

МЕТОДОЛОГИЯ

И.Н. ИОНОВ

**Цивилизационные образы России
и пути их оптимизации***

В последние годы в отечественной общественной и гуманитарной науке развернулась широкая дискуссия по поводу природы и путей совершенствования образа России. В сущности, во многом она является продолжением спора западников и славянофилов, а также попыток наладить диалог между ними. При этом возникают весьма продуктивные споры относительно методологических проблем изучения и репрезентации образа российской цивилизации, на что уже указывалось ранее [Ионов, 2007^а; 2007^б; 2007^в].

Хотелось бы выделить две теоретические проблемы, которые позволяют переосмыслить контекст дискуссии, взглянуть на нее со стороны. Они наиболее отчетливо сформулированы Я. Шемякиным и И. Яковенко в 2008 г. на многочисленных семинарах, а также в статьях [Шемякин, 2009; Яковенко, 2007^а]. Первая – проблема логики восприятия образа России. В частности, Я. Шемякин и О. Шемякина объясняют особенности восприятия образа России господствующей на Западе аристотелевской, формально-логической парадигмой. Получается, что переход от формальной к диалектической логике сам по себе способен обеспечить конструирование адекватного образа России. Вторая проблема связана с попытками переосмыслить понимание нашей страны с использованием методологического инструментария постструктурализма. Если И. Следзевский [Следзевский, 2007] считает подобный метод адекватным, то Яковенко полагает излишним прибегать к постмодернистским изыскам, когда практика подтверждает прогнозы, сделанные на основе представлений о России как о "варварской", периферийной цивилизации. Фактически ему вторит Шемякин, заявляя, что хотя мыслители Просвещения использовали образ России для самоидентификации, это был *образ реальности*, который позволял получать объективные знания. Попытаюсь и я дать свое видение методологии формирования современного образа России и путей его оптимизации.

Формальная логика и диалектика

Переходя к конкретике, хотелось бы подчеркнуть, что многие выводы и подходы обсуждаемых авторов мне кажутся в значительной степени плодотворными, и речь

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта "Идеи и идеалы российской цивилизации как фактор создания образа России" (грант № 06-01-02085а).

Ионов Игорь Николаевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, редактор отдела "Общественные науки и современность".

идет не столько об опровержении, сколько об их корректировке и дополнении. В частности, трудно спорить с утверждением Шемякина о том, что в пограничных цивилизациях, к которым он наряду с Россией причисляет Латинскую Америку, страны Пиренейского полуострова и Балкан, начало многообразия в культуре преобладает над началом единства. Соответственно, нравы и обычаи этих стран с трудом могут восприниматься теми культурами, где доминирует идеал целостности. Но смущает вывод, который делается из этих посылок: вслед за мексиканским философом Л. Сеа Шемякин стремится лишь дополнить формальную логику диалектической. Между тем последняя решает проблему единства и борьбы противоположностей не иначе, как путем снятия, то есть образования новой целостности на пути синтеза. Тем самым *ценности разнообразия (а значит, и ценности России)* так или иначе приносятся в жертву *ценностям единства*. Это противоречие заметно уже у Сеа: он, указывая на присущий Г. Гегелю европоцентрический, колониалистский, эксплуататорский взгляд на историю (в том числе на Латинскую Америку), пытается построить свою собственную философию для Латинской Америки, используя гегелевский логический аппарат [Сеа, 1984, с. 39–40, 74–86]. Это противоречие отметили уже его современники А. Ройг и Э. Дуссель и искали из него выход [Dussel, 1996, p. 52–53; Roig, 1981, p. 163, 178–179, 184].

Сеа (как и Шемякин) не до конца учитывает опасность стратегии *деисторизации* прошлого большей части народов Земли, которую проводит Гегель [Гегель, 1935, с. 19, 77, 87–96]. Неясно, насколько эффективным может быть путь преодоления этой особенности гегельянства при помощи гегелевской диалектической логики (путем снятия), который предложил Сеа [Сеа, 1984, с. 38]. Сам Гегель не применял стратегии деисторизации к России, к которой благоволил как консерватор, но такая стратегия прослеживается у Шемякина в его противопоставлении роли пространства и времени в классических и пограничных цивилизациях, а также в гораздо большей степени у А. Пелипенко (и даже у А. Ахиезера с его циклическим восприятием истории России) [Шемякин, 2001, с. 218–221; Пелипенко, 2007, с. 52–53; Ахиезер, 1991].

