияния китайской культуры [см.: Мигунов 2011: 50–54].

Уже в момент своего появления (предположительно в VI – начале V в. до н. э.) в ней была сформулирована идея «окультуривания» так называемых «территорий

<sup>2</sup> Фактически это признание значимости и ценности (в контексте взаимозависимости) каждой из сторон света, и не только в космологическом плане.

“должного” подчинения» (*яо фу*, 要服), то есть территорий, находящихся за пределами собственно китайских земель и населенных, в представлении китайцев, «варварами».

Оппозиция «варварство – цивилизация» изначально мыслилась китайцами как географическая и лишь впоследствии наполнилась культурными смыслами. Расширение географической зоны влияния китайской культуры воспринималось как естественный результат цивилизаторской политики Поднебесной – миссии, как утверждалось, возложенной на нее самим Небом. Это был, по меткому определению А. В. Ломанова, своеобразный китайский «культурологический миссионизм» [Ломанов 2002: 7]. Осуществление такой миссии мыслилось через расширение своего цивилизующего влияния на сопредельные территории *путем их культурной ассимиляции*. В тенденции это был прообраз превращения китайской цивилизации-государства в узком смысле слова (совокупности китайских царств и позднее – империи) в Поднебесную в значении «весь мир» – в глобальную, планетарную, но все же китайскую (по содержанию) цивилизацию. Но эта интенция ничем не сдерживаемого культурного георасширения, а, напротив, подпитываемого чувством цивилизационной исключительности и миссионизмом, отнюдь не стимулировала становления и признания цивилизационного полицентризма. Ибо, повторим, древний китайский цивилизационный монизм не допускал возможности существования иных форм цивилизованности, кроме китайской.

В этом отношении разработка современными китайскими обществоведами концепта «геоцивилизация» – очевидное свидетельство признания плюрализма цивилизаций и отказа от идеи цивилизационной исключительности Китая. Но по существу обращение к концепту «геоцивилизация» есть признание и чего-то большего, а именно – того обстоятельства, что мир все же сложнее, чем его представляет теория локальных цивилизаций; что мир как единое общечеловеческое цивилизационное целое состоит не из одних лишь цивилизационных образований как своих «слагаемых» и что наряду с ними существует множество более слабых, но в отличие от абстракций, именуемых цивилизациями, более «осязаемых» в культурном отношении миров (исторических культурных форм). Эти миры либо сами тяготеют к более сильным, либо сознательно ассимилируются последними. Таково действие *закона георасширения цивилизаций*, о наличии которого догадывался еще О. Шпенглер, говоря о цивилизационном «принципе экспансии» [Шпенглер 1993: 171]. История свидетельствует, что цивилизации действительно стремятся занять доминирующее положение в определенном геокультурном пространстве.

Наконец, появление этого концепта есть признание того, что геоцивилизации есть результат *соперничества* цивилизаций за расширение географического ареала своего цивилизационного влияния и доминирования. В свете вышеизложенных соображений концепция геоцивилизации Жуань Вэя представляется своего рода недостающим звеном в традиционной китайской геомантической картине мира. В его изображении она предстает трехчастной. В «промежутке» между «китайской цивилизацией» и «глобальной мировой цивилизацией» философ помещает «китайскую геоцивилизацию». По его мнению, определение ее как именно геоцивилизации более адекватно отражает реальное положение современного Китая в меняющемся мире и вместе с тем связывает древнее миропонимание китайцев

с актуальным пониманием тенденций мирового развития и перспективами нового самоопределения в условиях ширящейся глобализации.

Чем же в представлении Жуань Вэй отличается цивилизация от гецивилизации как понятие, в чем преимущество последнего? Прежде всего тем и в том, что оно охватывает и выделяет факторы, не охватываемые категорией «цивилизация»<sup>3</sup>. Одним из таких факторов, скрепляющих цивилизационные общности в гецивилизацию, у Жуань Вэй оказывается соседство. Причем слово «соседство», заимствованное из лексики повседневной речи, приобретает у него категориальный статус. «Близкий сосед лучше дальнего родственника», – цитирует он житейскую мудрость, но делает ее содержанием предметом рефлексии. Соседство, рассуждает он, объективно, неизменно, это фактор *географической судьбы* [Жуань Вэй 2006а: 48].

В связи с этим интересно отметить следующее. Как понятие гецивилизация (*диюань вэньмин*), помимо указания на естественно-природные обстоятельства (видимо, включающие кроме «земли» и «кормящий ландшафт», если воспользоваться термином Л. Н. Гумилева, и климат – одним словом, то, что обозначается как «природная среда»), имеет еще один важный смысл. Он связан с многозначными контекстами иероглифа *юань* (缘) в биноме *диюань* (гео地缘), в сочетании с которыми в последнем появляется дополнительная смысловая нагрузка – «гео» со значением «причина», «удел» и «судьба», указывающая на провиденциальную связь с именно «этой» землей<sup>4</sup>. Отношения между соседними странами и даже цивилизациями, рассмотренные под таким углом зрения, оказываются не производными и конъюнктурными, а объективно *предопределенными обстоятельствами сопредельного существования*, то есть в терминологии Жуань Вэй – «судьбоносными». Вместе с тем этот специфически китайский нюанс (смысловой подтекст «гео») совершенно отсутствует в переводах – он не вычитывается ни в европейских, ни в русском языках.

