

МЕТОДОЛОГИЯ

*И.Н. ИОНОВ***Глобальная история и изучение
прошлого России****Статья 3***

В статье продолжается изучение проблем глобальной истории и их роли в понимании истории России [Ионов, 2011; 2012]. Анализируется роль в становлении глобальной истории вызовов-и-ответов ее различных направлений. Изучается диалогический потенциал цивилизационной теории, роль представлений о боваризме для понимания зависимых форм цивилизационного сознания. Показана диалогическая структура глобальной истории и глобальной истории рабочих.

Ключевые слова: глобальная история, глобальная история рабочих, перекрестная история, теория цивилизаций, цивилизационное сознание, боваризм, вызов-и-ответ, диалог.

In article proceeds studying problems of global history and its role in understanding history of Russia [Ионов, 2011; 2012]. The role in formation of global history of challenges-and responses of its various directions is analyzed. Dialogical potential of the civilization theory, role of idea of bovarism for understanding dependent forms of civilization consciousness is studied. The dialogical structure of global history and global labour history is shown.

Keywords: global history, global labour history, entangled history, theory of civilizations, civilization consciousness, bovarism, challenge-and-response, dialogue.

Существенная особенность глобальной истории – ее трансграничный и диалоговый характер. Это дистанцирует ее от позитивистской истории, пытающейся выстроить некую парадигму (однозначный способ) познания, выделить научный подход при помощи фиксирования универсальных метафизических предпосылок [Ионов, 2011, с. 143]. Глобальная история не существует сама по себе как особая парадигма или сущность. Скорее ее надо воспринимать в контексте прагматического поворота как *процесс* реагирования на новые общественно-экономические и культурные процессы и попытки их осмысления. Ее важнейшее качество – рефлексивность, способность реагировать на разнообразные изменения познавательной ситуации как ее контекста, так и предмета

* Статья подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 13–06–00301а).

Ионов Игорь Николаевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.

[Ионов, 2012, с. 138]. И это отчасти сближает глобальную и перекрестную истории и историю цивилизаций.

Пути такого сближения непросты. Недаром М. Вернер и Б. Циммерман негативно относятся к попыткам положить теорию цивилизаций в основу исторической компаративистики. Они правы, когда подчеркивают, что региональный, национально-государственный или цивилизационный масштабы сравнения не сводимы друг к другу, и указывают на неправомерность подхода, при котором “концепт цивилизации, сформировавшийся при определенных исторических условиях, пытаются утвердить в качестве общего базиса для сравнения”. Они подчеркивают, что дело не спасает и введение в предпосылки анализа представления о поле возможных отклонений, так как это мешает достичь надежности полученных результатов, особенно в случае многостороннего сравнения [Вернер, Циммерман, 2007, с. 64–65].

Более того, сейчас можно говорить о “выгорании” централизованных (парадигмальных) моделей цивилизации (см. подробнее [Ионов, 2012, с. 140]), о неспособности цивилизационного сознания дать позитивное описание собственной культуры в традиционных зонах его бытования. Так, галисиец Ф. Фернандес-Арместо в книге “Цивилизации” описывает себя и жителей “крайнего Запада Европы” – как “отребье человеческой истории”. “Наши земли, – продолжает он, – выгребная яма, куда история отправляет свои отбросы” [Фернандес-Арместо, 2009, с. 453]. А. Пелипенко описывает российскую цивилизацию как “неправильную”, “подобную компьютеру с криво установленными программами”, который работает “так плохо и безобразно, что возникает вопрос: а стоило ли вообще...”. Эта цивилизация превращает его “жизнь в неизбывное страдание” [Пелипенко, 2007, с. 48, 51]. Обобщая эти тенденции, американец Р. Осборн писал: “Самобичевание превратилось в навязчивое состояние... мы теперь приветствуем плохие новости заведомым согласием, видя в них подтверждение беспросветной картины зла, которое принесла в мир западная цивилизация” [Осборн, 2008, с. 26]. Это похоже на метафору голландского историка Ф. Анкерсмита, который описывает “тошнотворный опыт” осознания нашего собственного способа репрезентации мира как «“сырного колпака”, сквозь который мы всегда видим мир» [Анкерсмит, 2007, с. 471].

Тем не менее у цивилизационной теории есть особенность, делающая ее диалогической и перекрестной по преимуществу. Речь идет о наследии А. Тойнби и Н. Элиаса. Не случайно, на мой взгляд, сходство базовой конструкции Тойнби “вызов-и-ответ” и формулы диалога М. Бубера–М. Бахтина–В. Библера, которую последний обозначил как “двойчатку”. Сам философ имел в виду прежде всего взгляд на произведение с позиций автора и читателя, но важен и другой аспект. Библер описал “два типа теоретических понятий, которые... движутся по параллельным, несходящимся теоретическим линиям, могущим проецироваться друг на друга”. Это имеет непосредственное отношение к проблеме цивилизаций. “Исходно различные и диалогизирующие между собой... логики есть ядра определенных форм культуры... – писал он, – Причем цивилизации существуют как культуры только в диалоге культур, в точке, в момент их взаимопорождения. Так, цивилизация Нового времени, о которой мы непосредственно ведем речь, актуализируется как культура на грани с культурой средних веков и с культурой XX века, в точках своего – извечного – начала и преображения” [Библер, 1991].

Это определение цивилизаций как диалога культур, сосредоточенность на их внутренней границе возвращает нас к идеям Э. Вульфа [Ионов, 2011, с. 140–141], но также и к идеям Тойнби. Речь идет о вызове как об импульсе для культурного роста, об основе смыслопорождения. Этот вызов для Запада Тойнби видел в позиции незападных стран. В послевоенный период он считал своей задачей “вырваться из привычной западной мыслительной установки”, которая последовательно “остранялась” им в качестве “эксцентричной точки зрения”. Его описание мировых проблем идет с транскультурной позиции. Картина мировой истории дается им в стратегии вслушивания в чужие голоса. Говоря об агрессивности Запада, он писал: “На вопрос западного исследователя об их отношении к Западу все, русские и мусульмане, индусы и китайцы... ответят одинаково... [что] Запад... это архиагрессор современной эпохи, и у каждого найдется свой при-

мер западной агрессии... русские напомнят... азиаты могут еще напомнить... потомки коренного населения Северной Америки скажут...” [Тойнби, 1996, с. 53, 157].

Нигде кроме теории цивилизаций, да еще глобальной истории этот момент вызова не виден так ярко. Глобальная история – ответ на теории и практику глобализации, а также на вызов постколониальной критики. Теория цивилизаций начала XXI в. в ее исторической и историко-социологической формах пытается ответить потеснившим ее теориям процесса цивилизации Элиаса, власти-знания М. Фуко, постколониальной критики Э. Саида [Osterhammel, 2001; Katzenstein, 2009; Spohn, 2009]. Но если концепция Саида прямо направлена против теории цивилизаций, то теории Элиаса и Фуко являются ее вариантами, то есть вызов в данных случаях идет *изнутри*. Можно говорить, таким образом, о внутреннем диалоге и возможности внутреннего самообновления теории цивилизаций, о ее рефлексивности, которая так важна для проекта перекрестной истории.