Попытки применения гегелевской диалектики к формированию образа России подтверждают эти опасения. Так, диалектический подход у Пелипенко выражается в том, что последняя рисуется как "неоптимальная", "неправильная", подобная "компьютеру с криво установленной программой", в которой никак не сочетаются элементы модернизации и архаики. Ситуация обрисовывается при этом гораздо более остро, чем у Шемякина. "Цивилизационные слои переплетались, сталкивались, конфликтовали, но никогда не образовывали *органического целого*... превратив... жизнь в неизбывное страдание". Проявлением противоречия между модернизацией и архаикой оказывается конфликт между "репрезентирующим большое общество деспотическим государством и локальными сельскими мирами, не нуждающимися ни в каком государстве и стремящимися от него отодвинуться как в географическом, так и в социокультурном пространстве" [Пелипенко, 2007, с. 48–49, 51–52].

Эта "диалектика" ведет к наделению европейского мира (Запада) фантастическими свойствами "правильной" цивилизации, "*собственно человеческого мира*" (курсив мой. – И.И.), обладающего "аурой изначального приватизма", где властвует "непререкаемый императив" статуса, ранга и меры, которые "работают даже у самых честолюбивых авантюристов" (не их ли *создание* описал Н. Элиас в главах "о трансформации отношения к естественным потребностям" и "о трансформации агрессивности", характеризующая становление абсолютизма?). В Европе после Рима отсутствовали и настоящие империи. Есть лишь "имперские тенденции, служившие внутренней диалектической антитезой генеральной доминанты – процесса формирования национальных государств" [Пелипенко, 2007, с. 57, 63; Элиас, 2002, с. 150–285]. С последним утверждением не согласны такие специалисты, как С. Лурье, которая в последнем варианте своего текста о "*translatio imperii*" пишет, что "наследницей Древнего Рима была не только Византия, но и Священная Римская империя, в значительной мере определившая имперское сознание народов европейских стран в Средние века – и, насколько я беру на себя от-

ветственность утверждать, исходя из моего опыта изучения империализма XIX века, – в определенной мере и в новейшее время" [Лурье]. Д. Шушарин протестует против деления "сакрального" от "несакрального" в Европе эпохи Реформации, где выделение "несакрального" только складывалось [Сакрализация... 2005, с. 225].

Подчеркну, что в статье Пелипенко речь идет не об эпохе модернизации, не о XVIII в., когда реально конструировалась основа национальных государств – национальное самосознание, а о метаисторической реальности, связанной с временами "раннего изживания манихейской демонизации противника" [Пелипенко, 2007, с. 57]. По той же логике противопоставления Запада и России российская цивилизация оказывается "неправильной" полностью и необратимо. Она населена "темными русскими мужиками", у которых «при слове "царь" широко открывались глаза, а иногда и рот». Здесь "внутренний варвар продуцируется всеми слоями общества", и в результате "сформировался субъект, органически не способный на какую-либо социокультурную самоорганизацию снизу", здесь отсутствуют "национальные аналоги Ренессанса, Реформации и Просвещения", не считая "слабых и запоздалых отзвуков", которые "при всем их блеске, не изменили общей конфигурации системы". В европоцентрическом, ориенталистском мире Пелипенко "это, пожалуй, то главное, что роднит Россию с Востоком" [Пелипенко, 2007, с. 57, 60, 69].

Правда, в этом мире парадоксальным образом остается место для позитивной оценки "деспотического" российского государства, естественное состояние которого – "агрессивный имперский изоляционизм феодального типа". "Государству прощается все, ибо без него мгновенное скатывание в пучину варварства не без оснований представляется неизбежным. И действительно, стоит государству дать слабину, и тут же, откуда ни возьмись, появляются сонмища внутренних варваров – дикарей, развращенных благами цивилизации, но не желающих и не способных работать для расширения ее ресурса и отказывающихся от цивилизационной стратегии жизни". Это относится не только к древности или временам революции, но и к "лихим 90-м", когда миру явились "бритоголовые распальцовщики", которые пропали сразу же в благословенные 2000-е гг., «когда сверху "навели порядок"». Ярким завершением статьи диалектика Пелипенко звучит ода великому гению и отцу народов: "С варварской стихией, выравнявшей на волю после падения православной монархии, могло совладать только **сталинское государство** (выделено мной. – И.И.) – ставящее к стенке и гнобящее в лагерях за колоски, за неосторожное слово, за украденную гайку, за опоздание на работу... Укрощение варвара – было и до сих пор остается главной полуосознанной задачей государства, по крайней мере, главных его институтов" [Пелипенко, 2007, с. 69–70].