Соседство в традиционной китайской культуре – категория далеко не мало-значимая. Конфуцианское учение, описывая последовательность гармонизации китайского социокосмоса, ставит соседство на второе место после семьи – главной центрирующей мировоззрение китайцев категории. Уже за ним следуют отношения с властью и государством, традиционно мыслимые как патронимические<sup>5</sup>. Таким образом, соседство в представлении китайцев – объективная упорядочивающая социальный космос данность, очерчивающая ближайшие «внешние» границы нашего мира. Важно отметить, что чувство соседства эмоционально снижа-

<sup>3</sup> Здесь Жуань Вэй солидарен не только с Ф. Броделем, которого сочувственно цитирует, но и со своими китайскими коллегами, работающими в гецивилизационной парадигме [см.: Чэнь Дайгуан 1997: 25–26; Ли Ли 2003: 47–49].

<sup>4</sup> Точнее, не с «землей» в буквальном значении слова «гео», а, например, с «доменом» («владениями»), как у М. Гране, или географическими обстоятельствами в широком смысле. В качестве последних могут выступать, например, и реки (Л. И. Мечников, 1838–1888), и в целом «водная стихия» (связь восточных деспотий с «гидравлическим» типом обществ у К.-А. Виттфогеля, 1896–1988). В геополитике такая зависимость нашла свое отражение в теории талассо- и теллуракратии А. Т. Мэхэна и его многочисленных сторонников.

<sup>5</sup> Добавим, что конфуцианский идеал отношений «правитель – подданные» и весь спектр остальных социальных связей в государстве мыслятся по аналогии с внутрисемейными отношениями: родители – дети, братья – сестры, родственники и т. д. Сюнь-цзы говорил: «...люди, живущие между четырьмя морями, составляют одну семью» [Сюнь-цзы 1973: 156]. Более того, в антропокосмическом воззрении Чжан Цзая (1020–1077) на единство мира (Вселенной) весь мир – одна семья. Также и по словам Ван Янмина (1472–1529): «Все человечество – одна семья».

ет формальное и отчуждающее значение пределов своего мира как именно «границ», за которыми, как правило, наше воображение поселяет «чужих», если не врагов [Васильев 2007].

Соседи – это «не вполне» чужие, хотя и не вполне «свои». Конечно, отношения с ними могут варьироваться от любви до ненависти, от дружбы до войны, но главное Жуань Вэю видится в другом, – какими бы они ни были, они неизбежны, неустранимы. Понятие соседства фиксирует, что геоцивилизация – это наличие системы *тесных* контактов и связей, взаимодействий близких друг другу культур (по духу), территориально сопредельных в качестве объективной данности. По сути, соседство оказывается у него формой социальной связи, «переросшей» систему кровнородственных отношений, генетически связанную с образованием (и функционированием) докапиталистических социальных структур, известных исторической антропологией как «соседские общины». Собственно, исторически соседство и выступает основанием «общинности». Геоцивилизация в трактовке Жуань Вэя оказывается как бы результатом эволюции такой соседской общины, но в ином историческом масштабе и в иных исторических условиях: «соседями» в его концепции являются «группы людей», объединенных в культуры и цивилизации и выступающих в качестве новых совокупных субъектов взаимодействий (прежде всего – прагматического свойства) в глобализирующемся мире.

«Геоцивилизацию, – полагает философ, – можно рассматривать как геоисторическое сообщество одной географической судьбы и, в общем, с похожей культурно-исторической памятью. Более того, [ее можно рассматривать] как сравнительно высокую, экономически и политически целостную *геосубстанцию* или *геоорганизм* (единое “тело”)» [Жуань Вэй 2006а: 12; курсив наш. – Авт.]. Концепт «геоцивилизации», таким образом, есть категориальная фиксация того очевидного факта, что цивилизации формируются и развиваются в процессе приспособления к окружающей среде. В этом смысле всякая цивилизация суть геоцивилизация. Но в силу того, что соседние народы, нации или цивилизации длительно проживают на совместной территории, предопределенной им географической судьбой, они исторически связаны друг с другом *без возможности выбора*. По этой причине они не могут избежать не только взаимодействия с окружающей средой, но и в той или иной форме сотрудничества друг с другом. Фактором, формирующим эту *геосубстанцию*, и становится соседство как судьба. Соседи становятся цивилизационными соседскими общинами, в конечном счете и образующими геоцивилизацию.

Итак, понятие геоцивилизации, по сути дела, фиксирует то обстоятельство, что сосуществование «человеческих групп» происходит в *культурно-исторических формах соседства*, которое проявляется в разнообразии взаимодействий, опосредованных пространственно-географической близостью. Если называть вещи своими именами, геоцивилизация у Жуань Вэя, по сути, оказывается результатом (и процессом) того, что мы привыкли называть региональной глобализацией. Она обнаруживает себя в различных формах надгосударственных образований – экономических, политических и военных союзов. Ярче всего региональная глобализация проявляется в своем геоэкономическом аспекте. Это признает и Жуань Вэй. В будущем, полагает он, а впрочем, уже и сейчас, «геоцивилизация» – «это в основном геоэкономическое сообщество, сформированное между государствами и даже цивилизациями» [Жуань Вэй 2006а: 12]. Следует, однако, при-

знать, что природа таких союзов имеет чаще всего конъюнктурный, а не сущностный характер, что, впрочем, в рамках традиционного китайского мышления лишь отражает диалектику взаимопревращения сущности в функцию и наоборот.