Теория процесса цивилизации Элиаса как вызов традиционной теории цивилизации

Характеризуя цели своей работы, Элиас в 1936 г. подчеркивал, что он сознательно оставил в стороне традиционную теорию цивилизаций с ее классическими свойствами: универсализмом, телеологизмом, объективизмом, рационализмом. Важнейшим для него был не чисто познавательный, а скорее социально-экзистенциальный вызов. Он раньше многих почувствовал, что цивилизация “заставляет нас мучиться”, что “с ней приходят какие-то коллизии”. Теория цивилизации лишь идеологически оформляет это воздействие, которое имеет объективный характер [Элиас, 2001, т. 1, с. 54–55].

“Мне было важно не построить воздушный замок какой-то общей теории цивилизации, – писал он, – чтобы затем подвергнуть эту теорию проверке... а, скорее, найти на ограниченном участке следы утраченного процесса трансформации человеческого поведения, затем заняться отысканием причин и только в конце этого пути определить, какое значение все это имеет для теории. Если мне удалось создать хоть сколько-то прочный фундамент для дальнейшей работы в этом направлении, то можно считать реализованными все те задачи, на решение которых была нацелена моя книга”. Поэтому важнейшим аспектом его метода был анализ локальных предпосылок универсализма цивилизационных представлений, субъективных предпосылок их объективизма, зыбкости оснований их телеологизма (как прогрессизма, так и циклизма), а также иррациональных, преимущественно эмоциональных оснований их рационализма [Элиас, 2001, т. 1, с. 54–55, 287].

Характер вызова, брошенного им теории цивилизации был не произвольным, а связанным с культурной традицией Германии в ее сравнении с традицией Франции [Элиас, 2001, т. 1, с. 57–108]. Если изъясняться в терминах лингвистики, он имел характер *манифестации*, “вербального самоутверждения”, подчиненными по отношению к которому выступали денотация и сигнификация (описание и понятийное определение). Манифестация не обязательна в сциентистском дискурсе, но это важнейшая часть диалога, задача которого – не столько передача смысла, сколько стимулирование “адресата диалоговой реплики” к “продуцированию смысла, скоординированного со смыслом, замещенным данным высказыванием” (а также “референтной ситуацией”) [Дергачева, 2009, с. 73, 77]. Речь идет о приглашении к возможности услышать говорящего и разделить его специфический опыт, расширив поле своего собственного опыта.

Элиас показывает связь идеи цивилизации с процессом становления европейского абсолютизма, характеризовавшегося монополией на власть и иерархией приближенных в соответствии с их способностью контролировать свое поведение и наиболее изысканно выражать преклонение перед властью короля, возвышая тем самым его персону. Важнейшим инструментом для этого было конструирование образа “варвара”, не способного воздать должное королю из-за низости своей природы. “Варвар” – *культурная фикция*, при помощи которой конструировался и утверждался позитивный образ

фаворита. В середине XVIII в. такой “варвар” принадлежал к высшей аристократии и был завсегдагдем соседнего модного салона. Все это делало участников процесса цивилизации, как писал Ж. де Лабрюйер, “рабами” моды, деформировало их самосознание, что приводило к “внутреннему расколу личности” и находило высшее выражение в “левантинизме” – претенциозных манерах, свойственных людям, стремящимся идентифицировать себя с “цивилизацией” и именно поэтому ощущающих себя “варварами”¹ [Элиас, 2001, т. 1, с. 105, 117; т. 2, с. 216, 273, 276, 293, 309–310]. Отношения подобных клик и их “войны за цивилизацию” хорошо описал Дж.Свифт в образах лилипутов и блефускианцев.

Причину агрессии социолог видел в низведении взрослого человека в придворном и всяком другом “цивилизованном” обществе к позиции беззащитного ребенка, «уступающего воле лиц, моделирующих его поведение. У взрослого человека такая беззащитность связана с тем, – писал Элиас, – что люди, чьего превосходства он опасается, соотносятся с его собственным “Сверх-Я”, с его собственным аппаратом самопринуждения (курсив мой. – И.И.). Этот аппарат является результатом дрессировки индивида теми, от кого он зависим и кто обладал известной властью над ним... Именно тот автоматизм, с которым у индивида воспроизводится чувство превосходства над ним других людей, делает его столь беззащитным... подобные страхи получают вид страха перед физической угрозой или угрожающим превосходством другого человека» [Элиас, 2001, т. 2, с. 292–293].

Надо отметить, что в современной истории культуры понятие “левантинизм” не прижилось. Его вытеснило близкое по значению понятие “боваризм”. Еще в конце XIX в. его ввел философ Ж. де Готье, который, анализируя образ героини Г.Флобера, описывал при его помощи ложное, зависимое самосознание, связанное с раздвоением личности, психологической неустойчивостью, разочарованием в себе. Жизнь такого персонажа проходит в повторяющихся попытках сконструировать все новые фиктивные образы себя самого, порожденные восхищением идеалом, на который он ориентируется. При этом разрыв между мечтой и реальностью растет. Возникает своего рода “туннельное зрение”, болезненное состояние, не позволяющее видеть, правильно оценивать и воспринимать окружающее, душевная черствость к равным и низшим. Сами чувства приобретают характер искусственных и навязанных. Типичной в этих условиях является тотальная непримиримость с реальностью, которая кажется мрачной и отвратительной, а также недовольство сделанным, стремление разрушить созданное, как только оно начинает обретать форму, которая выглядит смешной и пародийной, не сопоставимой с идеалом [Gaultier, 2007, p. 112–115]². Это очень напоминает приметы современного цивилизационного сознания, описанные выше. Элиас характеризовал это состояние как “чудовищное напряжение”, которое не отпускает человека, не дает возможности для разрядки аффектов и тем самым деформирует его эмоциональный мир [Элиас, 2001, т. 2, с. 309–310].

Идеи Элиаса помогали интегрировать и другие, менее яркие и содержательные *вызовы* теории цивилизаций (прежде всего ее линейно-стадиальной форме), направляя удар против главных просвещенческих и сциентистских идеалов рациональности и объективности. Рациональность цивилизационных представлений, по Элиасу, – осо-

¹ Позднее Н. Луман пояснил, что таким образом социальная система “тотализирует саму себя”, конструируя “негативный коррелят системы” как неопределенное “все остальное” и утверждая тем самым иерархию власти. В результате коммуникация становится асимметричной. В современных терминах можно сказать, что “варвар” позиционируется как субалтерн (определение см. [Ионов, 2012, с. 147]), отношение которого к системе “предположительно является для системы нерелевантным, на него можно не обращать внимания”. Однако на деле речь может идти о внутрисистемных взаимодействиях между центром и периферией, утрирование которых переводит систему в режим с обострением, “мобилизует процессы усиления отклонения–?”, обеспечивающие доминирование центра [Луман, 2007, с. 246–248, 258–259]. Типичными примерами поведения такого рода были эпатирующие выходы московских и петербургских вельмож XVIII–начала XIX в. (см. подробнее [Ионов, 2000, с. 78–84]).

² Материалы по этой теме можно найти на сайте (<http://www.bovarynet.com/autour-madame-bovary.ws>). При этом надо учитывать как достоинства, так и недостатки идей Готье как нищезанца межвоенной эпохи. См. также [Ионов, 2013].

