

МЕТОДОЛОГИЯ

И.Н. ИОНОВ

Глобальная история и изучение прошлого России*

В статье анализируются особенности глобальной истории, ее истоки и смежные с ней системы исторических взглядов – “перекрестных” или “совмещенных” историй. Показана их роль в изучении истории России и новые возможности, которые они представляют.

Ключевые слова: глобальная история, история России, историографическая революция, постколониальная критика, диалог.

The paper analyzes the origins and features of global history and related systems of historical views like entangled or connected histories. Their role in studying the history of Russia and the new opportunities they represent are shown.

Keywords: global history, historiographical revolution, history of Russia, postcolonial criticism, dialogue.

Последние годы показали, что в развитии глобальной истории наступил принципиально новый этап. Если в 1990–2000 гг. создавались все новые *проекты* этого направления исследований, судьба которых была неопределенной, то в 2006–2010 гг. началось масштабное осмысление *реальной* историографической ситуации, во многом определяемой развитием глобальной истории за последние 50–60 лет. Инициатор данного движения – крупнейший историограф Г. Иггерс, который возглавил коллектив, создавший “Глобальную историю современной историографии” [Iggers, Wang, 2008]. Содержание этой книги созвучно с представлениями Б. Могильницкого об *историографической революции и новой исторической науке* конца XX–начала XXI в., конкретизированными Л. Репиной [Могильницкий, 2008; Репина, 2008, с. 13–22].

Однако книга Г. Иггерса и Э. Вана, написанная при содействии С. Мукерджи, охватывает гораздо более широкий круг проблем, описывая влияние на историческое знание различных идеологических направлений (например, левых постколониальных и миросистемных теорий) и отдельных философских течений (постмодернизма как основы лингвистического поворота), которые рассматриваются как важные факторы формирования профессионального исторического знания, наравне со школами консенсуса в США или “Анналов” во Франции [Iggers, Wang, 2008, p. 281–295, 301–306].

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН “Исторический опыт социальных трансформаций и конфликтов”.

Современная историография анализируется как феномен эпохи глобализации, результат усилий представителей основных цивилизаций: западной (в том числе, российской), китайской, арабо-мусульманской, индийской и, уже в XX в., африканской. При этом Иггерс и Ван стремятся отделить частные историософские, идеологические и националистические подходы от конечного продукта, касающегося дисциплинарных норм исторического знания. Той же тенденции следуют авторы, анализирующие смежные области: изучение проблем глобальности (*Globality*) в рамках исторической социологии и постколониальную историографию [Schäfer, 2010; Majumdar, 2010].

Наиболее интересны два результата этого подведения итогов. Во-первых, реорганизация пантеона героев историографической революции, прежде всего в области современной мировой истории, которая заложила основы глобальной истории. А во-вторых, оценка качественного своеобразия вновь создавшейся познавательной ситуации, характеристика тех историографических явлений, которые утратили свое значение или выходят на первый план.

Провозвестники современного исторического знания

В списке провозвестников глобальной и современной мировой истории, возглавляемом О. Шпенглером и А.Дж. Тойнби, прочно утвердился историк У. Мак-Нил. Подтверждена ключевая роль его книги “Восхождение Запада. История человеческого сообщества” (1963), в которой, по мнению Ю. Остерхаммеля, обозначился “эмпирический поворот” в мировой истории, ее отход от историософских схем и супертеорий, общенаучных фантазий. Он первым среди исследователей цивилизаций стал соблюдать дисциплинарные правила исторического знания. У него проявился также отказ от *эссенциалистского* описания цивилизаций как особого рода социальных сущностей ради *ситуативного* описания цивилизаций как изменяющихся форм глобального взаимодействия людей. Вместе с тем, в отличие от Остерхаммеля, который сформулировал эти положения раньше и лишь вскользь упоминал об игнорировании Мак-Нилом “страданий побежденных” [Osterhammel, 2001, S. 176–178], Иггерс сделал упор на недостатках концепции Мак-Нила¹, который писал историю цивилизаций прежде всего как историю империй, “историю победителей”, “историю сверху”, в чем сам позднее признавался [Iggers, Wang, 2008, p. 380–388].

Фигурой, связывающей пионерские усилия Мак-Нила и современную историческую науку, выступает американский антрополог Э. Вульф, который в книге “Европа и люди без истории” (1982) создал проект глобальной культурной истории, сделал образ глобального взаимодействия более или менее симметричным и включил в него образы народов, лишенных западной историографией и антропологией не только собственной, независимой от Запада истории, но и подлинного имени (“индейцев”, “негров”, “первобытные” и “традиционные” культуры), раскрыв их роль в процессе модернизации [Wolf, 1982, p. X, 4, 8, 13]. Это позволяет Иггерсу поставить Вульфа в один ряд с признанными классиками миросистемного подхода А. Франком и И. Валлерстайном. Отмечая, что их неомарксистские взгляды стали утрачивать авторитет вместе с кризисом марксизма и теории модернизации в 1990-е гг., Иггерс подчеркивает, что они сумели выжить и в новой познавательной ситуации, несколько уточнив формы аргументации [Iggers, Wang, 2008, p. 390–391].

Эта вроде бы частная поправка к списку основоположников во многом изменяет взгляд на ключевые процессы в историографии второй половины XX в. и на понимание глобальной истории. Тем самым образ глобальности лишается строго структурированного характера, который он имел у Валлерстайна и Франка, а также иерархичности как неотъемлемой части теорий зависимости, периферийности и недоразвитости. Для Вульфа антиисторический структуралистский детерминизм, механистический

¹ Особенно резко звучит критика Мак-Нила у В. Шефера, который наиболее четко разделяет мировую и глобальную историю, представляя Мак-Нила последовательным империалистом и универсалистом [Schäfer, 2010, p. 5–7].

системный подход были предметом критики, реакцией на догматический марксизм. В его собственной схеме многолинейной социальной эволюции объектом анализа являются не элементы (*elements-in-relation*), а социальные отношения. Элементы становятся лишь функцией отношений (*elements-of-relation*). Внимание Вульфа направлено не на образы обществ как целостных “самоподдерживающихся систем” типа организмов (он считает их результатом реификации концептов). Его интересуют прежде всего образы “плюральных обществ”, порожденных целой цепью сложных связей и взаимодействий [Wolf, 1982, p. 3, 77, 379–380, 391, 401–402, 425]. Тем самым Вульф делает еще один шаг вперед по сравнению с Мак-Нилом, который впервые обратил внимание на взаимодействия цивилизаций как объект исторического анализа. У Вульфа образ взаимодействия отчасти *поглощает* образы общества, культуры, цивилизации. Последнее понятие присутствует в его словаре в весьма специфической форме: “цивилизации как зоны взаимодействий” [Wolf, 1982, p. 82–83].