Если вы думаете, что это выдержка из скандальной "книги для учителя" [Филиппов, 2007], то ошибаетесь, это творчество профессора, обучающего подобных "специалистов". Когда я читал эту статью, вспомнился эпохальный труд дона Рэбы: "О скотской сущности земледельца" [Стругацкий, Стругацкий, 1992, с. 165]. Может показаться, что я перегибаю палку, но буквально через несколько минут, в следующей статье сборника, написанной его редактором Яковенко, я прочитал изыщную фразу, характеризующую "существенную особенность российской культуры": *"устремленность к точке антропогенеза с тем, чтобы выйти через входную дверь"* (курсив мой. – И.И.) [Яковенко, 2007⁶; с. 188]. Комментарии излишни...

Востоковед и историк цивилизационных идей Ю. Остерхаммель называл распространение подобных взглядов через систему колониальной администрации "анимализацией" образа местного населения [Osterhammel, 2001, S. 263, 645]. Конечно, путь от приверженности гегелевской диалектике до подобных словоизъявлений довольно длинен, но существует тенденция, о которой еще в 2003 г. писала Г. Зверева, – псевдонаука неизбежно ведет к национализму, (скрытому или явному) восхищению деспотизмом и бесчеловечности [Зверева, 2003].

Надо подчеркнуть, что несмотря на диаметрально противоположное отношение к статусу российской цивилизации, либералы (в лице Пелипенко) и националисты (в лице, например, евразийца А. Казина) сходятся во мнении относительно роли государ-

ства. "За примерами далеко ходить не нужно, – пишет Казин, – напомним, что... даже после трех революций начала XX века российская (советская) власть сохранила свою персонифицированную сакральную энергетику – институт партийно-государственных вождей. СССР может интерпретироваться как извращенное идеологическое наследие царской идеи. Что касается современности, то у нынешнего президента Российской Федерации по Конституции полномочий не меньше, чем у последнего петербургского императора, – это ли не свидетельство традиционного для России способа построения и наследования духовно-государственной вертикали?" [Казин, 2007]. Тем самым образ России (резко негативный или напыщенно позитивный) в обоих случаях сводится к государственности как инварианту, отражающему сущность цивилизации.

Казин во многом согласен с Пелипенко: «Следует оговорить здесь различие средневековых церковно-государственных отношений в Западной Европе и на Востоке – в Византии и на Руси. При всем структурном сходстве это было юридическое взаимодействие в первом случае и мистическая связь – во втором... Известно, – пишет он, – что Святая Русь не пережила Возрождения, Реформации и Просвещения в той аутентичной форме, в которой это происходило в Европе... Не складывается на Руси самоупоенное бюргерство – хоть лоб расшиби... русский человек всегда чуял сердцем, потому и среагировал на введение капитализма на Руси тремя радикальными способами: повальным пьянством, повальной смертностью и повальным воровством (коррупцией)... Конечно... России потребуется вождь. Из того состояния, до которого ее довели наши "демократы", другого выхода просто нет. Русский народ не любит юриспруденции и не поклоняется правам человека – он любит избранника, за которым чувствует Божью руку» [Казин, 2007].

Диалектика и диалогика

Но может быть, совпадение взглядов жестких оппонентов свидетельствует именно о том, на чем настаивает Шемякин, – что это форма "дискурса познания", и задачи самоидентификации не мешают, а скорее позволяют раскрыть подлинное содержание цивилизационных явлений [Шемякин, 2009]? В этом он, кстати, вторит такому авторитетному исследователю, как П. Рикер, который еще в середине 1980-х гг. писал, что использование метафор и нарратива не противостоит, а способствует объяснению реальности прошлого, признавая также возможность трактовки цивилизаций как квази-персонажей и описание их как целого [Рикер, 2000, с. 235].

Однако какое же именно целое предполагает трактовка России как государственнической цивилизации, народ которой не принимает модернизацию? Ведь оценки этого явления авторами диаметрально противоположны. Объединяет же их лишь одно: в обоих случаях модели построены по одному принципу, они максимально удалены от того упрощенного, стереотипизированного базового образа Запада, который сложился в европоцентрическом, ориенталистском дискурсе XIX в. применительно к нуждам функционирования колониальных империй. При этом в одном случае (Пелипенко) эта противоположность Западу трактуется как негативный фактор, а в другом (Казин) – как позитивный. Содержание образа России у обоих авторов оказывается крайне обедненным. В нем не остается места ни для исторической точности, ни даже для специфики исторических эпох, ни для культурных особенностей регионов страны. Оно выстроено в логике бинарной оппозиции, утрирующей черты каждой из ее сторон (России и Запада). Рикер вслед за Ф.Броделем связывал такие образы со "временем слишком большой длительности" и отличал от образов, порожденных конкретно-историческим подходом и учитывающих "многообразную игру времени, все его движения, все длительности, разрывы, вариации" [Рикер, 2000, с. 125].