бое проявление созданной придворным обществом *аффективной атмосферы*, зависимости от влечений, “все менее проницаемых для сознания” [Элиас, 2001, т. 2, с. 288]. Их иррациональное основание – укорененность во *вкусе* как выражении утонченной цивилизованности. Не случайно для выражения идеала цивилизованности изначально употреблялись такие расплывчатые понятия, как “жизненная искусственность” (*arts of life*, 1601) [Post-Colonial... 2004, p. 209]. Это сближает учение о цивилизации с другими религиозными верованиями и утопиями домодерной эпохи. На это указывал другой классик социологии Н.Луман, который прямо сопоставлял *религию и вкус* как “явно иррациональные образования”, которые Просвещение, несмотря на весь свой рационализм, считало необходимыми сохранить для отдельных социальных групп: “религию (для низов) и вкус (для высших слоев)” [Луман, 2007, с. 441, 443, 445, 450, 453].

Элиас описал, как подобные настроения распространились в XIX–XX вв. сначала среди третьего сословия Европы, а затем и по всему свету. Это было связано с большей эффективностью рационализованного, дисциплинированного поведения. Но одновременно это привело к распространению в исторических представлениях охранительного мировоззрения домодерной эпохи, выстраивавшего из культур Нового времени иерархические пирамиды и продуцировавшего у буржуазии, рабочих или жителей колоний духовную зависимость от аристократии, буржуазии и метрополий. Эта ситуация мешала процессам глобализации и прежде всего социальному диалогу, так как продуцировала (и продолжает продуцировать) образы субалтерна, лишённого права голоса, принципиально исключённого из диалога как “варвар”, “архаик”, “паллиат” [Элиас, 2001, с. 258–259; Fanon, 2008; Пелипенко, 2008, с. 287–288].

Нарциссизм и глухота к чужому голосу оказываются поэтому родовой чертой цивилизационных теорий. Еще в 1920-е гг. на это же обстоятельство указывал Э.Трельч. Он показал, что граница между цивилизацией и “варварством” каждый раз определяется таким образом, чтобы подчеркнуть свои положительные стороны и утаить отрицательные, бросить тень на соседа. “Нет необходимости проследить отдельные различия между Сен-Симоном, Контом, Джоном Стюартом Миллем, Гербертом Спенсером... – писал Трельч об открытых ими “законах” природы и истории, – <они> всегда заключают в себе идеалы Французской революции или английского джентльмена, американской демократии или социалистического братства” [Трельч, 1994, с. 124]. Идеал цивилизации предполагал и предполагает не стабильность, а *постоянную смену* соотносимых с ним ценностей: это или правовое общество, или высокая культура, или позитивная наука, или религиозная экспансия, или энергетическая обеспеченность – в зависимости от особенностей продуцирующей его культуры. Для периферийных обществ идеал цивилизации должен представлять непредсказуемым, сбивающим с толку, дезориентирующим, лишающим позитивной самооценки.

Цивилизационное сознание обладает возбуждающими качествами, что роднит его с религиозной верой и имперским сознанием. С сопричастностью “центру” связаны эйфорические ощущения, которые описывает Ю. Кристева: «Возвышенный “объект”... переносит... на ослепительно сияющую вершину, где я теряю себя, чтобы начать существовать... возвышенное есть то, что... наполняет нас достоинством, доводит нас до исступления и заставляет нас быть одновременно здесь, брошенными, и там, другими и яркими». Вместе с тем “варварское” пограничье характеризуется как “отвратительное” [Кристева, 2003, с. 37]. В. Булдаков писал, что российское имперское сознание “мысленно возносит своих подданных на бытийственно недостижимую онтологическую высоту... предлагает решение проблемы личного бессмертия, трансформируя обыденную тупиковость в иллюзию приобщения к запредельному величию. Даже чужеродные и малые этносы в принципе способны найти в империи некую новую возвышающую идентичность” [Булдаков, 1994, с. 130].

В этом проявляется архаичность оппозиции “варварство–цивилизация”. Подобные ей К.Леви-Строс характеризовал как “контрастные противопоставления” – продукт изначальной логики, формы которой одинаковы для любого типа мышления – “древнего и современного, первобытного и цивилизованного” (цит. по [Режабек, 2004, с. 245–

246]). “В уровнях генерализации, – пишет мифолог Е. Режабек, – есть своя закономерность: чем крупнее единица правополушарной обработки информации, тем более расплывчатым становится ее контур. Такая единица информации, по существу, может вместить все, что угодно. Предельно *расширенное* содержание становится опорой метаочевидности” [Режабек, 2004, с. 44].

Ответом на вызов Элиаса было перемещение центра цивилизационных исследований от конструирования новых цивилизационных теорий к деконструкции уже существующих форм цивилизационного сознания и порожденных ими форм исторического и географического воображения (ментальных карт), сильно влияющих на культуру. Типичный пример такого рода исследований – вал литературы по истории, географии, литературоведению, посвященный описанию процессов “изобретения” тех или иных ментальных карт, конструирования и неоднократной трансформации цивилизационных образов Восточной Европы, Ирландии, Японии, Африки [Вульф, 2003; Kiberd, 2002; Howell, 2005].

Боваризм и специфика российской цивилизации

Проявления левантинизма, или боваризма, характерны для Латинской Америки, Балкан, России, где они активно влияют на культуру и политику, определяют судьбы народов. Анализ этого феномена составляет важную задачу глобальной истории. Однако надо подчеркнуть, что речь в данном случае не идет о пограничных цивилизациях как особом социокультурном типе [Шемякин, 2001]. Если традиционная теория цивилизаций заставляет субстанционализировать боваризм как черту культуры, искать в культурах реальные черты женственности, поглощенности пространством, неспособности к синтезу и формотворчеству, то в традиции Элиаса ее более логично *субъективировать*, связать с самосознанием местной интеллигенции и зависимыми формами ее воображения, с отрывом от реальности, абсолютизацией абстрактных схем, будь то европейская цивилизация, идеал коммунизма или соборности. В исследованиях боваризма интеллигенция рассматривается как основной “создатель и потребитель представлений о различии”, а также *как их жертва*, “неспособная возвыситься над монолитными и ансторическими представлениями о гендере и власти” [Bracewell, 2005, p. 15].

Причины подобной девиации сознания пояснил Фуко, который, как и Элиас, искал корни дисциплинирующих тенденций в управлении поведением человека Нового времени. Он связал эту тенденцию с переходом от господства к контролю, подразумевающему постоянное наблюдение над индивидом. Наблюдение превращает семью, школу, университет, учреждение в разновидности казармы или тюрьмы, где выявляются лица с отклоняющимся поведением: недоразвитые, безумцы, слабоумные и порочные. Воспитание, обучение и работа в подобной обстановке порождают психологическую травму, побуждают интеллигенцию осмысливать себя прежде всего как *объект наблюдения и контроля* [Фуко, 2004; 2007, с. 139]. Собственный образ ставится под сомнение, возникает подозрение в своей “ненормальности”, в то время как образ наблюдающего как *субъекта наблюдения* возвышается, ассоциируется с идеалом. Реальность представляется все более отвратительной. Высшей инстанцией при этом оказывается тот или иной западный или местный романтизированный идеал, приобретающий трансцендентный характер и служащий постоянным укором несовершенству реальности.