Жуань Вэй формулирует три условия трансформации цивилизации в геоцивилизацию. Первое из них мы уже назвали – это регионализация. Второе: внутри региона устанавливается разветвленная связь объективных взаимовыгодных взаимодействий, что характеризует связь субъектов взаимодействия как объединительно-разделительную, исходя из приоритета интересов. Жуань Вэй неоднократно акцентирует это обстоятельство. Третье: соседство предполагает «культурную близость» (или даже общий культурный ген) и схожую историческую судьбу. «Два-три и более прилегающих друг к другу человеческих сообщества, – пишет ученый, – могут быть классифицированы как разные “цивилизации”, но если отбросить различия поверхностного характера, отбросить типические признаки цивилизаций традиционной или “основной классификации”, то все эти разные цивилизации, возможно, обнаружат глубокое сходство или даже общий “культурный ген”» [Жуань Вэй 2006а: 4]. Тем более что, как замечает он в другой работе, исторически «ни одна цивилизация не является чистой цивилизацией» [Его же 2006б: 38]. Особенно явственно это проявляется «в эпоху глобализации, когда внутри тебя есть я, а внутри меня есть ты» (*ни чжун ю во, во чжун ю ни* *你中有我, 我中有你*) [Его же 2006а: 8].

Наличие этих трех составляющих позволяет говорить, как выражается философ, о возможности «надцивилизационного» сотрудничества таких субъектов. «Сотрудничество между человеческими группами, превышающими рамки “цивилизации”, – утверждает он, – сотрудничество над-цивилизационных человеческих групп, – уже стало глобальным явлением. В настоящее время некоторые человеческие группы в определенной степени уже осуществили такое над-цивилизационное сотрудничество. Например, Евросоюз... страны Южной, Восточной и Юго-Восточной Азии... Есть основания такие человеческие группы называть “геоцивилизацией” или “геосообществом”» [Жуань Вэй 2006а: 10].

Жуань Вэй уверен, что человечество движется в направлении формирования глобальной цивилизации. Этапом на пути ее становления как раз и является формирование геоцивилизаций. По масштабу объединенных в них территорий и населения они несомненно уступают глобальной цивилизации, но столь же очевидно «превышают» цивилизации в традиционном смысле. «Геоцивилизацию, – заключает философ, – можно рассматривать как генеральную репетицию, другими словами, геоцивилизация – это цивилизация, готовящаяся стать глобальной».

Не менее важно, что использование концепта «геоцивилизация» означает своего рода надежду: «...в ближайшем будущем особенности, характер и “статус” существующих в различных регионах планеты наций, государств или человеческих сообществ, которые часто определяемы [принадлежностью к той или иной “культуре” или “цивилизации”], больше привязываться к ним не будут. Материальное благополучие и духовное счастье объединенного человечества, разделенного границами “цивилизаций” и “культур”, больше не будет фундаментально зависеть от этих границ – оно будет построено на основе полного признания социальной справедливости, социального равенства, верховенства закона, прав человека, свободы, демократии и других универсальных ценностей, а также на ос-

нове идентичности. Короче говоря, конечный пункт назначения геоцивилизации – это единая глобальная цивилизация» [Жуань Вэй 2006а: 10–11]<sup>6</sup>.

Таким образом, две главные причины, побуждающие Жуань Вэя переводить цивилизационный дискурс в геоцивилизационный, состоят в том, что: 1) они (геоцивилизации) уже образуются как новые субъекты мирового процесса на наших глазах; 2) в этой тенденции нельзя не видеть перспективы для всего человечества, которому неизбежно предстоит двигаться от жизни цивилизаций, выстроенных на основе «локальных» культурно-цивилизационных норм и ценностей, к глобальной цивилизации, апеллирующей к универсальным «человеческим» ценностям.

Анализируя логику связей, выстраиваемых Жуань Вэем между динамикой трансформации цивилизации в геоцивилизацию как объективным вектором исторического развития и становлением общечеловеческих ценностей, мы приходим к неожиданным выводам. Оказывается, локальные культурно-цивилизационные ценности в представлении Жуань Вэя обладают *надличностным*, анонимным (и к тому же «местным») характером, а потому, как нам представляется, *репрессивны* по своей природе. В то же время нельзя не видеть, что универсальные ценности основываются исключительно на значимости человека «самого по себе» (то есть его «таковости», тождественной в китайском понимании свободе). Поэтому они, как некий алгоритм, как *принцип*, имеют всеобщий характер. Итак, по мысли философа, в ходе трансформации китайской цивилизации в геоцивилизацию надличностно-локальные ценности заменяются личностно-надцивилизационными. Складывается впечатление, что Жуань Вэй выступает поборником ценностей, известных под именем *культурных универсалий*. Однако в его интерпретации они предстают парадоксально *очищенными* от своих, пусть и всеобщих, но все же социокультурных оснований. Культурные универсалии оказываются над- или сверхкультурными! Они, как и сам «всеобщий человек», обнаруживают свои основания в самих себе.

Правда, от некоторых форм социокультурной «локальности» геоцивилизация все же несвободна. Но в геоцивилизации они не столь однозначно связаны с культурно-цивилизационной уникальностью. Понимая геоцивилизацию как «геокультурный континуум», Жуань Вэй на первый план всячески выдвигает *общие* для сопредельных образований черты, экстрагирует некий единый для них культурный ген, в то время как от всякого рода особенностей и отличий соседей друг от друга – абстрагируется.