Фактически такой метафизический образ пригоден для характеристики любого незападного общества. К. Фуллер описывает, например, применение такого рода стратегии к описанию Индии, сводившемуся к "отрицанию современного", при котором "выделялись и обозначались черты, не характерные для современных экономик" (цит. по

[Occidentalism... 1995, p. 5]). Представляется, что здесь имеет место не объективная характеристика, а инверсионная ситуация, которая придает бинарным полюсам инверсии ложную очевидность, вместе с тем затрудняя их взаимодействие. Ведь спор оппонентов связан не с апелляцией к фактическому материалу и научным процедурам, а сводится к противостоянию оценок, что делает его бесперспективным [Западники... 2003].

Роднит эти подходы идиосинкразия по отношению к ситуации затянувшегося в России модернизационного транзита. Для Пелипенко она непереносима потому, что никак не дает восторжествовать "урбанистической цивилизации" и "большому обществу", а для Казина потому, что искажает "симфонию" церкви и государства, идеократическую основу евразийской цивилизации. Ведь как явления классического знания и линейно-стадиальная, и локальная (особенно традиционалистская) концепции цивилизации ориентированы на идеал целостности, структурности, системности, снятия и синтеза. Все, что нарушает порядок и "большое общество", рассматривается как хаос и "локализм", подвергается девалоризации, служит идиосинкратической изнанкой идеала, на котором строится самоидентификация (подробнее см. [Ионов, 2007^а; с. 84–87]).

Но эта классическая, поддержанная философией структурализма позиция отнюдь не единственная. Она критикуется на протяжении всего XX в. в процессе становления *неклассического* научного знания. Еще в 1935 г. создатель исторической школы в антропологии Ф. Боас подчеркивал, что системность нашего видения общества – свойство не самого общества, а нашего аналитического аппарата, стремления личности к непротиворечивой самооценке. "Абсолютные системы явлений, как комплексные, так и феноменов культуры невозможны, – писал он. – Они всегда будут отражением нашей собственной культуры" [Боас, 2006, с. 535].

Такая позиция, пожалуй, слишком радикальна (надо различать, где в нашем знании проявляется его собственная системность, а где системность объекта). Но важно, что Боас (1858–1942) не был постмодернистом, так как умер задолго до работ Ж. Деррида и Ж.Ф. Лиотара. Вместе с тем не случайно, что его позиция сформировалась именно тогда, когда метафизические (в том числе неогегельянские) версии теории цивилизаций стали заменяться научными, антропологическими и историческими, что породило, с одной стороны, создание первой систематической истории цивилизаций ("История человечества" под редакцией А. Берра, в английском переводе – "История цивилизаций"), а с другой – первые научные зарубежные школы истории России, которые не сводили образ страны к стереотипам "варвара у ворот" или "ученика". Эти школы были созданы во Франции А. Леруа-Болье, а в США – Г. Вернадским. В обоих случаях это сопровождалось переосмыслением метафизических версий образа России (антирусской и евразийской) [Ионов, 2007^б].

Дело в том, что отход от целостной картины российской (и всякой другой) цивилизации был порожден не только логикой развития теории, но прежде всего практической необходимостью межкультурного диалога. Именно с этим связано разрушение целостных образов отдельных стран и народов, представлений о сущности цивилизаций (в том числе разделение на "Восток" и "Запад"). Уже у А. Тойнби римская, европейская или российская цивилизации на разных этапах их развития – разные сущности, а их характеристика обуславливается *взаимной* (а не единственно верной) оценкой [Тойнби, 1996]. Постструктуралистская критика больших нарративов как "белых мифологий", создание М. Бахтиным и Э. Левинасом теории диалога были лишь следствием этого масштабного процесса, охватившего всю область научного знания (ср. принцип дополнительности в физике).

Так рождается ответ на вопрос Яковенко: *зачем нужен постмодернизм?* Да затем, что это одна из форм разрушения монолога, предпосылок инверсии, вводящая представление об ответственности автора за Иного как слабую сторону диалога. Постмодернизм не самоценен, он лишь создает предпосылки для диалога в ситуации доминирования имперского, колониалистского дискурса и классического идеала знания. Исполнив свою миссию, он превращается в невидимый фундамент утвердившихся

неклассических познавательных стратегий, что мы и наблюдаем после смерти его классиков.