Мексиканские мыслители А.Касо и Л.Сеа трактовали “боваризм” вслед за Готье прежде всего как *жизненную дезориентацию*. Касо, одним из первых в начале XX в. использовавший это понятие для характеристики культурной ситуации Мексики [Decante], считал наиболее ярким проявлением боваризма на национальном уровне (*bovarismo nacional*) влияние западных исторических схем, порождающих стремление отрешиться от реальной жизни и проблем страны и жить в другой реальности, имитируя ложные, чужие идеалы, сновидения, фикции. В политике это порождает дезориентацию и деперсонализацию, стремление “воспринимать себя не такими, какие мы есть в действительности”. Он называл боваризм “вечной тенью на истории Мексики”

(цит. по [Sea, 1984, с. 22; Alanis, p. 110, 115]). Касо описывал при помощи этого понятия деформации цивилизационного сознания: “Каждый человек в глубине своей – боварист, неосознанный ученик знаменитой французской героини. Каждый думает, что служит для целей, которые не есть те, которые от рождения он должен реализовать. Мы рождаемся с нашей собственной миссией, но общественная жизнь... школа, религия, политика... уведут нас от нашей оригинальной миссии, ставят перед нашими глазами мираж того, чем мы хотели бы быть...” [Caso, 1978, p. 206–208].

Сеа писал о боваризме, что это “пустота, присущая субъекту, бегущему от собственной реальности и пытающемуся реализовать себя вне ее”. Он связывал идею боваризма с идеями цивилизаторства и самоколонизации. “Следствием позиции, занятой мадам Бовари, – писал он, – явилось ее поражение; мы потерпели поражение по той же причине. Нашей позицией было отрицание, игнорирование собственной реальности принятием чужой реальности, которая как таковая исключала наше самоосуществление. Отречение от основ своей реальности привело... к накоплению проблем, но не решений. Боваризм не разрешает проблем – он их только накапливает. Начало этому положила конкиста, которая, смешав народы, создала для них проблемы, не дав их решений. Еще не решив проблем, порожденных конкистой, мы уже ставили вопрос о либерализме, который не решал предыдущих проблем, а создавал новые, и так продолжалось далее, накапливались проблемы, а не их решения. Таковой видится история нашей Америки, – история, отличная от западноевропейской и выражающаяся в постоянной ассимиляции импортированных идей, боваристских идеалов... Такое объяснение помогает нам извлечь из этих поражений необходимый опыт, на основе которого мы построим мир, но не боваристский, а реальный” [Sea, 1984, с. 22–23].

Чем сильнее влияние классической цивилизационной традиции, тем более непреодолимым становится влияние боваризма. Описывая ситуацию на Балканах, В.Брейсуэл подчеркивает трудности интернализации западных идей в двусмысленных условиях существования в Европе (и даже в Европейском союзе), но не *внутри* Европы (как Запада). Результатом этого положения являются идеалистическое восприятие всего западного, восприятие себя как искаженного подобия Запада, гендеризированные ментальные карты Балкан, основанные на колониальном самоотождествлении с женским (“кризис маскулинности” после 1991 г.). Однако в условиях отсутствия прямой колониальной зависимости Балкан такая форма самоидентификации не навязывается, что было характерно для XIX в., а выступает имманентной местному цивилизационному самосознанию, не способному мыслить в терминах самодостаточности и стремящемуся воспроизвести точку зрения доминирующего Иного (даже при отсутствии его инициативы). Самоописание как “варвара” возрождает размытый в современной Европе образ “цивилизации” как абсолютной ценности [Bracewell, 2005, p. 8–9].

Подобные познавательные стратегии негативно воспринимаются балканскими авторами как формы профанного самосознания и описываются С. Антохи как “самоосуждение” (*self-stigmatization*), “геокультурный боваризм” (однозначная трактовка прогресса как сближения с Западной Европой, [Antohi, 1999]), а А.Киосевым даже как “попытки самоколонизации”. Но идея “Балкан”, даже в условиях ее деконструкции, “понятая в абстрактном структуралистском контексте, выступает при этом в субстанционалистской форме как темный рок, навязанный Юго-Восточной Европе непреодолимой логикой центра и периферии”. Для ее преодоления, по мнению Брейсуэл, необходимо более глубокое и профессиональное понимание многообразия практик различания и возможностей, которые они предоставляют для самоидентификации жителей Балкан [Bracewell, 2005, p. 8–9, 15].

Я считаю, что боваризм в основных его разновидностях – почвеннической, коммунистической и либеральной – весьма свойствен России. Он связан с зависимыми формами сознания власти, бюрократии и интеллигенции, порождающими энтузиазм по поводу плохо понятых заимствованных идей, воспринимаемых вне создавшего их культурного контекста и делающими невозможным увидеть истинные проблемы страны и ресурсы для их решения. Предполагается, что проблемы решатся сами собой, *автома-*

тически на пути к воображаемому идеалу. Поэтому типичной для России является ситуация мадам Бовари, как она описана сорбонским филологом М.Верне: “Чем больше приложенная энергия, тем тяжелее последствия и ужаснее крах” [Vernet].

Боваризм характерен и для отечественных цивилизационных теорий. Его особенность является неспособность здраво сравнить наблюдающего и наблюдаемого, видеть общность их проблем. Центр цивилизации изображается целостным, прогрессивным, чистым, зрелым, рациональным (левополушарным), в то время как пограничье – расколотым, не имеющим определенного направления развития, нечистым (метисным), незрелым, архаичным, эмоциональным (правополушарным). Обратный вариант был просто невыносим. Между тем в современной России ее образ как цивилизации начиная с А.Ахиезера маркировался при помощи негативных представлений, которые ранее относились *исключительно к центру* цивилизации – Англии и Франции. Об *инверсиях* европейской цивилизации, таких как “революция-реакция” писал еще в 1795 г., противопоставляя ее американской цивилизации, швейцарский мыслитель Ш. Пикте де Рошмон (цит. по [Литературная... 1977, с. 259]). Расцвет теории *раскола* европейской цивилизации пришелся на середину XIX в. Раскол английского общества описывали премьер-министр Б.Дизраэли, историки Т.Карлейль, М.Арнольд [Осборн, 2008, с. 530]. Об апофатичности цивилизационного знания и его табуированности к осознанию писали еще Б.Паскаль и философы-просветители [Яковенко; Луман, 2007, с. 450]. Ахиезер мог бы узнать это еще в 1970-е гг., когда создавал свою теорию, характеризовавшую подобным образом Россию и тем более на рубеже XXI в., когда он и его соавторы оправдывали при помощи ссылок на особенности российской цивилизации наступление авторитаризма и подрыв основ демократии [Ахиезер, 1991; Ильин, Ахиезер, 2000]. Но подобное знание для боваристов-западников является недостижимым, оно находится на периферии “туннельного зрения”.

В России понятие боваризма употребляется лишь в литературоведении и психологии, хотя представление о “двуликой... *подчиненной империи...* на вторых ролях”, введенное М.Глостановой, дает основание для его актуализации. Она отмечает, что политические теории “интерпретируют разнообразные имперские истории незападного мира всегда с точки зрения Западной Европы и США, как единственной универсальной точки отсчета”. При этом упускаются особенности “не вполне западных, не до конца модернизированных по западному образцу” империй, таких как Россия, которая “генерирует раздвоенную идентификацию – с одной стороны, всегда поверяет себя западной нормой, с другой стороны, имеет свои колониальные тактики в отношении подчиненных культур”. Поэтому “дебоваризация”, “деколонизация собственного сознания остается насущной задачей российских интеллектуалов сегодня” [Глостанова, 2004, с. 6, 16, 40–46].