Тем самым Иггерс меняет наше представление о конфигурации антропологического поворота, который обычно рассматривается в связи с *деконструкцией* исторических метанарративов и становлением истории ментальностей и микроистории, трактующихся как стратегии “возвращения к человеку”. У Вульфа образ антропологического поворота связан скорее с активностью антропологов и этноисторией, а также *конструированием* таких познавательных моделей, которые акцентируют внимание на *межсистемных* и *внутрисистемных* отношениях. Пространство “между системами” становится основным предметом его внимания, полем, на котором человек создает “множественные и ветвящиеся социальные проекции”, а понятия, отражающие “сущность” и “логику истории”, приобретают множественное число. Антрополог выстраивает свою эволюционную схему, в которой появляется место для многих ситуативных, случайных, зависящих от обстоятельств (*contingent*) колониализмов, модернизаций, индустриальных революций [Wolf, 1982, p. 76, 387, 401–425]. Подобный подход был освоен Ш. Айзенштадтом на десятилетия позже и развит не столь последовательно [Eisenstadt, 2000]. В результате традиционная вестернизаторская теория модернизации 1950-х гг. У. Ростоу и Т. Парсонса, против которой выступал уже Валлерстайн, оказалась подорванной в самих своих основаниях.

Понятна связь идей Вульфа и постмодернизма. Он, как и Ж. Деррида, считал, что “имеет место не единая история, общая история, но истории различные по своим типам, своим ритмам, своим модусам вписания, истории смещенные, дифференцированные... не сводимые к реальности какой-то всеобщей истории” [Wolf, 1982, p. 21; Деррида, 2007, с. 70–71]. Он, как и Ж. Делез, предпочитал фиксирование не глубинных “сущностей”, а моментов становления, беспорядочных (*rough-and-tumble*), поверхностных взаимодействий, благодаря которым в условиях дезинтеграции сосуществуют разные гетерогенные смыслы и в процессе которых создаются новые смыслы. Вульф возражал против деградации описания такой творческой дезинтеграции, множественности и гетерогенности к простым дихотомиям (варварство–цивилизация, Запад–Восток, традиционное–современное, ядро–периферия, метрополия–колония). Это заставляло его предпочитать стратегию денотации или номинации – стратегиям манифестации и сигнификации (он не переносил общие понятия, имеющие большее отношение к называемому, чем к называющему) [Wolf, 1982, p. 4–7, 12–13, 297, 379, 387; Делез, 1998, с. 16–42, 234, 340]. Можно назвать эту стратегию понятийной (или интеллектуальной) микроисторией.

Но вместе с тем Вульф искал истину – и никак не меньше. Он не согласен с Ж. Лиотаром в его неприятии метанарративов [Лиотар, 1998, с. 92]. И в этом он сближается с позднесоветскими представителями творческого марксизма, такими как М. Барг и М. Гефтер, которые пытались строить исторические теории на основе вероятностных, часто уникальных моделей межформационного и внутрiformационного взаимодействия, “пестроты и неравномерности” включения различных регионов в данную формацию, производственно-технических и социально-культурных “разрывов” между ними, “перепада” исторических потенциалов, прежде всего в рамках тео-

рии многоукладности. Барг и Вульф критиковали М. Вебера по сходным поводам – за склонность к (само) манифестации, за стремление к выделению чистых форм там, где они видели исторически значимые качественно различные или смешанные феномены [Гефтер, 1972; Барг, 1986^а, с. 77–94; 1986^б, с. 100–111; Wolf, 1982, р. 76, 85, 297–298]. Благодаря этим аналогиям утрата связи между творческим марксизмом и глобальной историей только сейчас может быть осознана как реальная потеря.

Важнейший аспект, который отметил Иггерс в наследии Мак-Нила и Вульфа, – распространение традиции “истории снизу”, истории эксплуатируемых классов и народов – на область глобальной и близкой к ней мировой истории. Тем самым произошло вытеснение на периферию исторического знания национальной “истории сверху”, составлявшей основу всеобщей истории, а также истории цивилизаций, которую П. Мэннинг отнес к уходящему, “традиционному” направлению современной мировой истории. В центр проблематики глобальной истории Иггерс поставил историю взаимодействий в мире, которая не обязательно включает образ Запада, не предполагает наличие определенной теории исторического развития, зачастую отрицает метанарратив как наследие западного империализма. Современный лидер мировой истории Дж. Бенгли изучает в подобном стиле миграции и экономические флуктуации, кросс-культурный трансфер технологий, распространение инфекционных заболеваний, мировую торговлю, распространение религиозных верований, идей, идеалов. Мэннинг обозначил возникновение нового направления мировой истории, которое он назвал “научно-гуманитарным” (*scientific cultural*) и связал с освоением неархивных источников и методов эволюционной биологии, экологии, палеонтологии, археологии и химии [Manning, 2003, р. 36; Iggers, Wang, 2008, р. 388–391].

В России исследования подобного вида только появляются, они редко имеют подлинно глобальный и “научно-гуманитарный” характер, как книга А. Коротаева и Д. Халтуриной, сочетающая географо-исторический и биологический (генетический) анализ распространения мифов. Однако общая тенденция позитивна: демографо-экономические работы С. Нефедова по преемственности российской революции, начатые на национальном уровне, постепенно перерастают в исследования глобального уровня [Коротаев, Халтурина, 2010; О причинах... 2010; Нефедов, 2005; Turchin, Nefedov, 2009].

Последнее замечание по поводу роли взглядов Вульфа касается соотношения глобальной истории с постколониальной критикой. Задача, которую поставил себе Вульф, во многом совпадала с проблематикой второго поколения участников субалтерных исследований, таких как Д. Чакрабарти. Это преодоление деисторизации образа не-Запада, периферизация образа Европы и конкретизация роли ее контрагентов в мире Востока и колониальном мире. Вульф одним из первых, раньше Р. Робертсона и А. Франка, поставил вопрос о том, что причина индустриальной революции – “привилегия отсталости” агрессивной периферийной Европы, которая сумела оседлать процесс глобализации с центром в Азии. Даже применительно к XIX в. Вульф видел источник стабильности британской системы свободной торговли (и мирового рынка вообще) не в мощи свободного рынка или индустриальной революции, а в использовании англичанами богатств Индии. “Азия в целом, но Индия и Китай в особенности далеко не были периферийными в эволюции международной экономики того времени, – писал Вульф. – Они на деле имели решающее значение” [Wolf, 1982, р. 204, 260, 267, 296; Robertson, 1995, р. 26–27].

Вне зависимости от основоположника постколониальной критики Э. Саида, Вульф понимал стратегию реификации как часть колониального дискурса господства (“в результате имени становятся вещами, а вещи... становятся военными целями”), а линейно-стадиальные схемы – как антитезу научного познания (“теория (модернизации. – И.И.) эффективно предотвращала серьезное изучение проблем, очевидно волновавших реальный мир”) [Wolf, 1982, р. 5, 7, 13]. Это заставляет подумать над переоценкой роли в современной историографии и особенно в формировании глобальной истории постколониальной критики, которая обычно рассматривается как феномен филологического знания.