Но может быть, стратегию диалога можно вывести непосредственно из гегелевской диалектики? Собственно, это и пыталась проделать либеральная школа изучения российской цивилизации, возглавлявшаяся А. Ахиезером (1929–2008), виднейшие представители которой – Яковенко, Пелипенко, Шемякин. Один из идеалов, предложенных Ахиезером, – *идеал медиации*, явно совпадает с идеалом диалога (от лат. *mediatio*) – посредничество). По Ахиезеру, "медиация развивается через углубление диалога". И не случайно все последние годы жизни он посвятил изучению проблемы диалога, в частности в его трактовке В. Библером. Однако заметно, что у Ахиезера трактовка медиации (в отличие от первоначального латинского смысла, связанного с *процессом* посредничества и важнейшей персоной посредника) имеет двоякий смысл. **С одной стороны**, это *процесс* углубления диалога, "взаимопроникновения полюсов", поиска смысла "между крайностями, между полюсами бинарной оппозиции", "меры между полюсами". Такая ситуация, вполне соответствующая идеалу неклассического знания, сохраняется, согласно первой версии, и в условиях формирования государства, которое "является результатом развития медиации", и "с утверждением либеральной цивилизации", которая также "является результатом медиации". Она "развивает новые смыслы, новые оппозиции", оттесняет на задний план, "но никогда не уничтожает традиционную культуру" (в том числе ее архаические элементы). Ее выражение – *либерально-почвенный идеал* как форма взаимодействия либерализма и традиционализма (почвенности) [Ахиезер, 1991, т. 1, с. 40–41, 55–65; т. 3, с. 60, 186, 162]. Это коммуникативная стратегия, которая ориентирована на критику представлений и их совершенствование, а следовательно, имеет ярко выраженную когнитивную ориентацию.

Данный подход отражает современные взгляды на медиацию как путь достижения *согласия*. Важнейшим участником медиации является *медиатор*, который не представляет партии, вовлеченные в конфликт. Велико значение медиации в отечественной глобалистике. М. Тлостанова, культивирующая собственное положение медиатора между отечественными и западными культурами, пишет: «Медиативный подход в данном случае означает восприятие российской культуры через постоянное осознание двойного различия властных конфигураций – имперского различия с Западом и колониального различия России и ее колоний. Исследователю Российской империи поэтому необходимо постоянно осознавать многочисленные элементы, задействованные в этой сложной и уникальной модели, и успех ее понимания во многом зависит от способности быть или перевоплощаться в пограничную, промежуточную фигуру "внутреннего иного" этого культурного пространства, а не судить о нем лишь с позиции центра, интеллектуального "истеблишмента", или со стороны, с точки зрения западного европоцентристского дискурса» [Тлостанова, 2004, с. 5].

Исследователю цивилизаций как медиатору, утверждает Остерхаммель, свойственна не монологическая, заранее заданная, а диалогическая, *двойная компетенция*, которая позволяет ему осуществлять разнообразные познавательные стратегии. С этим формально согласен и Яковенко, претендующий на двойственную позицию как "вне", так и "внутри" цивилизации [Osterhammel, 2001, S. 206; Яковенко, 1996, с. 223, 237]. Фактически подобные стратегии более или менее последовательно осуществляются умеренными сторонниками как либеральной, так и традиционалистской идеологий [Шемякин, Шемякина, 2007; Шемякина, 2008; Зарубина, 2004].

Но с другой стороны, по мнению Ахиезера, главный медиатор – не исследователь и даже не всегда общество, а "государственность, высшая власть" (какие скачки от предпосылки государственности к ее функции, от абстракции к конкретике и даже персоне медиатора!), причем этот процесс имеет "нравственный характер". В ходе медиации происходит *снятие и синтез*: "снятие полюсов дуальной оппозиции... формируется новое содержание культуры, которую можно назвать **срединной культурой** (понятие введено Н. Бердяевым. – *И.И.*), то есть формируемой не на основе крайно-