Анализ боваристских проявлений в цивилизаторской политике России и СССР, как показывает зарубежный опыт, может стать важным направлением в анализе специфики российской цивилизации. Немецкий историк Й.Баберовски указывает, что Россия после Петра I рассматривала себя как “прилежная ученица европейского Запада... проводница высшей цивилизаторской миссии” [Баберовски, 2004, с. 341]. Радикальные западнические настроения, зависимые формы цивилизационного сознания были причиной многих негативных тенденций в развитии России. Уже в XIX в. “постреформенные европеизированные бюрократы... все более энергично осуществляли проект, призванный модернизировать Россию по европейскому образцу” [Ауст, 2004, с. 603]. Эти тенденции были общими для царской России и СССР. Их объединяла боваристская мечтательность и отвращение к реальности. “Элиты в Российской империи и в Советском Союзе мечтали о рационально спланированном и упорядоченном мире. Они верили в то, что институты могут изменять по своему усмотрению и контролировать общества, нации и экономические уклады. Эта вера в безграничность возможного являлась одновременно легитимирующим фактором и опорой коммунистической власти в Советском Союзе” [Баберовски, 2008, с. 74–75].

Образ идеала был так ярок, что начисто затмевал все иные образы, принадлежавшие местной реальности. Это определялось прежде всего субъективным отношением наблюдателя, отказывавшегося их видеть. Ценности западной культуры представлялись самоочевидными, а *иное* для царских чиновников и большевиков “оставалось непонятным, – пишет Баберовски, – так как различия в способах человеческого понимания, вариативность возможностей придания смысла жизни отвергались *a priori*” (цит. по [Никонова, 2003, с. 461]). Поэтому в осуществлении модернизационной политики *как правило следовал срыв*. Особенно это касалось мусульманской среды, которая “представляла как воплощение чуждого начала... варварское и фанатичное отрицание европейской прогрессивной мысли”. Цивилизаторские надежды на смягчение нравов в эпоху Великих реформ 1860-х гг. привели к неудачам, разрушению старых правовых норм, неприемлемости новых (суд велся на чужом языке) и невиданному росту вооруженного насилия. В нем имперские чиновники видели “культурную драму, столкновение двух цивилизаций, двух взаимоисключающих миров”. В 1880–1890-е гг. это закончилось попытками вооруженной борьбы против “разбойничьих инстинктов” населения, его русификацией, насильственной ассимиляцией, интеграцией, колонизацией при делегитимации образа *Другого*. Неспособные признать функциональность иной культуры чиновники легко переходили от пропаганды христианского образа жизни к прямому насилию (в том числе на западе, в Польше) [Баберовски, 2004, с. 308, 318, 320].

Вера чиновников в цивилизацию и модернизацию имела зависимые, утрированные формы. Как писал американец Дж. Скотт, она граничила с “манией модернизации” (*high modernism*), которой он приписывал самые разрушительные последствия [Scott, 1998, р. 88–90]. В этом, указывал Баберовски, “большевики были последователями культурной установки царской бюрократии, выдававшей за современное и цивилизованное то, что они считали христианским и европейским” (цит. по [Никонова, 2003, с. 464]). Только с “учетом этого можно понять то рвение, – пишет Баберовски в другой книге, – с которым новые властители подходили к повсеместному внедрению новых дискурсов, практик, мод и стилей поведения, к воспитанию нового человека” [Баберовски, 2010, с. 10]. В этом проявлялась логика дисциплинирования в традиции придворного общества и воспитания неврастеничного левантинизма, о которой писал Элиас.

В основе национальной политики как Российской империи, так и СССР лежала вера в конечное торжество универсальных принципов, которые в царское время ассоциировались с христианской цивилизацией и прогрессом, а в советское отождествлялись с коммунизмом, но также с “цивилизованностью” и “культурностью” – эвфемизмами, позволявшими дистанцироваться от идеи “буржуазной цивилизации”, но на деле воспроизводившими стратегии конструирования немецких цивилизационных представлений [Асоян, 2012; Элиас, 2001, т. 1, с. 60]. «Вместо обмена культур в таких условиях могла существовать только принудительная замена, требовавшая от подвластных полного отказа от своей культуры... В самом крайнем – большевистском – варианте стремление к однозначности и однородности торжествовало в форме кровавого террора. “Типичная, присущая модерности практика, субстанция современной политики, современного интеллекта, современного образа жизни обнаруживает стремление к истиранию двусмысленности: стремление точно определить и подавлять или элиминировать все, что нельзя было определить или что противилось определению... *Нетерпимость является поэтому естественной склонностью современной практики* (курсив мой. – И.И.). Конструирование порядка ставит пределы интеграции и допустимого. Оно требует отрицания прав и оснований всего того, что не может быть ассимилировано – после делегитимации иного” – так судил о стремлении модерности к однозначности Зигмунт Бауман» (близкий по взглядам Фуко) [Баберовски, 2010, с. 12].

«Цивилизаторская миссия большевиков не родилась на пустом месте, – пишет далее Баберовски. – Они продолжали то, что было начато их предшественниками в кабинетах царской бюрократии в середине XIX в. С одним отличием: царским бюрократам в их стремлении привести в Россию Европу и “цивилизовать” условия жизни не пришлось бы в голову ликвидировать варварство варварскими методами. Вместо этого они

стремились избавить “дикарей” от страданий вследствие их отсталости убеждением в духе просвещения. Большевики же впали в иллюзию, что необходимо уничтожить врагов, дабы устранить двойственность культуры и превратить ее в однозначность. Но при таком подходе конфликт культур выливался в беспрерывное терроризирование жизненных укладов» [Баберовски, 2010, с. 13].

Это было связано с боваристской идеологией большевизма, в которой «не было места самостоятельности якобы “домодерных” культур. Признавать за культурами право на существование – значило увековечивать отсталость». Такие культуры “по-рождали у них... отвращение к чужеродному и... страх” [Баберовски, 2010, с. 93, 531]. Подобное отношение провоцировало разрушительное вторжение в тонкий процесс инкорпорации периферийных культур (горской, крестьянской) в цивилизацию. Американский социолог Т. Холл, исследовав 24 типа зон инкорпораций в мире показал, что оптимальным в данном случае является процесс *контролируемой инкорпорации*, при котором у местного населения остается возможность сопротивления и “управления уровнем инкорпорации”, возникает перспектива диалога как поиска баланса между центром и инкорпорируемой культурой, установления оптимальных форм и масштабов автономии. Сбои этого механизма инициируют процесс неконтролируемого роста внутреннего и внешнего насилия, которое рассматривается центром как “неспровоцированная агрессия”, изначально свойственная варварскому “племенному обществу” и ответные процессы этноцида, культурцида и геноцида со стороны центра [Hall, 2000, p. 245, 252–255, 259, 261].

Эти условия роста агрессии и невозможности диалога и спровоцировали создание сталинской цивилизации, в которой доминировали ненависть и вражда. «Сталинизм зародился в конфликтной среде отсутствия взаимопонимания между культурными мирами как в центре, так и на периферии. Этот тип цивилизации оформился в процессе насильственных попыток преодолеть непокорность культур... – заканчивает свою мысль Баберовски. – Поэтому сталинизм представлял собой не преодоление “прекрасной” утопии, как утверждал в своей книге о революционных мечтаниях в первые годы существования Советского Союза Ричард Стайте, а ее собственное воплощение» [Баберовски, 2010, с. 13].