Своеобразие познавательной ситуации

Особенностью эволюции глобальной истории является то, что существенно трансформируя методологию исторического знания, она вместе с тем не вытесняет полностью старые подходы, *не создает новой парадигмы*. Иггерс пытается объяснить это, противопоставляя *глобальную историю*, замкнутую на анализ конкретных культурных взаимодействий, тесно связанную с постмодернизмом, не признающую метанарративов и методологий (и равно отрицающую марксизм и антимарксистскую теорию модернизации, примерами чего являются “Журнал мировой истории” с 1990 г. и “Журнал глобальной истории” с 2006 г.), – и *историю глобализации*, неразрывную с образом Запада, в которой остаются возможными метанарратив, теория модернизации в более сложном ее понимании и даже идеал империализма, а понятия структуры и развития, связь с социальными науками представляются ключевыми элементами [Iggers, Wang, 2008, p. 367, 379, 390].

В результате идеал исторического синтеза, предложенный школой “Анналов”, не реализуется. Можно сказать, что так проявляется роль постмодернизма с его стремлением к творческому разнообразию, гетерогенности и дезинтеграции. По признанию Иггерса, общее в разных направлениях глобальной истории – лишь попытка переосмысления вопроса о роли национального государства. Компромиссом закончилась критика социального знания и объективности исторического знания в результате лингвистического и культурного поворотов. Возникло убеждение, что хотя “историография 1990-х гг. значительно отличается от предыдущей, надо избегать иллюзии... что... (критики последней. – И.И.) имеют окончательные ответы. Историография является *постоянным диалогом*, обновляющим свои перспективы, которые обогащают понимание прошлого, но которые сами замещаются новыми перспективами” (курсив мой. – И.И.) [Iggers, Wang, 2008, p. 367–368, 379].

Этот диалог – многогранен. Он отражает сущность современной глобальной истории, которую Репина связывает со спецификой “перекрестных”, “переплетенных” или “связанных” историй, приходящих на место традиционной компаративистики. Эти формы истории делают упор на изучение синхронных срезов, “изучение динамики межкультурных интеракций (как между разными обществами, странами, регионами, так и между интеллектуальными традициями и научными дисциплинами)” [Репина, 2008, с. 21]. Таким образом, речь может идти как о диалоге взаимодополнительных теоретических подходов, так и о диалоге различных традиций исторической памяти, создающих множественные, соотнесенные, мультиперспективистские картины прошлого.

Интерпретации этой познавательной ситуации рисуют сложную картину, которая требует разностороннего осмысления. В рамках постмодернистских взглядов, например, в традиции Делеза, такую ситуацию можно рассматривать как взаимодействие изучения исторических явлений “во внутренней глубине” и “на поверхности”, соответственно – в их протяженном бытии и сиюминутном становлении, с точки зрения сходящихся серий, приводящих к тождеству противоположностей (локальные цивилизации), и с точки зрения расходящихся серий, приводящих к резонансам несоизмеримостей (исторические казусы). Пределы этой ситуации философ связывал с исчезновением Бога, мира и личности (Хаомосом), но внутри нее открывал массу возможностей для наращивания знания [Делез, 1998, с. 20–21, 232–234].

Современную познавательную ситуацию отличает то, что она редко выходит в сферу пределов и горизонтов, столь любимую постмодернистами 1960–1970-х гг. Глобальная история – познавательное пространство, в котором возможен диалог, а значит, нетерпимы крайности. Поэтому можно говорить, как П. Рикер, о логике двойного смысла как основе герменевтического круга или, как Делез, о двоении смысла в момент смыслопорождения [Рикер, 2002; Делез, 1998, с. 15]. Подобным образом глобальная история и история глобализации в понимании Иггерса не воплощают в себе крайности строгой исторической дисциплинарности и метафизики. Скорее, ме-

тафизика проявляет себя в каждой из них *по-разному*. Глобальная история изучает казусы взаимодействий культур, отчасти опираясь на традицию истории локальных цивилизаций с ее метафизикой (Мак-Нил–Бентли). История глобализации изучает современные глобализационные процессы, опираясь на теорию модернизации и ее критику (Ростоу–Франк).

Подобным же образом как “связанные” или “переплетенные” можно рассматривать образы мира, созданные глобальной историей, в которой больше интереса к бытию и “глубине”, и постколониальной критикой, в которой больше интереса к становлению. Принципиальна в данном случае неразрывность этих образов или концептов. Только в паре они мешают друг другу приобрести крайние формы, которые известны и в глобальной истории (империализм), и в постколониальной критике (экстремальный локализм, сосредоточенность на локальности общин–“фрагментов”). Поэтому так важно избегать ситуаций, провоцирующих “разъятие” связанных историй. Удвоение образов глобализирующегося мира создает не только ситуацию конкуренции, но и ситуацию *проблематизации*, приближающую нас к истине, если верить критическому рационализму К. Поппера [Поппер, 2008].

При этом особое значение приобретает вопрос о пределах подобного конфликта интерпретаций. Он связан с обозначением *границ* продуктивной области смыслопорождения. Это особенно важно в условиях глобализации, столкновения национальных и цивилизационных исторических традиций. Единственная зримая преграда на пути взаимоуничтожения в этом споре – *моральные границы*, неприятие “языка врага” в диалоге цивилизаций (и представляющих их историков), то есть *границы политкорректного дискурса*. Специалисты из разных стран, собранные ООН в 2001 г. в рамках “Года диалога цивилизаций”, обосновали диалогический подход к истории *от противного*, отталкиваясь от тупиковых альтернатив гегемонизма и замкнутости. Отрицание ими абстрактного, “анонимного универсализма и этноцентричного шовинизма” дополнялось пониманием взаимозависимости культур и необходимости равноправного диалога как “взаимного обучения” сторон (не предполагающего “убеждения или обращения в свою веру”), при сочетании идеалов самобытности и сближения цивилизаций в процессе глобализации [Преодолевая... 2002, с. 56–59, 63–76, 90–95, 115]. Однако надо учитывать и то, что требования историков к этому методологическому вооружению также увеличились, и в последние годы многие традиционные подходы были поставлены под вопрос.

Критика цивилизационного подхода

Под удар, в частности, попала идея цивилизации. Парадоксальным образом это произошло не из-за собственного смыслового значения этого концепта, а из-за значения противостоящих ему концептов, таких как “варварство” и “дикость”. В них постколониалисты справедливо усмотрели инструменты манипулирования историческим самосознанием. “Идея дикаря, – подчеркивается в словаре терминов постколониальной критики, – могла возникнуть, только если существовал концепт цивилизованности, который противостоял ей”. Обе эти идеи в своем единстве сформировали ориенталистский, колониальный историсофский дискурс, в рамках которого логика господства во многом заменяла конкретно-исторические исследования. Логически в рамках философии истории все сводится к простой дихотомии: цивилизация есть отсутствие дикости и варварства, дикость и варварство – отсутствие цивилизации. Эти понятия прочно связывались поэтому с метафизическим и физическим образами Европы, ее “цивилизаторской миссией” и вообще цивилизационной риторикой империализма, осмысливавшего колонизацию как вовлечение маргинализованной периферии в сферу влияния просвещенного центра. Все, что лежало за пределами Европы, по определению находилось на периферии культуры, власти и цивилизации [Post-Colonial... 2004, p. 5, 32].