стей" [Ахиезер, 1991, т. 3, с. 181, 183, 186]. Это уже не просто диалектическая логика, а *специфически гегелевская* государственническая диалектика философии истории, весьма далекая от современных представлений о государстве. Ее можно скорее соотнести не с идеалом медиации, а с явлением *медиатизации* (англ. – аннексия, присоединение территорий; нем. в XIX в. – превращение владетельных князей из самостоятельных членов Германского союза в подвластных более крупным его членам). Для Гегеля, который считал государство медиатором между идеей и страстью, а также полагал его "нравственным целым", медиация и медиатизация в целом совпадают. В правовой монархии, выступающей как высшая степень осознанной свободы, подавляется "произвол отдельных лиц", "случайная воля" (у Ахиезера – локализм), а малые государства попадают в зависимость от больших, потому что "им не приходится выдерживать испытания огнем на войне". Диалог фактически превращается в монолог. В этом философ видит не только торжество абсолютной идеи, но и "истинную теодицею, оправдание Бога в истории" [Гегель, 1935, с. 23, 37, 374, 399, 422].

У Ахиезера и его последователей, подобно этому, происходит стягивание ценностей от слабого полюса (традиционализм) к сильным (либерализм, государственность, высшая власть). В методологическом плане представления о репрезентации и ситуативности уступают представлению о сущности. Срединная культура как особая сущность наряду с большим обществом и либеральной суперцивилизацией (реифицированная форма либерально-нравственного идеала) превращается в особый идеал, "не полностью", а подчас и вовсе не равный традиционному [Ахиезер, 2007, с. 20; 2000^б, с. 43–45] и прямо противостоящий архаическому, который ему следует не принимать во взаимодействие, а "перелопатить" [Пелипенко, 2007, с. 49]. Инверсия у Ахиезера изначально не только дополняет медиацию, но может играть и роль "антимедиации", проявляющейся прежде всего в поведении крестьян, стремящихся вернуться от буржуазных отношений к локализму и общине [Ахиезер, 1991, т. 1, с. 45]. "Антимедиация", "коса инверсии" как особые сущности, воплощенные в реакционной позиции крестьянства и рабочих, выводятся за круг диалоговых отношений, и их *инверсионная* интерпретация (в соотношении с медиацией) наряду с реификацией либерального идеала и субстанционализацией образа России – те ключевые проблемы школы Ахиезера как школы *социального диалога*, которые до конца так и не решены.

Поскольку роль медиатора достается государству, а "либерально-почвенный идеал" не реализуем в инверсионной познавательной ситуации, определяемой борьбой западников и националистов, начинает доминировать заявленный уже в 1991 г. *либерально-авторитарный идеал*. Первоначально он возникает как вспомогательный, "который мог бы создать определенные предпосылки для господства либерально-почвенного идеала" [Ахиезер, 1991, т. 1, с. 16; т. 3, с. 163]. Но постепенно разрастаясь, что отразилось в совместных трудах Ахиезера и В. Ильина, он превращается в доминирующий. *Медиация* стала трактоваться здесь как наращивание роли власти центра за счет окраин, выражаемое в имперском идеале "народной монархии" Ильина [Ильин, Ахиезер, 1997; 2000, с. 109–121] и особенно ярко обрисованном в работах докторантки последнего К. Токаевой, которая прямо предлагает (в духе медиатизации) развивать государство в России как "имперскую институцию", "с заимствованием восточных социальных технологий", сменив регионально-этническое деление на "региональное (территориальное)" [Токаева, 2003, с. 38, 41, 42].

Правда, последние выводы Ахиезеру, по его собственным словам, совсем не понравились. Но сколько либерализма осталось к началу XXI в. в отстаиваемом им самим либерально-авторитарном идеале, ясно можно видеть по статье Пелипенко. Последнего не спасает возвращение человеку роли "универсального медиатора". Постулирование гегелевской диалектики в качестве "образцового" примера медиации [Пелипенко, 2007, с. 52, 57] приводит этого автора к парадоксальнейшей из ее форм: медиации

идеалов западнического либерализма и сталинизма ценой попрания ценности конституционализма и оправдания преступлений власти против народа¹.

Между тем надо подчеркнуть, что реификация концептов "антимедиация" и "коса инверсии" в форме уравнилительной культуры крестьянства (и даже крестьянской революции!) прямо противоречит широко известным историческим данным, которые говорят об огромном диалогическом потенциале крестьянской и вообще народной культуры [Ахиезер, 1991, т. 3, с. 153–153; Кобищанов, 1996; Бабашкин, 1998]. Известно, что крестьянство легко шло на компромиссы как с помещиками, так и с властями – но лишь в той мере, в какой имело физическую возможность это сделать. Между тем в 1860–1910-х гг. как раз эту возможность царизм крестьянству не предоставил.