Не случайно, что именно эти черты сталинизма близки нашим доморощенным боваристам [Пелипенко, 2007, с. 69–70]. Баберовски прямо критикует подобные взгляды, связанные с мифологическими представлениями о теории модернизации, с неспособностью видеть позитивные черты других моделей мышления и бытия, сводящие изучение России к критике ее традиционализма и отсталости. Поэтому понятия традиционализма и прогресса у него условны. “Современность определяется опытом индивидуума и его специфическим воспоминанием о прошлом, – пишет он. – То, что не укладывается в рамки этого опыта, не может служить масштабом прогресса. Перенос разработанной на европейском примере модели (такой, как линейно-стадиальная теория цивилизаций – *И.И.*) на территории бывшего Советского Союза нередко завершался простым признанием отсталости России и Советского Союза по сравнению с Европой. Таким образом историки расширяли свои представления о предполагаемых недостатках страны, но ничего не узнавали о ее достоинствах. То, что историки считали отсталым, часто проявляло себя в рамках повседневного опыта как современное, так как соответствовало возможностям исторического контекста” (цит. по [Никонова, 2003, с. 457]).

Баберовски работает на границе цивилизационного подхода и истории повседневности, тесно связанной с традицией Элиаса, он протестует против детерминизма и противопоставляет ему акционализм культурно-исторического подхода. «Современная культурная и повседневная история возвратила индивидуума в историю... – пишет он. – Люди – создания своей среды, но они сами организуют мир, в котором они живут. Обычно они объективируют и подчиняются лишь тем смысловым связям, которые позволяют им интегрироваться в повседневность» (цит. по [Никонова, 2003, с. 457]).

Главный вывод, который делает Баберовски, – это невозможность диалога и консенсуса в предлагаемых условиях, когда “конкурирующие практики интерпретации мира” оказывались в явно неравной ситуации [Баберовски, 2004, с. 351]. Именно это, а не отсталость сама по себе деформировало развитие России. Речь идет о противоречиях развития цивилизации в условиях власти, не способной оценить многообразие собственных ресурсов (прежде всего культурных) и характер стоящих проблем, односторонне ориентированной на абсолютизируемые идеалы. Боваризм, наполняя жизнь иллюзиями, вместе с тем уничтожает жизненные возможности, разрушает диалог, порождает врагов, отсекает самую возможность успеха.

Глобальная история и глобальная история рабочих: перспективы диалога

Особенность современной глобализации – ее двуликий характер, отражающий противоречия глобальных интересов человечества. С одной стороны – это глобализация мировой экономики на основе развития транснациональных корпораций (ТНК), утверждающих наднациональный суверенитет капитала. С другой – это глобализация гражданского общества, осуществляемая при помощи некоммерческих и неправительственных организаций (НКО, НПО), утверждающих наднациональный суверенитет права и личности³. Их деятельность разнонаправленна. ТНК зачастую противостоят профсоюзам, правозащитным организациям и борцам за гражданские права. Все это порождает растущее ощущение хаоса.

Поворотным в восприятии глобализации был период 1968–1980-х гг., который О. Тоффлер связывал с “крахом модели успеха” индустриальной эры. «Забастовки, остановка производства, аварии, преступления и психологическая депрессия распространились по всему миру... Вставал вопрос о значимости опыта Запада, о том, “захочет ли кто-нибудь создавать цивилизацию, которая сама себя загнала в такой чудовищный тупик”». Причины этого – индустриализм, связанный с империализмом как тупиковой ветвью глобализации и созданная им линейная модель истории. Индустриальная цивилизация, по мнению футуролога, «сама себя загнала в такой чудовищный тупик прежде всего из-за примитивности принятой ею исторической модели... Пока “развитие” означает наложение абсолютно чуждой культуры на существующую... у человека есть веская причина цепляться за то малое, что он имеет» [Тоффлер, 2004, 530–531, 555]. Результатом этого кризиса была необходимость признать позитивное значение опыта поражения и соответствующая радикальная трансформация исторического сознания. “Без возможности поражения все человеческие достижения были бы пресными” – писал У. Мак-Нил [Мак-Нил, 2004, с. 1031]. Мир стал перед осознанием отсутствия однозначных решений и невозможности иерархических схем.

На уровне теории это противоречие выступает как противоречие между глобалистикой и постколониальной критикой. Если глобалистика – это попытка мыслить мир как целое, изначально не отрицавшая универсализм социологии и всеобщей истории XIX–начала XX в., то постколониальная критика – это попытка переосмысления оснований мирового взаимодействия культур, предполагающая деконструкцию всего социального знания, связанного с образами имперского и колониального доминирования и создание смыслового аппарата нового знания, основанного на неконфликтной, неиерархической основе. Эта постколониальная деконструкция часто выступает в форме негативной локализации, маргинализации образа Запада и позитивной локализации общин и их культуры, маркировки местного, аборигенного знания как особых ценностей.

³ Речь не идет о так называемых правительственных НПО – агентах власти в общественном движении, опоре полицейского государства. Впрочем, в революционные эпохи их роль неоднозначна (см. подробнее [Ионов, 1976]).

В историографии это противоречие проявилось в форме постепенного дистанцирования в 1990–2000-е гг. варианта глобальной истории, связанного с историей глобализации (Б. Мазлиш) и варианта глобальной истории рабочих, связанного с постколониальной критикой (М. ван дер Линден).

Надо отметить, что у истоков глобальной истории концепция глобальной истории Мазлиша свободно взаимодействовала с резко отличавшейся от нее концепцией Р. Буултьенса, который выступал как его соредатор [Conceptualizing... 1993]. Для Мазлиша глобальность—идеал сама по себе. Для Буултьенса она ценностно амбивалентна. Ее требуется направлять “в сторону создания более высокой цивилизации” на основе “плюрального исторического сознания”. Он развивал мысль О.Шпенглера о том, что только для западной культуры существование Афин, Флоренции и Парижа более важно, чем существование Лояна в Китае и Паталипутры в Индии. По мнению Буултьенса, именно сопоставление мировых культур как равных позволило совершить тот коперниковский переворот в историческом знании, который подготовил появление глобальной истории: перейти от представления о Западе и Востоке как центре и периферии мира к образу мира-как-истории или подлинной мировой истории. «Таким образом, развитие... истории требует раскрытия значения существенной части истории “третьего мира” и ее интеграции в глобальную историю» [Buultjens, 1993, p. 73–74].

Но постепенно история глобализации выделилась как особое направление, все теснее сопрягаясь с имперской историей. Мазлиш стал взаимодействовать с транснациональной историей А. Айрийе. Оба историка высказываются против империализма в разных его формах, но вместе с тем предлагают описывать глобальное взаимодействие последних 50 лет “вне зависимости от дифференцирующего прошлого”, то есть традиций и многообразной “локальной реальности”, а значит и вне диалога культур. В результате возник предмет “новой глобальной истории”, из которого выдавливается масса подходов и проблем постколониальной критики, связанных с проблемами империализма и созданных им форм исторического сознания, с истоками глобальных кризисов, историй эпидемий и миграций, прорывов границ локального. Они вытесняются в область “мировой истории”, отличной от новой глобальной истории. Подвергается ревизии идея воссоединения историй “Запада” и “Востока”. “Хорошая” глобализация ассоциируется с преодолением локального. Из числа сторонников новой глобальной истории выводятся постколониальные критики и создатели миросистемного подхода. Если ранее антиглобализм трактовался как часть глобализационных процессов, то теперь подчеркивается, что он “подпитывается предательством собственных принципов глобализации” [The Global... 2005, p. 2–3, 5, 9–11, 19].