Поэтому в глобальной истории сформировался особый политкорректный дискурс, предписывающий воздержание от понятия “варварство”, и порой – от понятия “цивилизация”. Таково методологическое требование, основа сохранения связности “связанных (*connected*) историй”. Там, где всеобщая история повествует о варварах, Дж. Бентли, Г. Циглер и Х. Стритс в книге “Традиции и столкновения. Краткая глобальная история” пишут о кочевниках и глобальном взаимодействии культур. Понятие “цивилизация” употребляется ими только по-французски, в рамках концепта “цивилизаторская миссия” (*mission civilisatrice*), для обозначения колониальной политики европейских держав и еще – в тексте известного письма императора Цянь Луна королю Англии Георгу III [Bentley, Ziegler, Streets, 2008, p. 446, I-16]. Понятие “варварство”, как правило, отсутствует даже в цитатах. Например, в классической книге Дж. Уиллса “1688 г.: глобальная история” в текстах Ван Фучжи, известного китайского историка и философа, описывавшего именно отношения между варварством и цивилизацией, понятие “варвар” везде заменено на понятие “иностранец” [Wills, 2001, p. 108].

Истории российской цивилизации и культурологии в ее специфической отечественной форме придается архаический и националистический оттенок. Ю. Шеррер в своей книге “Культурология. Россия в поиске цивилизационной идентичности” рассматривает эти цивилизационные исследования не как научные, а как форму политики идентичности. Она критикует все направления отечественной философии истории за создание под видом цивилизационной *имперской идентичности* и связанную с этим процессом консервацию устаревших концептов и эпистемологических подходов. Дискурсивный анализ позволяет ей вскрыть в описаниях российской цивилизации восходящие к Н. Данилевскому и евразийцам концептуальные формы, не используемые современной европейской наукой, в частности бинарные оппозиции, такие как Запад–Восток, традиция–современность, варварство–цивилизация.

Шеррер показывает, что в отечественной культурологии последовательно игнорируются достижения “антропологического поворота” 1970–1980-х гг., опыт “культурного поворота” 1990–2000-х гг., а также достижения “новой культурной истории”. Вместе с тем присутствуют такие устаревшие эпистемологические подходы, как детерминизм, универсализм, эссенциализм, методологический и онтологический холизм (идеал синтеза), антиномизм, редукционизм. Экономический редукционизм марксизма подменен культурным. Лишь отсутствием всяких представлений о научном методе, “дилетантизмом и эклектизмом” она считает возможным объяснить “произвольное соединение” позитивистских эпистемологических принципов с заимствованными у религиозных философов Серебряного века историческим пессимизмом, интуитивизмом, организмичностью, аффектированностью, примитивизированной герменевтикой. В рамках этой эклектичной методологии изучение “менталитета русского народа” (а не истории ментальностей, как в современной науке) порождает умозаключения по поводу “сущностей” и “внутренней природы” цивилизаций России, Востока и Запада. Поэтому, по ее мнению, методологически, а зачастую и в области онтологии российская культурология во всех ее проявлениях противостоит идеалу Модерна [Scherrer, 2003, S. 8, 30, 69–70, 98, 118, 121, 177, цитаты на S. 171, 174].

Это заставляет российских культурологов, считает Шеррер, подменять конкретное изучение истории, эмпирически проверенную информацию о прошлом дилетантским системотворчеством и смысловотворчеством, игрой с примитивными логическими схемами и неисторическими универсалиями. Об этом же свидетельствует принципиальное противопоставление культурологии “узкоспециализированному западному знанию” и существующему языку науки. Тем самым культурология превращается в специфически “русскую науку”, проявление эпистемологического национализма. Исходя из этого, Шеррер отказывает ей в научном статусе, связывает с тенденцией к примитивизации существующей научной традиции и банализации созданных ею понятий [Scherrer, 2003, S. 100, 127–152, 174].

Такая критика, несмотря на ее огульный характер, имеет определенные основания. Для многих отечественных культурологов характерны попытки реставрации хо-

листных, логоцентристских проектов всеобщей истории. Их внимание сосредоточено исключительно на “глубинных”, эссенциалистских образах цивилизации, а “поверхностная” составляющая, порождаемая постоянными глобальными коммуникациями, последовательно игнорируется. Более того, сама возможность коммуникации в современном мире умалчивается в духе Шпенглера или сводится к “просвещению простецов” [Ахиезер, 2006^a]. В рамках эссенциалистских и генерализирующих (то есть противостоящих герменевтической и индивидуализирующей традиции *наук о культуре*, начиная с В. Дильтея) исследований цивилизационных процессов идут поиски “генетического ядра”, “генома”, “генотипа” цивилизаций, то есть того, что разъединяет, а не соединяет глобальный мир и образы “переплетенных историй” цивилизаций [Цивилизации... 2009, с. 26].

Возникают радикально асимметричные, дивергентные, эксклюзивистские, антиисторические картины мира. Они откровенно антиполиткорректны, пропитаны имперским духом, направлены против постколониальной критики и идеи глобализации. А. Пелипенко характеризует процесс глобализации как «разрушение европейской цивилизации под натиском “новых варваров”». Взаимодействие культур понимается им как суровая необходимость “с варваром... говорить по-варварски, то есть на единственно понятном ему языке... вооруженных конфликтов и социального насилия как вполне естественного способа разрешить противоречия” [Пелипенко, 2008, с. 287–288].

Проводится радикально деисторизаторский, прямо говоря, расистский взгляд на соотношение культур. Носитель “родовой” культуры (например, африканец – “индивид”), носитель “восточной” культуры (“паллиат”) и европеец (единственно достойный называться личностью) качественно различны. “Каждый из указанных культурно-антропологических типов представляет собой своеобразную замкнутую монаду, своего рода матрицу, наподобие сформировавшегося вида в биологии, стабильно воспроизводит себя в неизменном системном качестве. *Никакой качественной эволюции внутри матрицы не может быть в принципе*. Единичный индивид никогда не разовьется до паллиата, а последний, в свою очередь, до личности...”. Поэтому история человечества развивается в трех различных *временных измерениях*. «Для индивида исторического времени не существует. Есть спонтанное санкционированное естественными циклами родовой жизни бытие, выключенное из процессов “большого мира”... Паллиат живет в вечно длящемся средневековье с его эсхатологизмом, ригоризмом, нетерпимостью, презумпированием трансцендентного Должного и зудом борьбы с Мировым Злом». Глобализация в этих условиях может быть только иллюзией. «Рано или поздно, придется признать, что различия в ментальной конституции столь фундаментальны и значительны, что их осознание делает бессмысленными такие понятия, как “общечеловеческие ценности”» [Пелипенко, 2008, с. 285–286].