В реальной истории все, конечно, сложнее. Зачастую культурная близость – не исходное условие соседства, а результат действия встречных ассимиляционных механизмов и сложно взаимодействующих процессов притяжения – отталкивания (цивилизационной турбулентности): в Китае – политики «окультуривания» (китаизации) соседей, у его соседей – результат стремления быть «окультуренным» более сильной культурной традицией или признания такой перспективы как

<sup>6</sup> Однако не все так просто. В качестве этапа на пути становления глобальной цивилизации (фазиса процесса глобализации) геоцивилизация, взятая в аспекте регионализации, играет важную корректирующую роль. На это обстоятельство обращает внимание Фан Нин: «Приверженцы националистических взглядов в Китае единодушно рассматривают регионализацию как эффективный инструмент сдерживания негативных последствий глобализации» [Фан Нин 2010].



исторической неизбежности во имя действительно *мирного* (хотя отчасти и вынужденного) сосуществования (и в этом смысле действительно «судьбы»).

В результате такого взаимодействия и образуется единое, но без четких границ геокультурное/геоцивилизационное пространство, трансграничное территориальное соседство как выражение отношений этой самой «цивилизационной турбулентности» (выражение Д. Н. Замятина), возникающей при контактах более сильных и менее сильных культурных миров. Конфигурации таких геокультурных/геоцивилизационных контактов могут быть самыми непредсказуемыми. Самый, быть может, выразительный пример здесь – так называемые «варвары». С одной стороны, они, безусловно, были соседями китайцев, но с другой – сами же китайцы категорически отрицали наличие какой-либо актуальной «культурной близости» с ними. «Я слышал, – сетовал Мэн-цзы, – что варвары изменялись [под влиянием] Китая, но я еще не слышал, чтобы варвары изменяли [что-либо] в Китае» [Мэн-цзы 1972: 239]. В основании отношения китайцев к «варварам» лежал предрассудок относительно единственности собственной культуры, который порождал у них своеобразную «герменевтику непонимания» (выражение А. В. Ахутина [2005: 659–665]) и оправдывал в их глазах собственный цивилизационный (а в истории часто вслед за этим и военно-политический) экспансионизм как политику «окультуривания».

Однако на деле именно угроза утраты своей цивилизационной идентичности, исходившая от окружающих китайцев соседей-«варваров», привела их к необходимости объединения и создания института, который бы гарантировал им культурно-цивилизационную целостность и защищенность. Таким институтом стала китайская империя, что убедительно доказал выдающийся французский синолог Марсель Гране. «...Чувство цивилизационной общности, – пишет он, – побудило китайцев встать на защиту от набегов образующихся варварских конфедераций и заставило их согласиться с объединением страны в великую империю. Таким путем они пришли к тому, что я называю *цивилизационным объединением*, могучим и активным объединением, не считая себя при этом обязанными окружать государство и идею государства тем престижем и авторитетом, в которых жители Запада видят необходимое основание всякой национальной жизни» [Гране 2008: 9].

Соглашаясь с точкой зрения М. Гране, можно сделать вывод: «цивилизационная общность» без опеки и защиты государства не то чтобы в состоянии расширяться, она сама находится под постоянной угрозой атак извне. Таким образом, отнюдь не сама по себе привлекательность китайской культуры и не очарованность ею являются настоящей причиной ее превращения в геокультуру. Настоящей причиной такого превращения является экономическая и военно-политическая мощь империи, стоящей за ней, что позволяет государству недвусмысленно намекать на готовность проявлять лояльность по отношению к соседям, но при условии, что они демонстративно афишируют близость ей по культурному гену. Недаром и в официальных документах, и в философских работах китайских ученых последних лет стало общим местом утверждение, что даосская максима «мягкое побеждает твердое» сегодня нуждается в переосмыслении. «Мягкая сила» китайской культуры непременно должна опираться на «жесткую силу» экономических и государственно-политических аргументов<sup>7</sup>, ибо несмотря на то, что

<sup>7</sup> Показательна в этом отношении работа Чжао Ютяня [2004].

она представляет собой стратегически главенствующий принцип китайской политики «выхода вовне» [см., например: «Цзоучуцзюй»... 2009: 9; Мэн Лян 2008], все же она – составная часть «совокупной государственной мощи Китая» [Борох, Ломанов 2012], инструмент обеспечения «идеально безопасного окружения Китая» [Тан Шипин 2003].

В итоге геоцивилизация представляет собой довольно сложную систему отношений, взаимодействий, притяжений – отталкиваний в самом широком диапазоне (от любви до ненависти), представленных как на государственно-институциональных уровнях, так и на уровнях спонтанно-самодеятельной самоорганизации культурных общностей и союзов, а также личных контактов и тождества культурных самоидентификаций. Геоцивилизация объединяет (нередко посредством ассимиляции) сопредельные культурные миры (но связь эта может быть и апофатической) и оказывается как будто бы *территориально шире* раздробленно и разобщенно соседствующих общностей. Причем одна из них, по всей видимости, должна обладать признаками цивилизации, а другие – нет (или быть в отношениях «материнская – дочерняя»). Тогда эти «другие» могут начать тяготеть к материнской цивилизации и в культурном, политическом, экономическом смыслах, что дополнительно стимулируется и скрепляется однородностью географических, природных, климатических условий сосуществования<sup>8</sup>.

Но может случиться и обратное. Это происходит, когда дочерняя культура сознательно дистанцируется от материнской. Именно так сложились отношения между Китаем и Японией, которые затруднительно охарактеризовать как добрососедские. Тем не менее обе культуры представляют одну – дальневосточную – геоцивилизацию. Еще более драматично звучит тема добрососедства в истории государственно-политически разделенных наций, но принадлежащих к одной геоцивилизации и территориально сопредельных – Северной и Южной Кореи, континентального Китая и Тайваня (не говоря уже о пограничных конфликтах и проблеме «спорных территорий», например островов Спратли [китайское название – Наньшачуньдао], на которые претендуют сразу шесть государств-соседей).