Вестернизация страны проводилась за счет деревни. На протяжении всего этого времени крестьянство (особенно в центре страны) находилось, как выражался в 1907 г. врач Л. Тарасевич, в состоянии постоянной болезни – недоедания, которая прерывалась настоящими приступами голода с массовой гибелью населения на фоне продолжающегося вывоза зерна (вспомним, например, лето 1891 г.). Модернизация потребностей помещиков, удовлетворяемых за счет западных товаров, лишила страну продовольствия с громадной части земель. Подобное положение было в Африке второй половины XX в. [Нефедов, 2005, с. 337, 255, 256]. Поэтому революционное движение и даже гражданская война были отчасти оправданы. Изменение положения, временное отступление угрозы голода наступило только в 1925 г. Между тем в случаях, когда государство после масштабных преобразований шло на уступки крестьянству или же просто не слишком повышало норму эксплуатации (как в 1994–2000-е гг.) наблюдался рост удовлетворенности населения даже при некотором снижении реального благосостояния [Горшков, 2000, с. 78–79.]

Исследования историков Л. Милова, Т. Шанина, Б. Миронова, С. Нефедова рисуют образ России, хорошо приспособленный для разработки первоначального *либерально-почвенного* проекта Ахиезера. Но их позиция базировалась на представлении о "нормальности" российского опыта, утвердившейся в мировой науке мысли об универсальности, единообразии жизненных стратегий крестьянства (*этика выживания*) [Великий... 1992; Бабашкин, 1998; Социокультурные... 2002]. Именно эта составляющая оказалась неприемлемой. В результате появилась оппозиция не только с националистами, но и с историками-профессионалами [Ахиезер, 2000]. Если противостояние с националистами отражало разницу социально-политических идентификаций, то противостояние с крестьяноведами и клиометристами – непроходимую пропасть между аподиктическими теориями философов и культурологов, зачастую нефальсифицируемыми и, как правило, непроблематизируемыми моделями, созданными с целью самоидентификации (на основе антиидеала "варварской" России), и работами историков – проблематизируемыми, специально ориентированными на профессиональный, оставленный апробированными процедурами диалог и процедуру расширения и углубления знаний.

Как результат недооценки трудов профессиональных историков, диалог трактуется Ахиезером зачастую не как встреча равных оппонентов, а как отношения высшего с низшим, в процессе которых низший должен усвоить позицию высшего (дать себя "перелопатить"). При этом Ахиезер пытается опереться на идеи Библера и историка А. Гуревича, хотя последний утверждал совершенно иной подход, признавая права личности, а значит, и права равного субъекта диалога, не только за человеком Возрождения и модернизации, но и за средневековым "простецом" (на этой позиции он настаивал постоянно, в чем состоял его конфликт с Л. Баткиным) [Ахиезер, 2006^a, с. 50–51; Гуревич, 1990].

¹ Кстати, подобная описанной Пелипенко государственническая стратегия цивилизаторства, примененная в XIX в. в Аргентине, оказалась неприемлемой в том числе для диалектика Сеа, который называл ее формой самоотчуждения и даже "самоуничтожения" [Сеа, 1984, с. 42].

В связи с этим полезно вернуться к проблеме формы и содержания образов России. Когда Шемякин ставит вопрос о том, не было ли описание России философами Просвещения шагом вперед в познании ("дискурсом познания"), можно уверенно сказать: было. Но нельзя сказать, *насколько*, потому что уже довольно верная идея Д. Леджарда о родстве сибирских татар и американских индейцев была ориентирована не на конкретное их изучение, а на классификацию человеческих видов, усовершенствование (укрепление) аподиктической модели (для чего впоследствии предполагалось доказать родство между татарами и африканцами), а не на ее критику и развитие [Вульф, 2003, с. 502, 505–506]. Подобным же образом ничего не дают уверения Р. Пайпса в том, что его трактовки истории России сами навязывали себя ему, "выросли из обработки исторического материала на протяжении многих лет... они отыскивали меня, не я их" [Пайпс, 1993, с. 9]. Ни диалог с текстом, ни внутренний диалог автора (часто обусловленный устойчивыми потребностями самоидентификации) не могут заменить подлинный дискурс познания, а именно *профессиональную коммуникацию*, диалог с реальным субъектом-профессионалом, обладающим своим набором компетенций, который способен противопоставить одной логически прозрачной версии образа России другую, отличную от первой только тем, что более соответствует профессиональным требованиям исторического знания, получена с более четким соблюдением его процедур и использованием более совершенного (в том числе логического) аппарата.