Эта позиция прямо противостоит взглядам Вульфа, который относил такие воззрения к “идеологическому дискурсу”, то есть к области воображаемого. Культура, по мнению антрополога, – лишь “постоянно формирующаяся, демонтируемая и возрождающаяся сеть отношений”, которая вводит в действие людьми и окружающими их условиями. Основа ее существования и развития – это “всемирная система связей”, проницаемость границ обществ, невозможность длительного существования изолированных “доконтактных” обществ. “В этой перспективе становится трудным рассматривать любую данную культуру как ограниченную систему или как самовоспроизводящийся жизненный проект” [Wolf, 1982, р. 40, 71, 388, 391]. В свое время взгляды, сходные с позицией Пелипенко, П. Сорокин связывал с оживлением антиисторических, этерналистских и универсалистских концепций (в их “грубой форме”) в “период резкого возрастания абсолютизации власти государства и различных диктаторов, расширения регулятивных и регламентирующих функций государства” [Сорокин, 2000, с. 359–361, цитата на с. 404].

Я бы не согласился с теми историками, которые недооценивают роль постколониальной критики и считают подобные взгляды принадлежностью малообразованных, маргинальных авторов. Из последней книги известного историка философии

Н. Мотрошиловой “Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов” можно узнать, что «принципиальные отличия варваров от людей цивилизации – опора на подчинение грубой силе, коварство в отношениях с “близким” и “далеким”, незнание правовых и нравственных норм или, уже при их наличии, нежелание, неумение соблюдать их, подчинение им не иначе как при постоянном сохранении силы, насилия, надзора... Сугубо относительная социальная, правовая, нравственная вменяемость, дисциплинированность варваров если и возможна, то *исключительно* при условии реального или *грозящего им насилия, наказания* (курсив мой. – И.И.) и т.д.» [Мотрошилова, 2010, с. 122]. Хотелось бы поинтересоваться, чем эти инвективы, достойные Аммиана Марцеллина, Ван Фучжи, Д. Сармьенто, принципиально отличаются от позиции Пелипенко, если не упоминать о противоречивых оговорках, сделанных далее по тексту, и менее агрессивной позиции Мотрошиловой вообще?

В либеральной литературе практически не оказывается сопротивления подобным реинкарнациям имперского, колониационного дискурса, связанным с перестроечной мифологемой возвращения России в “цивилизованный мир”. Обосновывая свои взгляды на прошлое и будущее России, И. Яковенко, который активно использует применительно к ней понятие “варварская цивилизация” и фактически оправдывает колониализм, пишет: «Разворачивание истории прежде всего выражалось в объединении отдельных регионов... в общемировое целое... Общеисторический императив вмешивается в жизнь обществ, которые можно оценить как неоптимальные... и трансформирует их в направлении отсечения наиболее архаических и навязывания более эффективных моделей жизни... Если... эта дистанция выше некоторого критического порога – (общество. – И.И.) разрушается, и на его месте формируется новое общество, более отвечающее логике императива... По мере разворачивания истории императив становится все менее терпим к неэффективному использованию человеческих и территориальных ресурсов... Используя потенциал нового динамического качества, западноевропейская цивилизация охватила “пустые” (это не случайная оговорка, определение повторяется как «охват “пустот”». – И.И.), то есть слабо заселенные, безнадежно отставшие континенты (Австралию и обе Америки)... Железная поступь общеисторического императива сметает с земли неэффективные способы бытия...». Так у Яковенко складывается социал-дарвинистская детерминистская конструкция истории, колониалистский цивилизаторский миф, от которого он сам позднее пытается отчасти дистанцироваться. В его центре – сакрализованные представления о “динамизации”, “имманентно динамическом обществе” и, наконец, идеал “мира тотальной динамики”, заменивший некоторым либералам образ коммунизма [Яковенко, 1999, с. 46–47, 63–64, 94].

Я. Ассман связывал подобные взгляды с элитизмом и формированием религиозной установки, проще говоря, секты. Он подчеркивал, что “антиидентичности (“варварская цивилизация” Яковенко и “варвары” Мотрошиловой. – И.И.) создаются и поддерживаются не против внекультурного хаоса, а против доминирующей культуры и типичны для меньшинств” [Ассман, 2004, с. 166–167].

Отмечу, что книга Яковенко вышла тогда, когда Робертсон уже написал работы об “устарелости” и “опасности” оппозитного (*polar-opposite*) способа осмысления явлений по противоположности, универалистских представлений о времени, холизма и неприятия локализма. Для него глобальность – не поглощение мира Западом, «а взаимопроникновение географически различающихся “цивилизаций”» [Robertson, 1995, р. 25–29]. К этому времени уже существовал проект глобальной истории как истории цивилизаций фонда Форда, в котором категорически отвергалось противопоставление “варварство–цивилизация” и подчеркивалось, что цивилизации – “это не факты, а артефакты – наших интересов, фантазий, нашей потребности знать, помнить, забывать”, способ человеческой ориентации в пространстве и времени. “Любое такое различие может быть только временным, относящимся к описанию или эвристике, применяемым для определенных (познавательных. – И.И.) целей” [Guneratne... 1997, р. 5, 23].

Книга Яковенко писалась, когда Новая Зеландия, Австралия и Канада уже давно вывели средневековое понятие “пустые земли” (*terra nullius*) из своих законодательств и развили интенсивный политический и правовой диалог с представителями коренного населения. На основе этой практики межкультурного законотворческого диалога складывается совершенно новое направление либерализма – *постколониальный либерализм*, который видит неприемлемость линейно-стадиальной исторической мифологии (особенно в мультикультурных странах), угрозу стратегии “разъединенных” (*disconnected*) историй и стремится освободить либеральное духовное наследие (в том числе идею цивилизации и теорию цивилизаций) от имперского балласта, активно используя опыт постколониальной критики [Iverson, 2002].

Однако содержание цивилизационных представлений, вопреки мнению Шеррер, не исчерпывается имперским самомнением. Понятия “варварство” и “цивилизация” хоть и составляют пару, имеют разные идентификационные интенции. Если понятие “варварство” практически всегда употреблялось в негативном умысле и даже его применение как “позитивного” и “чисто научного” (у Ж.-Ж. Руссо, Г.Л. Моргана) носило манипулятивный характер (см. [Wolf, 1982, p. 18]), то понятие “цивилизация” в XVIII–XIX вв. зачастую использовалось для расширения поля исторических исследований незападных обществ. Для России, Египта, Турции, Индии, Китая это была та форма *позитивной политики идентичности*, которая позволяла поставить местную историографию этих стран (хотя бы условно) на один уровень с европейской, создав основу для “переплетающихся историй”, и в конечном счете – мы видим это сейчас на примере Иггерса, Вана и Мукерджи – для коммуникации и совместной работы историков разных стран.