Следует признать, что с известными оговорками геоцивилизация Жуань Вэй – своего рода виртуальная цивилизационная «конфедерация». Если же посмотреть на «геоцивилизацию» с другой – номиналистической – точки зрения, с неменьшей достоверностью можно утверждать, что геоцивилизация – теоретический конструкт. У геоцивилизации, трактующей особую роль географо-территориальных привязок, парадоксальным образом *нет своей территории*, гипотетически – только территории ее «частей». Поэтому, когда Жуань Вэй утверждает, что «геоцивилизация есть пространственная форма, которую можно напрямую увидеть и почувствовать» [Жуань Вэй 2006а: 13], то это выглядит преувеличением. Геоцивилизации априори не могут быть тождественны геоэкономическим, геополитическим и даже геокультурным союзам. Но как только концепция геоцивилизации займет подобающее ей место в общественном сознании, эти «составные части» территорий виртуальной геоцивилизации действительно могут начать вос-

<sup>8</sup> Закон «политико-географического притяжения» к ближайшему и сильнейшему соседу в 1903 г. разработала американская исследовательница Эллен Черчилль Семпл в книге «Американская история и ее географические условия» [см.: Панарин 2004]. По-своему о нем писали А. Тойнби, Л. Н. Гумилев. В Китае эта идея разработана Ван Хуншэном [2006: 21–27]. В отличие от Э. Ч. Семпл у Жуань Вэй мы сталкиваемся с «законом» *цивилизационно-территориального притяжения*, однако коннотации здесь очевидны.

приниматься как *общие*, находящиеся под протекторатом материнской цивилизации. Основание для такого восприятия, как явствует из нашего анализа концепции Жуань Вэй, уже готово: для идеи геочивилизации, полагает он, «государственная и соответствующая [ей] концепция суверенитета не являются священными» [Жуань Вэй 2006а: 13].

Надо понимать, что «гео» в понимании китайцев – не только география как соположенность ландшафтов. Это и климат, и «весны и осени», с ритмом смены которых, как показано в книге «Лунь юй», должен соразмеряться буквально каждый шаг и жизни людей, и ритуальных практик. Одним словом, «гео» – *диюань*, которое суть «судьба» или «неотвратимость»; это не только пространство, но и *время* (от времен года до геокосмического циклизма большого времени), другими словами, пространственно-временной континуум, который есть хронотоп, место-развитие, природа. Однако в традиционной китайской картине мира Природа – это и Небо тоже. Причем и в естественно-астрономическом, и в метафизическом смысле. Здесь мы опять наблюдаем действие всеобъемлющего принципа триединства Земли, Неба и Человека (*тянь жэнь хэ и*). Это триединство – основа и древнекитайской геомантии, и современного геочивилизационного понимания мироустройства.

На наш взгляд, китайское геочивилизационное понимание мироустройства несет на себе отпечаток «синхронического принципа мышления», который, по мнению К.-Г. Юнга, есть «чистейшее выражение китайского мышления вообще» [Юнг 1992: 85].

В нашем случае действие этого принципа проявляется в магической аксиоматике китайского миропонимания, согласно которому «то, что рождено или создано в этот момент, обладает качеством этого момента времени» [Там же: 84]. Продолжим мысль Юнга: то, что создано, что появилось на свет в «этом месте», *обладает качеством этого места*. Представляется, что уже в этой магической (пралогической) предпосылке содержится главная идея концепции геочивилизации, которая, собственно, есть «всего лишь» ее дальнейшее развертывание и экспликация (проекция). Как видим, укоренена она в восходящие к оккультным глубинам «И цзин» структуры миропонимания, на которых основывал свои интуиции Юнг.

От картины мира, откорректированной идеей геочивилизации, идут мощные холистические импульсы, способствующие созданию геокультурного, экологического сознания и экологии культуры. Но важнее даже другое. В 2004 г. в Пекине состоялся представительный международный культурный форум, по завершении которого его участниками была принята «Декларация о культуре». В ней говорилось: «*Цивилизационное разнообразие является основной существующей формой человеческой культуры*. Различны истоки государств и этносов, историческая обстановка и исторические процессы, гуманитарной картине [свойственна] пестрота и яркость <...> Мы надеемся, что, пройдя крещение глобализацией, различные цивилизации, состояние которых первоначально контрастирует с независимостью, в дальнейшем получают устойчивую идентификацию» [цит. по: Ду Вэймин 2006: 83].

Очевидно, что Китай идет по пути углубления такой цивилизационной самоидентификации вполне осознанно. Этому способствует разработка китайскими философами цивилизационной теории. В данном же направлении движется и

мысль Жуань Вэя, но как бы с явным «опережением» и коррекцией – он предлагает Китаю *геоцивилизационную* идентификацию. В целом как тенденция это его стремление совпадает с уже реализуемыми геополитическими устремлениями Пекина – стать региональным лидером в ЮВА и реализовать идею «Большой Восточной Азии».

Однако заметим, что помимо геополитической основы концепция Жуань Вэя содержит и более широкую базу для выработки такой новой идентичности, которая, как мы это видим, может быть фундирована на пяти уровнях: 1) философско-историческом (футурологическом); 2) культур-антропософском, в основаниях своих метафизическом; 3) пантеистическом (с известными оговорками); 4) естественно-натуралистическом (географическом) – акцентирующем пространственную близость; 5) провиденциальном – эксплуатирующем идею «фатальности» соседства, схожести исторических судеб (или даже «судьбы»). Причем сопряжения таких разнородных оснований (уровней) образуют в концепции философа подчас самые причудливые мыслеобразы, как, например, в случае с провиденциализмом и натурализмом – мыслеобраз «географической судьбы».