Альтернативой этой тенденции выступает глобальная история рабочих⁴. Она является вызовом как традиционной всеобщей истории, которая была прежде всего историей победителей, историей “сверху” (правителей, элит, наций и империй – мировых гегемонов), так и новой глобальной истории в трактовке Мазлиша. Она представляет собой историю проектов, потерпевших поражение и вообще историю побежденных (слабых, неграмотных, бедных, маргиналов, то есть “историю снизу”). Ее родоначальником был Э. Томпсон, написавший книгу “Становление английского рабочего класса” (1963). Она коренным образом отличалась от истории рабочего класса в СССР потому, что рассматривала рабочих не с точки зрения сомнительной “миссии мирового пролетариата”, а в контексте их собственных целей и ценностей [Thompson, 1991].

Глобальная история рабочих выросла из сравнительной истории рабочих разных стран и описывает процессы начиная с XIV в. Она дистанцируется от определенных теоретических подходов (будь то глобальная история или постколониальная критика), признает плюрализм интерпретаций. По свидетельству основателя этого направления ван дер Линдена, глобальная история рабочих представляет собой транснациональное и трансконтинентальное исследование трудовых отношений и общественного

⁴ Выражаю благодарность историку И. Новиченко, познакомившей меня с достижениями этого научного направления.

движения рабочих в контексте миграций, торговли, войн, порождающих глобальное сообщество рабочих. При этом учитываются разные формы занятости: свободные и несвободные, оплачиваемые и неоплачиваемые, внесемейные и семейные, городские и сельские; разные формы организации и сопротивления: формальные и неформальные. В поле ее внимания попадают также предприниматели и чиновники как составляющая образа жизни рабочих. Существенный аспект сближает глобальную историю рабочих и перекрестную историю: ограничением сравнительной стратегии исследования является учет региональных и глобальных взаимодействий, которые изменяют картину и заставляют осмысливать процессы как не рядоположенные, а взаимозависимые. Глобальная история рабочих дистанцируется от марксистских представлений о рабочем классе, сводящих его к промышленному пролетариату [Linden, 2002, p. 1–3, 7–8].

Это направление тесно связано с миросистемными исследованиями, но также с гендерными и постколониальными исследованиями, хотя первично было ориентировано прежде всего на изучение истории Европы и других стран Запада (Латинской Америки). Изданы книги о соотношении классово и других – гендерной, религиозной и этнической идентичностей в описании истории европейских рабочих [Class... 2002], о жизни индийских кули, роли в ней капитала и колониализма [Coolies... 2007], об истории мигрантов, вернувшихся на родину после краха колониальных империй и связанной с этим политике идентичности в Европе, России, Японии и США [Postcolonial... 2012]. В последней затрагивается проблема непредвиденной и нежелательной для населения метрополий трудовой иммиграции из освободившихся колоний, а также формы самоидентификации подобных мигрантов, анализируются дебаты на эту тему и их влияние на колониальную историю.

Линден видит “огромный вызов” глобальной истории рабочих в экономцентризме миросистемных представлений о глобализации, недооценивающих влияние перемещений живой рабочей силы, роли рабочих как акторов глобализационных процессов [Linden, 2002, p. 10]. В сущности, тем самым обозначается не только идеологическая граница между глобальной историей “сверху” и глобальной историей “снизу”, но и мировоззренческая граница между объективистски и математически ориентированной глобальной историей с одной стороны – и культурно и гуманитарно ориентированной глобальной историей. Они предлагают разные, частично не совпадающие, взаимодополняющие картины мира и вместе с тем препятствуют абсолютизации того или иного образа истории, его боваристского искажения, могут стать побудительными причинами для изменения конкурирующих методологических подходов.

* * *

В глобальной истории, таким образом, складывается сложная ситуация: это одновременно и рост возможностей для диалога, и растущее противостояние. Важную роль в нем играют формы и содержание “вызовов”, на которые другая сторона должна дать свой “ответ”. Русская культура прекрасно знакома как с подобными процессами, так и с тупиками, которыми они угрожают. Это диалог западников и славянофилов, выродившийся в застойное, вековое противостояние. Подобный диалог первоначально имел глубокий смысл для развития России, это была попытка создать прививку от боваризма. “Сила почвенничества прежде всего в критике современной цивилизации как законченного и безусловного идеала... – писал Г. Померанц, – в критике методов распространения современной цивилизации. Западничество сеет прогрессивные идеи, принципы, внедряет учреждения, убежденное в том, что они *должны* привиться, а почвенничество ставит вопрос, что в данных условиях *может* привиться... Сила почвенничества в ощущении внутренней логики культуры, которая нелегко меняется, и если меняется, то не всегда так, как было намечено” (цит. по [Блехер, Любарский, 2003, с. 102]). Но формы самоутверждения, манифестации в прагматике западников и славянофилов оказались таковыми, что описываемая реальность и ее денотация приобрели второстепенное значение. Сложилась разные стратегии сигнификации,

языки описания родной культуры. Главным стало не содержание, а техника спора. Как пишут Блехер и Любарский, “современные мировоззрения стыкуются хуже, чем старые западники и старые славянофилы; разногласия стали более острыми и принципиальными...” [Блехер, Любарский, 2003, с. 384].

Поэтому будущее глобальной истории во многом зависит от понимания и учета характера сформировавшейся диалоговой ситуации, от сознательного выстраивания структуры вызовов и ответов таким образом, чтобы они не убивали диалог глобальной истории и глобальной истории рабочих (или глобальной истории и постколониальной критики) в зародыше, как это происходит у современных отечественных либералов и националистов [Западники... 2002], а могли поддерживать его, способствовали его развитию.

Для этого весьма важен принцип рефлексивности, который продвигает перекрестная история, делающая упор на непризнание возможности некоей изначально заданных внешней точки зрения и общего аналитического вопросника, по своей природе способных на эффективное разрешение противоречий противостоящих подходов. Такая позиция рассматривается как ложная, побуждающая не изучать предмет, а конструировать его в соответствии с априорными метафизическими представлениями. Принципы и логика исследования или взаимодействия подходов меняются по ходу процесса.