Для этого необходимо было преодолеть имперскую, линейно-стадиальную, цивилизаторскую составляющую цивилизационных представлений. Наиболее известный результат подобных усилий – концепция Айзенштадта, который на большом материале показал, что модернизация отнюдь не была однонаправленной и линейной и не сводилась к повторению западных образцов как единственное “подлинных” истоков модернизации. Он ввел в теорию модернизации представление о ее многолинейности, по крайней мере, о возникновении вторичных ее направлений вне Западной Европы: в Германии, России, Японии, Китае, Вьетнаме. Он начал диалог между сторонниками теории модернизации и сторонниками многолинейности исторического развития, показав, что проект модерности разрастается вширь, вбирая в себя творческие возможности все новых и новых культурных программ. Тем самым он поколебал влияние идеала “западной цивилизации” [Eisenstadt, 2000, p. 1–7].

Айзенштадт сделал большой шаг вперед, отойдя от объективистского, субстанционалистского и холистского метода, свойственного исследователям локальных цивилизаций. Он принял конструктивистскую концепцию культуры как “известной интерпретации (набора интерпретаций) мира, или... определенной (формы. – И.И.) социального воображения, с которой связаны известные культурные и политические программы и институты”. Исходя из этих принципов, он в духе Вульфа писал о “постоянном формировании (*constitution*) и реконструкции множества культурных программ”. В результате современная цивилизация интерпретируется им очень расширительно. Вместо рациональности ее свойством названа рефлексивность; вместо прогресса – наличие разнообразных возможностей, реализуемых человеком как активной силой; вместо гомогенизации мира – создание транслокальных изменяющихся сообществ с новыми ролями и идентификациями; вместо противостояния с варварством она характеризуется инкорпорацией периферийных движений протеста; сущностные формы легитимации меняются в ней на процедурные (эту тему хорошо развил Д. Айвисон); порождение все новых видов модерности сопровождается постоянными возможностями самокоррекции; изначальная опора на Запад сменяется анализом девестернизации как преодоления гомогенизирующих тенденций [Eisenstadt, 2000, p. 3–4, 6–7, 11, 13, 24; Schäfer, 2010]. Таким образом, идея множества модерностей включает самокритику Запада.

У Вульфа и Айзенштадта привычные устойчивые, холистские образы цивилизации распадаются и множатся, делаются подвижными и изменчивыми. После них

можно говорить не столько о вариантах и альтернативах в развитии российской цивилизации [Ионов, 2003], сколько о различных российских (региональных, локальных, стадийных, переходных, вообразаемых) цивилизациях, очень не похожих одна на другую и сформировавшихся под влиянием взаимодействий с различными внешними условиями (Степь, Восток, Запад, победы, поражения) и внутренними процессами. Движение в этом направлении обозначило выделение Н. Бердяевым и В. Вейдле “многих России”, а затем В. Шаповаловым традиционной и современной российской цивилизаций [Шаповалов, 2003]. Такой подход сразу же уводит в сторону от историософии к конкретно-историческому исследованию и приводит порой к весьма неожиданным результатам. Он по-новому ставит проблему соотношения “длительного исторического времени” цивилизации и “слишком длительного исторического времени” историософии применительно к России.

Концепции глокализации Робертсона и множественных модерностей Айзенштадта помогли вывести изучение истории российской цивилизации в США из привычного контекста противопоставления России и Запада и создать более сложные и дробные ее модели, предполагающие разнообразные трансграничные взаимодействия и интернационализацию расследования. Они анализируются в статье М. Дэвида-Фокса “Множественные модерности против неотрадиционализма: о недавних дебатах по российской и советской истории”. Основной предмет рассмотрения – интерпретация феномена сталинизма как формы модернизации (или архаизации) по материалам книги С. Коткина “Магнитная гора: сталинизм как цивилизация”. Расширительно, в духе Айзенштадта толкуя модернность, Коткин связывает советский тип модернизации с массовым производством, массовой культурой и массовой политикой, разрывая с такими привычными признаками модернизации, как либеральная демократия и рынок. Подобные примеры Коткин находит и в Японии. Для него советская цивилизация потерпела крах именно потому, что была *слишком модернистской*, в смысле – радикальной, индустриалистской, из-за чего она и не нашла себе места в современном постиндустриальном и информационном, постмодернистском мире XXI в. [Kotkin, 1995; Russian... 2000]. “Из этого следует, – пишет Дэвид-Фокс, – что Россия создала свою собственную, отличную от других, модель модернизации, исходя или из ее собственного долгосрочного исторического пути... или исходя из ее коммунистической системы”, а не просто использовала лозунги модернизации для маскировки реальных тенденций к архаизации и неотрадиционализму. При этом он указывает, что одним из факторов этой политики было “западничество” большевиков во главе с В. Лениным, понять и оценить которое можно лишь в более широком культурном контексте [David-Fox, 2006, p. 7, 35–36]. Хорошим полем для более глубокой интерпретации этих идей могла бы служить постколониальная критика с ее представлениями о *колониальности власти* и *темной стороне* модернизации [Dussel, 1996; Quijano, 2000; Эткинд, 2001].

Таким образом, цивилизационные представления рассматриваются теперь прежде всего как функция внутриобщественной или международной коммуникации, как проявление взаимозависимости людей, вне связи с “сущностью” цивилизации или ее “неслиянностью” с другими. На этом фоне в высшей степени странными выглядят рассуждения о “культурном гено tipe” цивилизации или крайней трудности, вплоть до невозможности диалога цивилизаций, столь популярные в России. Сомнительной ценностью выглядела бы и “смена цивилизации” в процессе модернизации.

Глобальная, локальная и перекрестные истории

Критика цивилизационного подхода в наибольшей степени свойственна отечественным сторонникам локальной истории. Несмотря на связь с постмодернизмом и соответственно – неприязнь к бинарным схемам, эксплицитное нежелание противопоставлять “новое” и “старое”, провоцируя их взаимоотрицание, они имплицитно демонстрируют противопоставление “модерна” и “постмодерна”, заявляя об устарелости и преодоленности таких инструментов историка, как цивилизационные схемы

исторического процесса [Румянцева, 2010], или противопоставляют познавательные и конструкционистские функции исторического знания, реализуемые, по их мнению, соответственно, новой локальной историей и глобальной историей. С. Маловичко разделяет “новую историографическую культуру” локальной истории и «очередные “мировые теории” (*world theory*) или очередные мифы... эпохи модерна (периода упадка)» [Маловичко]. Все это выглядит довольно странно на фоне постоянных уверений в приверженности полидисциплинарному или постдисциплинарному подходам.

Признавая частичную справедливость этих замечаний, необходимо дистанцироваться от позитивистской по сути попытки найти в истории России объект, *онтологически* адекватный задаче объективного исторического изучения. Речь может идти лишь об *эпистемологическом* минимализме. Между тем, как известно, М. Бахтин считал, что именно диалог – это *минимальная модель* жизни или бытия [Бахтин, 1972, с. 434]. Поэтому объективизм(ы) и истинность(и) применительно даже к самой локальной из истории множественны, взаимодополнительны и взаимозависимы. Они – результат определенных форм идентификации и коммуникации.