Но как бы то ни было, конструируемый ученым идентификационный код Поднебесной как геоцивилизации может оказаться для китайцев куда как привлекательнее в сравнении с абстрактным концептом «цивилизация» и тем более «формация». Геоцивилизация Жуань Вэя – скорее не понятие классического философского дискурса, а своего рода экзистенциал, выражающий пространственно-временную качественность культурно-хозяйственного уклада жизни народа, и через нее даже шире – человеческого бытия в мире. Причем такого, где человек и мир составляют одно целое и являются «продлением» друг друга. Целостность жизненного мира, выраженная экзистенциалом «геоцивилизация», является фактом «живой жизни», а потому и воспринимается по-китайски – «сердцем», то есть сквозь призму наполненного теплом человеческого соприсутствия и вовлеченности. Это, бесспорно, повышает его шансы быть принятым в качестве новой (или дополнительной к имеющейся культурно-цивилизационной) китайской идентификационной матрицы.

Более того, геоцивилизационная перенастройка идентичности будет соответствовать объективному тренду истории – глобализации, в границах которой геоцивилизация оказывается, по выражению Жуань Вэя, «генеральной репетицией», исторической вехой и одновременно «путеводной нитью» на пути человечества к глобальной цивилизации и универсальной (то есть «человеческой») идентичности. Очевидно, что здесь геокультура (и геоцивилизация) выступает совсем как у Валлерстайна – формой геополитического проектирования [Валлерстайн 2010], конструктивистской моделью описания реальности.

Концепция геоцивилизации несвободна от некоторых внутренних противоречий, хотя и содержит в себе определенный эвристический потенциал. Когда Жуань Вэй говорит о географическом расширении западной цивилизации, одно из таких противоречий становится особенно явным. Ареал современной западной цивилизации, пишет он, включает в себя Европу и «простирается до Южной и Северной Америки, Австралии, Новой Зеландии и Южной Африки и других регионов». Очевидно, что основанием для Жуань Вэя объединить эти разбросанные по миру регионы в одну цивилизацию послужило в первую очередь наличие «духовного сродства», культурная общность, общий культурный ген, говоря словами

самого философа, *при полном отсутствии* каких бы то ни было признаков соседства как географической судьбы. Западную цивилизацию, таким образом, вряд ли возможно назвать *геоцивилизацией* в том смысле пространственного соседства, какой вкладывает в нее сам Жуань Вэй. Между тем именно вестернизация как «универсалистский проект», по мнению многих исследователей, составляет один из наиболее существенных моментов современной глобализации. Но, подчеркнем, вестернизация, понятая как расширение зон *влияния* («сродства»), а не планетарно-географического всеприсутствия.

С другой стороны, общая географическая судьба и даже экономическая интеграция вовсе не обязательно определяют сущностное сродство «соседей». Как справедливо замечает американский исследователь Джеймс Киндж, «хотя мировая торговля усиливает экономическую взаимозависимость стран, участвующих в этих процессах, сама по себе торговля не делает отношения жителей этих стран друг к другу более теплыми» [Киндж 2008: 346]. Китайский философ и геополитик Чжан Вэньму более категоричен: «По-настоящему, – констатирует он, – после вступления Китая на путь рыночной экономики произошло столкновение китайских и иностранных интересов» [Чжан Вэньму 2004: 1]<sup>9</sup>. Наконец, как свидетельствует признанный знаток китайского менталитета В. В. Малявин, «Китай проблемами диалога на евразийской или любой другой платформе нисколько не озабочен, вступает в союзы с соседними государствами только для того, чтобы решать собственные проблемы» [Малявин 2007]. Следует признать, что географическая судьба и торгово-экономическая интеграция могут лишь *способствовать* духовному сближению (роль ее, таким образом, вспомогательная и гипотетическая), а не быть провиденциально определяющим и детерминирующим фактором (то есть «судьбой» в собственном смысле слова). Как показывает история, географическая составляющая может выступать также и фактором, *безотносительным* к предполагаемой общности специфических культурных содержаний. Например, у «речных цивилизаций» типологически общая географическая судьба вне зависимости от «соседства». Однако при структурной общности (сходстве) форм жизни они дают, тем не менее, разнообразие духовных (культурных) типов. К подобному выводу приходят и специалисты в области методологии социального познания. Так, Н. М. Смирнова пишет: «Применение неклассических методик к анализу современных цивилизационных процессов показало, что на одном и том же “материале природы” может существовать бесчисленное множество миров человеческой культуры. Культурная морфология современного мира не выводится непосредственно из его параметров» [Смирнова 1995: 166].

Другой аргумент указывает на прямо противоположный эффект. Он связан с беспрецедентным ростом электронных средств коммуникации в современном мире, культурно-цивилизационные последствия которого предвосхитил еще в конце 60-х гг. XX в. Г. М. Маклюэн. С развитием средств массовых коммуникаций он связывал кардинальные изменения самого характера цивилизационных связей, что в ближайшем будущем, прозорливо полагал он, станет следствием как бы «сжатия» мирового пространства/времени и превращения всех людей планеты в «соседей» по «глобальной деревне». Вне зависимости от географически-пространственной близости или удаленности современные средства коммуника-

<sup>9</sup> См. подробнее: Мигунова 2014: 307–315.