Это предполагает совмещение разнородных компетенций, в том числе несовместимых идеологически или культурно, но в реальности составляющих “плотную ткань взаимоналожений... результат комплексного процесса взаимопересечения, в котором национальные и дисциплинарные традиции превращаются в амальгаму разнообразных конфигураций”. При этом анализ “взаимопересечения перспектив и сдвигов в точках рассмотрения” позволяет, по мнению создателей перекрестной истории, “пересобрать” эти элементы таким образом, чтобы родилось новое знание. Взаимопересечение “функционирует как активный принцип, в котором динамика познания развивается в соответствии с логикой взаимодействий, различные элементы которых конституируются в отношении друг к другу или друг через друга”. Получается, что не бывает универсальных способов сопоставления реалий и подходов – все зависит от ситуации, процесса, “динамических взаимодействий” субъектов и предметов знания, исторических оснований знания. Противоречия разрешаются не в сфере взаимодействия метафизических сущностей, а в сфере прагматики диалога как поля смыслопорождения или “пространства понимания”, разрушение которого равнозначно поражению [Вернер, Циммерман, 2007, с. 87–89].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт. М., 2007.
- Асоян Ю.А.* Исчезнувшая цивилизация: цивилизационные категории в советском идеологическом дискурсе 1920–1930-х гг. // Общественные науки и современность. 2012. № 4.
- Ауст М.* Новая история российской империи в германской русистике // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004.
- Ахизер А.С.* Россия: критика исторического опыта. В 3 т. М., 1991.
- Баберовски Й.* Враг есть везде. Сталинизм на Кавказе. М., 2010.
- Баберовски Й.* Доверие через присутствие. Домодерные практики власти в поздней Российской империи // *Ab Imperio*. 2008. № 3.
- Баберовски Й.* Цивилизаторская миссия и национализм в Закавказье. 1828–1914 // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004.
- Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры (Два философских введения в XXI век). М., 1991 (<http://philosophy.ru/library/bibl/bibler.html>).
- Блехер Л., Любарский Г.* Главный русский спор: от западников и славянофилов до глобализма и Нового Средневековья. М., 2003.
- Булдаков В.П.* XX век в истории России: имперский алгоритм? // Межнациональные отношения в России и СНГ. Семинар Московского центра Карнеги. М., 1994.

- Вернер М., Циммерман Б.* После компаратива: *histoire croisée* и вызов рефлексивности // *Ab Imperio*. 2007. № 2.
- Дергачева И.В.* Прагматическая семантика вербального самоутверждения // *Диалог цивилизаций: междисциплинарный подход*. М., 2009.
- Западники и националисты: возможен ли диалог? М., 2003.
- Ильин В.В., Ахиезер А.С.* Российская цивилизация. М., 2000.
- Ионов И.Н.* Глобальная история и изучение прошлого России // *Общественные науки и современность*. 2011. № 5.
- Ионов И.Н.* Глобальная история и изучение прошлого России. Статья 2 // *Общественные науки и современность*. 2012. № 6.
- Ионов И.Н.* Женщины и власть в России: история и перспективы // *Общественные науки и современность*. 2000. № 4.
- Ионов И.Н.* Зубатовщина и московские рабочие в 1905 году // *Вестник МГУ. Сер. История*. 1976. № 3.
- Ионов И.Н.* Идеи “цивилизации” и “варварства” в Европе XVIII–XIX вв. в контексте связанной истории // *Идеи и люди: интеллектуальная жизнь Европы в Новое время*. М., 2003.
- Кристева Ю.* Силы ужаса: эссе об отвращении. СПб., 2003.
- Литературная история Соединенных Штатов Америки. В 3 т. Т. 1. М., 1977.
- Луман Н.* Социальные системы. СПб., 2007.
- Мак-Нил У.* Восхождение Запада. История человеческого сообщества. Киев–М., 2004.
- Никонова О.Ю.* Как чувствует себя “приговоренный к смерти”, или германское россиеведение на рубеже веков // *Исторические исследования в России-II. Семь лет спустя*. М., 2003.
- Осборн Р.* Цивилизация. Новая история Западного мира. М., 2008.
- Пелипенко А.А.* Отношения между западной и восточной цивилизациями в аспекте культуры // *Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития. Материалы международной конференции*. М., 2008.
- Пелипенко А.А.* Печальная диалектика российской цивилизации // *Россия как цивилизация. Устойчивое и изменчивое*. М., 2007.
- Режабек Е.Я.* Мифомышление. Когнитивный анализ. М., 2004.
- Сea Л.* Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М., 1984.
- Глостанова М.В.* Жизнь никогда, писать ниоткуда. Постсоветская литература и эстетика транскультурации. М., 2004.
- Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. М.; СПб., 1996.
- Тoffлер Э.* Третья волна. М., 2004.
- Трельч Э.* Историзм и его проблемы. М., 1994.
- Фернандес-Арместо Ф.* Цивилизации. М., 2009.
- Фуко М.* Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб., 2004.
- Фуко М.* Психиатрическая власть. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. СПб., 2007.
- Хантингтон С.П.* Политический порядок в изменяющихся обществах. М., 2004.
- Шемякин Я.Г.* Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001.
- Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. В 2 т. М.–СПб., 2001.
- Яковенко И.Г.* Как поменять культурные коды русской цивилизации? (novznania.ru/?p=2550).
- Alanis T.B.* Antonio Caso: una visión de la historia de México (<http://espartaco.azc.uam.mx/UAM/TyV/33/222172.pdf>).
- Antohi S.* Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmaté et l'utopie. Paris–Montreal, 1999.
- Bracewell W.* New Men, Old Europe: Being a Man in Balkan Travel Writing // *Journeys: the International Journal of Travel and Travel Writing*. 2005. № 6/1–2.
- Buultjens R.* Global History and the Third World // *Conceptualizing Global History*. Boulder, 1993.
- Caso A.* Antología filosófica. México, 1978.
- Class and Other Identities. Gender, Religion and Ethnicity in the Writing of European Labour History*. Oxford–New York, 2002.
- Conceptualizing Global History*. Boulder, 1993.
- Coolies, Capital and Colonialism: Studies in Indian Labour History*. Oxford–New York, 2007.

- Decante S.* Politiques du bovarysme en Amérique latine (1910–1960) // LHT Dossier (<http://www.fabula.org/lht/9/index.php?id=342>).
- Gaultier J. de.* Le Bovarysme. La Psychologie dans l'oeuvre de Flaubert. Paris, 2007.
- The Global History Reader. New York–London, 2005.
- Fanon F.* Black Skin, White Masks. London, 2008.
- Hall T.D.* Frontiers, and Ethnogenesis, and World-Systems: Rethinking the Theories // A World-Systems Reader: New Perspectives on Gender, Urbanism, Cultures, Indigenous Peoples, and Ecology. Lanham, 2000.
- Howell D.L.* Geographies of Identity in Nineteenth-Century Japan. London, 2005.
- Katzenstein P.J.* A World of Plural and Pluralist Civilizations: Multiple Actors, Traditions, and Practices (https://bc.sas.upenn.edu/system/files/Katzenstein_10.22.09.pdf).
- Kiberd D.* Inventing Ireland: the Literature of the Modern Nation. London, 2002.
- Linden M. van der.* Globalizing Labour Historiography: the IISH Approach. Amsterdam, 2002.
- Osterhammel J.* Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich. Gottingen, 2001.
- Postcolonial Migrants and Identity Politics: Europe, Russia, Japan and the United States in Comparison. Oxford–New York, 2012.
- Post-Colonial Studies: the Key Concepts. London–New York, 2004.
- Spohn W.* Historical and Comparative Sociology in a Globalizing World // Historická Sociologie. 2009. № 1.
- Scott J.C.* Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven, 1998.
- Thompson E. P.* The Making of the English Working Class. Toronto, 1991.
- Vernet M.* Étude du bovarysme dans Madame Bovary (<http://approchesdesgenres.hautetfort.com/media/01/02/921725004.pdf>).

© И. Ионов, 2013