Особенно это ясно, если говорить о современном подходе к локальной истории, вся тематика которого вертится вокруг социокультурных явлений и представлений о пограничности, о *Своем* и *Чужом*, сколько бы при этом ни заявлялось о взаимопроникновении культур и дружбе народов. Границы становятся гноящейся раной, местом разделения не там, где хочет историк, а там, где ранее прошли конфликты и земли империй (бывших и настоящих) исполосованы такими разделяющими границами вдоль и поперек. В этом локальная история мало чем отличается от истории цивилизаций. Распространение на то или иное сообщество понятия цивилизации до сих пор, как и в XIX в., служит в России для углубления изучения ее истории, для ее позиционирования в качестве самостоятельного предмета исторического исследования. Превращение образов Кавказа, Приполярья, Сибири из предмета этнографии в предмет истории реализуется в России XXI в. именно в данной традиции. При этом используются понятия горской, циркумполярной, татарской или даже “новочувашской (национально-региональной) цивилизации” [Tatar... 2010; Циркумполярная... 2009; Тафаев, 2011].

Репина пишет, что «пространственно-темпоральные перспективы “новой локальной истории” в ее социокультурном наполнении, встраиваясь в сетевую структуру глобальной истории, обретают новый эвристический потенциал» [Репина, 2008, с. 21]. Инструментом для этого служат упоминавшиеся “перекрестные” истории, которые их создатели М. Вернер и Б. Циммерман обозначили как пространство между эмпирией и рефлексивностью. Это транснациональное расширение социальной истории, созданное как ответ на вызовы глобализации в постколониальных условиях, когда универсалистские амбиции всеобщей истории остались в прошлом. Цель “перекрестных историй” понимается как работа на границах между нациями, цивилизациями, регионами, а также на границах между универсалиями, при помощи которых эти социальные сообщества осмысливаются [Werner, Zimmermann, 2003].

Для нас важно, что в рамках “перекрестных историй” преодолевается стремление сравнительной истории к “методологическому национализму”, то есть выстраиванию бинарных оппозиций с иерархической подоплекой. Создается возможность конструировать исторические модели, адекватные сложному локальному или региональному предмету, пересеченному границами, а потому трудному для интерпретации. В частности, речь идет о том, чтобы *перемещать позицию наблюдателя*, делать ее децентрированной и не фиксированной, используя разные иерархии, категориальные системы и точки зрения, что особенно важно для изучения сложных образований, таких как империи и цивилизации, а также истории разного рода локальных и глобальных пограничий (подобная стратегия описана в [Ионов, 2007, с. 465–476]).

Стратегия “перекрестных историй” напоминает отечественному читателю стремление Ахиезера исследовать “сферу Между” традиционализмом и модернизацией в истории российской цивилизации, его понимание “частичной модернизации” и медиации как познавательного идеала, а еще больше – интерпретацию его идеей С. Матве-

своей, стремившейся дистанцировать его идеи от примитивной, однолинейной теории модернизации, к которой они были сведены в конце концов в изображении многих его последователей [Ахизер, 2006⁶, с. 435–446; Матвеева, 1991, с. 6–7]².

Однако здесь мы имеем дело не только с новым пониманием историософских и эпистемологических подходов к прошлому. Это еще и критика привычных постановок конкретно-исторических проблем в национальных историях и историях международных отношений и связей России [Entangled... 2009, p. 415–422]. И самое главное для профессиональных историков – это новый подход к формированию источниковой базы и источниковедению пограничных исследований. Проект “связанных историй” предполагает создание электронных баз данных по разным проблемам пограничных исследований, помогающих освещать ситуацию в духе К. Гирца с самых разных сторон [Hitchcock, 2011]. Особенно это важно для преодоления наследия имперских историографий, которые выражают принципиально одностороннюю позицию по отношению к культурам зависимых народов.

Яркий естественный пример такого рода – изучение В. Бобровниковым истории российской политики в отношении ислама на Северном Кавказе, которое прямо опирается на методы “перекрестных” историй и отчасти дополняет, а отчасти – и опровергает данные российских архивов (где выражена негативная точка зрения по отношению к ситуации правового плюрализма на окраинах империи, к исламскому обществу и праву в той мере, в какой они конкурировали с имперским или советским обществом и правом) на базе материалов частных и местных архивов, документов на арабском языке, которые рисуют совершенно другую версию взаимодействия Российской империи, СССР и жителей Северного Кавказа [Бобровников, 2008; Северный... 2007].

* * *

Таким образом, глобальная история развивается в новом познавательном пространстве, природу которого я бы определил как *диалогический историзм*. Его гуманитарную природу определяют этическая подоплека, на которой строится диалог, а также демократическая идеологическая составляющая. Но ни метафизика, ни идеология не господствуют, так как слаба догматическая функция теории. Практически невозможны ни исторический синтез, ни тем более создание новой парадигмы, так как не предполагается единой нормативной точки зрения, догматической формы предпосылочного знания, обеспечивающей знанию достоверность. Соответственно, уменьшается роль спекулятивных теорий и повышается роль конкретного знания. Достоверность, в традиции Поппера, интерпретируется как результат взаимной проблематизации связанных или переплетенных исторических моделей. В ней теряют свою магнетическую привлекательность пределы знания, заволаговывавшие постмодернистов. Но вместе с тем обретают возможность развития самые разные тенденции, от постмодернизма с его неприятием метанарративов до умеренного позитивизма с его многолинейными схемами. Они получают возможность сосуществовать в той мере, в какой не переходят на язык врага, не разрушают *соединенность, связанность* полей исторической памяти разных народов, разных методологических школ. Разрушить же такую связь может как безудержное стремление постмодернизма к релятивизации, так и стремление позитивизма выдвинуть единственный общественный или познавательный идеал. Единицей исторического познания становится не теория, не метод, а *их связка*, диалог. Он приобретает универсальное самодовлеющее значение как решающее условие глобализации.

В такой ситуации история России получает совершенно новые возможности для развития. Прежде всего это касается ее места как периферии Запада и даже северной периферии цивилизованного мира вообще, особенностей ее неустойчивой и противо-

² Ср. размышления Вульфа о взаимодополнительности образов общины и общества до появления теории модернизации, а также рассуждения Ассмана о соотношении традиции и инновации не как об альтернативах, а как об “опциях”, наборе возможностей, стратегиях памяти, помогающих “разогреть” или “подморозить” историю [Wolf, 1982, p. 11–13; Ассман, 2004, с. 73].