ции создают, полагал он, предпосылки унификации и «стереотипизации» культурных миров [Маклюэн 2007]. Сегодня это уже свершившийся факт. Британский философ Зигмунт Бауман считает возможным говорить даже о новом уникальном следствии этих процессов, феномене, неизвестном прежним эпохам, – «гибридной идентичности» постсовременного мира [Бауман 2004: 142]. В этом же русле находятся и рассуждения признанного лидера постнеоконфуцианства, китайско-американского философа Ду Вэймина о «мировой деревне» в эпоху глобализации и становлении новой «диалогической цивилизации» второго осевого времени [Ду Вэймин и др. 2006: 30; Мигунов 2014: 13–15].

Наличие такого рода нестыковок оставляет Жуань Вэя в одиночестве. Пока в Китае он остается пионером идеи геоцивилизации, хотя сама идея «гео» в разных ее частных проекциях (геополитика, геоэкономика и т. п.) в Поднебесной востребована. Более осторожные ученые предпочитают все же размышлять об «азиатском экономическом кольце» (Фан Нин), о «конфуцианском культурном круге» (Ду Вэймин), «китайской духовной цивилизации» (Лю Шусянь, Люсьен Пай), «конфуцианской цивилизации» (Ма Чжэнь Фэн и др.) и т. п. В этом случае ареал существования геоцивилизации и перспективы ее расширения предпочитают связывать не столько с «тесным», то есть пространственным, соседством, сколько со становлением все той же «мировой деревни» (информационно-виртуальной), как раз посягающей на монополию пространственной доминанты во взаимодействии цивилизаций-локусов, понимание которых хотя и связано с географическим контекстом их исторического сосуществования, но не так жестко и провиденциально, как в случае с территориальным соседством и «географической судьбой» у Жуань Вэя.

Давая общую оценку концепции геоцивилизации Жуань Вэя, следует осознать ее значение в общем контексте китайской трансформационной теории современности. Социокультурные трансформации в Китае эта концепция рассматривает в контексте сочетания локальных и глобальных процессов. В китайской древности локальное мыслилось в категориях глобального, универсального и даже абсолютного. Сейчас же *глобальное (глобализация) локализует локальное в его собственном качестве* (обнаруживается, что глобализация обладает способностью актуализировать локальное и привносить в него новые смысловые нагрузки, отсутствовавшие в идентичностях, порожденных прежним переживанием локальности). Именно глобальное придает локальному по-настоящему аутентичное значение как наглядного свидетельства многообразия жизненных и культурных форм, ибо по своей сути осмысление локальности только и возможно в координатах соотношения с масштабом универсального. Поэтому неудивительно, что сама *стратегия* обновления (модернизации) в Китае основывается на сознательном использовании «локальности» китайской культуры, последовательно вписываемой в глобальный контекст мировых трансформаций именно в качестве уникальной.

Собственно, эта тенденция и нашла свое отражение в концепции геоцивилизации Жуань Вэя. Геоцивилизация мыслится им как объективное глобальное явление, но в локальном масштабе. Правда, диалектика китайского мышления («все во всем») делает верным и обратное утверждение – геоцивилизация как локальное явление глобальна. С точки зрения китайского философа, одна из самых значительных трансформаций современности как раз и связана с тем, что традицион-

ные «локальные» цивилизации «перерастают» свою локальность и превращаются в *геоцивилизации*, активно взаимодействующие друг с другом в глобальном пространстве человеческой истории. «В этой книге, – пишет он о своем труде, – исследуются и обсуждаются *настоящее положение и тенденции будущего геоцивилизаций с точки зрения взаимного геоцивилизационного движения*, а не с точки зрения культурной формы или международной политики (курсив наш. – Авт.)» [Жуань Вэй 2006а: 12]. Под понятие «культурной формы» подпадают общественно-экономические образования («формации»), которые оказываются слишком частными для цивилизационного дискурса, пришедшего на смену долго идеологически доминировавшему формационному.

Но сам цивилизационный дискурс оказался чрезмерно абстрактным для описания реально функционирующих в истории целостностей и не вполне им адекватным. Фундаментальная трансформация современности, как можно понять Жуань Вэй, состоит в *становлении принципиально нового типа целостностей*, порожденного процессами глобализации, а именно – геоцивилизацией. Геоцивилизация «перерастает» автаркию эпохи локальных цивилизаций и самим фактом своего формирования обнажает *новую логику исторического процесса*, новую историческую тенденцию. Цивилизационной трансформации, что было бы логично, должна соответствовать и трансформация нашего сознания, на пороге которой мы стоим. Это должно быть геоцивилизационное сознание, формирующее новую геоцивилизационную идентичность. Геоцивилизационная идентичность, в свою очередь, активизирует у китайцев сознание себя «историческим народом», а Китай – даже не локальной, а *мировой цивилизацией*.

Вместе с тем вывод, к которому приходит Жуань Вэй, в своем прикладном – геокультурном и геополитическом – значении интересен Китаю тем, что «конфуцианская цивилизация», традиционно ассоциируемая с Поднебесной, становится благодаря предложенной им идее географической судьбы легитимно *транслокальной* и *трансграничной*. Причем легитимность такой трансформации (георасширения) фундируется объективностью логики исторического процесса, а не логикой китайского геоцивилизационного экспансионизма.

### Литература

- Ахутин А. В. Поворотные времена. Статьи и наброски. СПб., 2005.
- Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. М. : Весь мир, 2004.
- Борох О., Ломанов А. От «мягкой силы» к «культурному могуществу» // Россия в глобальной политике. 2012. № 4. С. 54–67.
- Валлерстайн И. М. Непреодолимые противоречия либерализма: права человека и права народов в геокультуре современной миросистемы [Электронный ресурс]. URL: <http://www.archipelag.ru/geoculture/concept/transform/antagonisms/> (дата обращения: 15.09.10).
- Ван Хуншэн. Дунбэйя вэньмин юй жусюэ – дили – чжэнчжи – вэньхуа чжицзянь гуаньси (Цивилизация и конфуцианство в Северо-Восточной Азии – география – политика – отношения между культурами) // Чжунго жэньмин дасюэ сюзбао. 2006. № 1.
- Васильев Л. С. Комплекс «свой-чужие» как историко-культурный и социально-политический феномен // Мы и Они. Конформизм и образ другого: сб. ст. / под ред. Л. С. Васильева. М., 2007.

Гране М. Китайская цивилизация. М. : Алгоритм, 2008.

Ду Вэймин. Сяньдайсин юй доюаньсин (Модернизация и разнообразие). Вэньмин дуйхуа (Диалог цивилизаций: сб. статей) / под ред. Цай Дэлиня, Цзин Хайфэна. Пекин : Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 2006.

Ду Вэймин и др. Вэньмин дуйхуа юй дандай сюэшу дэ фачжань (Диалог цивилизаций и развитие современной академической науки. Дискуссия). Вэньмин дуйхуа (Диалог цивилизаций: сб. статей) / под ред. Цай Дэлиня, Цзин Хайфэна. Пекин : Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 2006.

Жуань Вэй. Диюань вэньмин (Геоцивилизация). Шанхай : Шанхай саньялянь шудянь, 2006а.

Жуань Вэй. Диюань вэньмин (Геоцивилизация). Вэньмин дуйхуа (Диалог цивилизаций: сб. статей) / под ред. Цай Дэлиня, Цзин Хайфэна. Пекин : Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 2006б.

Киндж Дж. Китай, который потряс мир. М. : АСТ, 2008.

Ли Ли. Диюань хуаньцзин юй гудай дунсифан жэнь беньсысян чэнин таньси (Географическая среда и анализ мышления людей Древнего Востока и Древнего Запада) // Бэйхуа дасюэ сюэбао (Социальные науки). 2003. Т. 114. № 12.

Ломанов А. В. Христианство и китайская культура. М. : Вост. лит-ра, 2002.

Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. М. : Кучково поле, 2007.

Малявин В. В. Цивилизация, диалоги и миссия интеллектуалов // Русский журнал. 2007. 22 октября.

Мигунов Н. И. Геостратегия в контексте китайского геокультурного дискурса // Геополитика и безопасность. 2011. № 3 (15). С. 50–54.

Мигунов Н. И. Конфуцианский путь Ду Вэймина // Век глобализации. 2014. № 1. С. 13–15.

Мигунова О. В. Чжан Вэньму: философия на острие ножа // 44-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. XLIV. Ч. 1. М. : Институт востоковедения РАН, 2014. С. 307–315.

Мэн Лян. Даго цэ: тунсян даго чжилу дэ жуань шили (Стратегия великого государства: через мягкую силу к великому государству). Пекин, 2008.

Мэн-цзы (Избранные места) // Древнекитайская философия: собр. текстов: в 2 т. Т. 1 / под ред. Л. В. Литвиновой. М. : Мысль, 1972.

Панарин И. Н. Дипломатия и геополитика [Электронный ресурс]. URL: [www.panarin.com](http://www.panarin.com) (дата обращения: 25.11.2004).

Смирнова Н. М. Исторические типы рациональности в социальном познании // Исторические типы рациональности / под ред. В. А. Лекторского. М., 1995.

Сюнь-цзы // Древнекитайская философия: собр. текстов: в 2 т. Т. 2 / под ред. Л. В. Литвиновой. М. : Мысль, 1973.

Тан Шипин (ред.) Чжунго дэ лисян аньцюань хуаньцзин (Создание идеального безопасного окружения Китая). Пекин, 2003.

Фан Нин. Три крупнейших течения общественной мысли, имеющих влияние в современном Китае. Ч. 2. Национализм: встречая вызов глобализации [Электронный ресурс]. URL: <http://www.intelros.ru/index.php?newsid=313> (дата обращения: 17.09.2010).



«Цзоучуцзой» кайфан чжаньлюэ юй аньлэ яньцзю (Изучение открытой стратегии и проектов «выхода вовне») / под ред. Ли Гана. Пекин, 2009.

Чжан Вэньму. Шицзе диюань чжэнчжи чжун дэ Чжунго гоцзя аньцюань лии фэньси (Анализ безопасности национальных интересов Китая в контексте мировой геополитики). Цзинань : Шаньдун жэньминь чубаньшэ, 2004.

Чжао Ютянь. Цзунхэ голи цзинчжэн юй вэньхуа чунту (Конкурентоспособность совокупной мощи государства и культурные конфликты). Чаньчунь, 2004.

Чжуан-цзы // Древнекитайская философия: собр. текстов: в 2 т. Т. 1 / под ред. Л. В. Литвиновой. М. : Мысль, 1972.

Чэнь Дайгуан. Чжунго лиши дили (История и география Китая). Гуанчжоу : Гуандун гаодэн цзяюй, 1997.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993.

Юнг К.-Г. Феномен духа в искусстве и науке. М. : Ренессанс, 1992.

Qiang Naishe. Historic-Geographical Materialism and its Implications // Modern Philosophy. 2011. No. 3.