речивой модернизации, а также истории национальных меньшинств. Ведь основной импульс, двигающий современной глобальной историей, – восполнение образов “истории сверху” образами “истории снизу”. В этих условиях исключения и мигранты (а Россия – своего рода мигрант из мира Востока в мир Запада) ставятся в центр внимания. Диалогический историзм – методология для их анализа, позволяющая развернуть изучение противоречий не в одном, а во многих направлениях, с точки зрения различных политических традиций, культур, идеалов и логик. Он может уделять равное внимание явлениям традиции и становления, говоря словами Делеза, “глубине” и “поверхности”. Он устраняет национальные границы, в течение веков заставлявшие историков мыслить масштабами современных государств, а не реальных общественных связей. Наконец, он облегчает общение историков и предлагает мировой опыт диалога как образец для диалога внутрироссийского. Возникает совершенно новый феномен – *глобальные истории России* как проекции различных форм отношений страны и мира, страны и регионов, глобального и локального.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.
- Ахиезер А.С.* Возможен ли диалог цивилизаций? // *Цивилизации*. Вып. 7. Диалог культур и цивилизаций. М., 2006^а.
- Ахиезер А.С.* Об особенностях современного философствования. Взгляд из России // *Ахиезер А.С. Труды*. М., 2006^б.
- Барг М.А.* “Идеальные типы” Макса Вебера и категория “классическое” в марксистском историзме // *Вопросы философии*. 1986^а. № 7.
- Барг М.А.* Категория “развитие” в историческом исследовании (Опыт системного анализа) // *История СССР*. 1986^б. № 1.
- Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.
- Бобровников В.О.* Российские мусульмане после архивной революции: взгляд с Кавказа и из Болгарии // *Ab imperio*. № 4. 2008.
- Гедфтер М.* Многоукладность – характеристика целого // *Вопросы истории капитализма в России: проблема многоукладности*. Свердловск, 1972.
- Делез Ж.* Логика смысла. М.–Екатеринбург, 1998.
- Деррида Ж.* Позиции. Беседы с Анри Ронсом, Юлией Кристевой, Жаном-Луи Удбином, Ги Скарпетта. М., 2007.
- Ионов И.Н.* Российская цивилизация. IX–конец XX века. М., 2003.
- Ионов И.Н.* Цивилизационное сознание и историческое знание. Проблемы взаимодействия. М., 2007.
- Коротаев А.В., Халтурина Д.А.* Мифы и гены. Глубокая историческая реконструкция. М., 2010.
- Лиотар Ж.Ф.* Состояние постмодерна. М., 1998.
- Маловичко С.И.* Современная историческая наука и изучение локальной истории (<http://abuss.narod.ru/Biblio/malovichko.htm>).
- Матвеева С.Я.* Философский анализ социокультурной динамики России // *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. В 3 т. Т. 1. М., 1991.
- Мозильницкий Б.Г.* История исторической мысли XX века. В 3 вып. Вып. III. *Историографическая революция*. Томск, 2008.
- Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М., 2010.
- Нефедов С.А.* Демографически-структурный анализ социально-экономической истории России. Конец XV–начало XX века. Екатеринбург, 2005.
- О причинах русской революции. М., 2010.
- Пелитенко А.А.* Отношения между западной и восточной цивилизациями в аспекте культуры // *Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития*. Материалы международной конференции. М., 2008.
- Поппер К.* Предположения и опровержения. Рост научного знания. М., 2008.
- Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями. Под. ред. С.П. Капицы. М., 2002.
- Ретина Л.П.* Новые исследовательские стратегии в российской и мировой историографии. М., 2008.

- Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2002.
- Румянцева М.Ф.* Событийность–повседневность–каузальность (К вопросу о типологии исторического знания) (<http://www.newlocalhistory.com/content/rumyanceva-mf-g-moskva-sobytiynost-povsednevnost-kazualnost-k-voprosu-o-tipologii> 12/09/2010).
- Северный Кавказ в составе Российской империи. М., 2007.
- Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб., 2000.
- Тафяев Г.И.* Религиозно-тотемные символы новочувашской (национально-региональной) цивилизации (http://tafaj.blogspot.com/2011/03/blog-post_5422.html). 15 марта 2011 г.
- Цивилизации в глобализирующемся мире. Предварительные итоги междисциплинарного проекта. М., 2009.
- Циркумплярная цивилизация в музеях мира: вчера, сегодня, завтра. Выступление президента Якутии М.Е. Николаева на Международной конференции ЮНЕСКО. 29.06.2009, г. Якутск (<http://www.1sakhapresident.ru/index.php/ru/2008-11-03-08-01-16/411-300709>).
- Шаповалов В.Ф.* Истоки и смысл российской цивилизации. М., 2003.
- Эткинд А.* Фуко и тезис внутренней колонизации: постколониальный взгляд на советское прошлое // Новое литературное обозрение. 2001. № 40.
- Яковенко И.Г.* Российское государство: национальные интересы, границы, перспективы. Новосибирск, 1999.
- Bentley J.H., Ziegler H.F., Streets H.E.* Traditions and Encounters: a Brief Global History. Beijing, 2008.
- David-Fox M.* Multiple Modernities vs Neo-Traditionalism: on Recent Debates in Russian and Soviet History // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Vol. 55. № 4. 2006.
- Dussel E.* The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation. New York, 1996.
- Eisenstadt S.N.* Multiple Modernities // Daedalus. Vol. 129. № 1. 2000.
- Entangled Histories in the Age of Extremes // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. Vol. 10. № 3. Summer 2009.
- Guneratne A., Appadurai A., Bhabha J., Collins S.* Area Studies, Regional Worlds: a White Paper for the Ford Foundation. Chicago, 1997.
- Hitchcock T.* Towards a New History Lab for the Digital Past (http://sas-space.sas.ac.uk/2854/1/Hitchcock_-_Towards_a_new_History_Lab.pdf). Размещено 31 марта 2011 г.
- Iggers G., Wang Q.E.* A Global History of Modern Historiography. London–New York, 2008.
- Iverson D.* Postcolonial Liberalism. Cambridge, 2002.
- Kotkin S.* Magnetic Mountain: Stalinism as Civilization. Berkeley, 1995.
- Majumdar R.* Writing Postcolonial History. London, 2010.
- Manning P.* Navigating World History: Historians Create a Global Past. New York, 2003.
- Osterhammel J.* Geshichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich. Göttingen, 2001.
- Post-Colonial Studies: the Key Concepts. London–New York, 2004.
- Quijano A.* Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America // Nepantla. Views from the South. 2000. Vol. 1. № 3.
- Robertson R.* Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Global Modernities. London, 1995.
- Russian Modernity. New York, 2000.
- Schäfer W.* Reconfiguring Area Studies for the Global Age // Globality Studies Journal: Global History, Society, Civilization. № 22. December 22, 2010.
- Scherrer J.* Kulturologie: Russland auf der Suche nach einer zivilisatorischen Identität. Göttingen, 2003.
- Tatar History and Civilization. 6 vols. Istanbul, 2010.
- Turchin P., Nefedov S.A.* Secular Cycles. Princeton–Oxford, 2009.
- Werner M., Zimmermann B.* Penser l'histoire croisée. Entre empirie et réflexivité // Annales. Histoire. Sciences Sociales. Vol. 58. № 1. 2003.
- Wills J.E.* 1688: a Global History. New York, 2001.
- Wolf E.* Europe and the People without History. Berkeley, 1982.