В результате экспансии представлений об антимедиаии они были распространены и на интеллигенцию – основного медиатора российской культуры. Развитие на Западе проблематики российской *общественности* как формы гражданского общества (например, [Between... 1991]) было проигнорировано. Интеллигенция выступает то как транслятор архаических идей, то как проявление городского локализма, разновидность "маленького человека", недостойного сочувствия великой русской литературы, то сами русские писатели превращаются в носителей манихейских интеллигентских взглядов: "Толстой казнит свою Анну Каренину за измену мужу отрубанием головы, смеется над самкой-Наташей, нарожавшей четырех детей... Чехов – певец разложения и смерти. Бедные служанки душат у него хозяйских младенцев..." [Социокультурные... 2002, с. 251–252, 260; Яковенко, 2007⁶; с. 179–180]. Форма, раз овладев содержанием, уже не выпускает его, а выдавливает из него диалогические и просто рациональные смыслы, замещая их идентификационной, чисто эмоциональной функцией.

Такой образ России является неприемлемым и отталкивающим не только из-за своей идиосинкратической природы. Он неприемлем чисто философски еще и потому, что именно в России у Бахтина и Левинаса (родившегося в Ковно и учившегося в Харькове) родилась идея *диалогии* как особой онтологии, давшая богатейшие всходы и оказавшаяся сейчас в центре ментального обеспечения процесса глобализации. Россия – родина диалогии и в этом актуальный философский смысл ее истории. Диалогическая же онтология не "задается" логикой неприятия реальности, восприятия жизни как неизбывного страдания (как у Пелипенко). Она изначально разделена между взаимодействующими субъектами. В ней отсутствует всякая возможность монополии на знание (научное, истинное, любое другое). Новое знание, как справедливо подчеркивал Ахиезер, возникает только "между" смыслами, людьми, цивилизациями². "Любой объект знания (в том числе человек), – писал М. Бахтин, – может быть воспринят и познан как вещь. Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание может быть только диалогическим" [Бахтин, 1986, с. 383].

² Отсюда его высокая оценка принципа диалогизма, и поэтому я не могу согласиться с принципиально негативной оценкой Тлостановой работ Ахиезера и других либералов, которым она предпочитает работы националиста С. Кара-Мурзы [Тлостанова, 2004, с. 9]. Посмотрите в Интернет-библиотеке Кара-Мурзы и вы найдете огромный раздел, посвященный формированию и смакованию образа врага (www.patriotica.ru/authors/karamurza.html).

Этот подход утверждает множественность центров знания в мире, множественность образов государств и цивилизаций, незавершаемость диалога и невозможность окончательного логического "снятия" его противоречий (при том, что диалектический подход в рамках неклассического знания сохраняет свое значение в паре с диалогическим) [Колесников, 2004].

Диалог и образы России: проблема приемлемости

Переход от диалектики к диалогике выводит проблематику образа России за пределы проблематики истинности в дополняющую ее сферу социальных потребностей и общественных коммуникаций, конструирования того, что на Западе называется *usable past* (приемлемое прошлое). Это ставит проблему *потребителя* образа России, в том числе на Западе. В ситуации, сложившейся после 11 сентября 2001 г., этот потребитель резко раскололся на два лагеря: неоконсервативный и демократический. Первый в сфере цивилизационных идей представляют правые политологи и политики – С. Хантингтон и П. Бьюкенен, а второй – профессиональные историки: Р. Осборн (историк науки) и Ю. Остерхаммель [Хантингтон, 2004; Бьюкенен, 2007; Осборн, 2008; Osterhammel, 2001].

Если первые видят в современной ситуации вызов силе и идентичности Запада, то вторые рассматривают ее как повод для *расширения диалога*. Неоконсерваторы однозначно полагают, что существование западной цивилизации поставлено под вопрос в условиях активизации "варварской периферии", сил "хаоса", посвятивших себя "истреблению цивилизации" (слова Д. Буша-мл., цит. по [Осборн, 2008, с. 5]). Напротив, Осборн считает, что "более точным будет сказать, что западная цивилизация обрела новый смысл". Она перестает интерпретироваться как полюс добра в мире (ср. "либерально-нравственный идеал" Ахиезера), она дистанцируется от "примитивной риторики", которая "фундаментально расходится с реальным опытом, надеждами и стремлениями людей Запада", отказывается от планов "разумного переустройства мира к всеобщему благу", приводившим к антропогенным катастрофам. В результате «прямолинейные, универсалистские, "прогрессивные" методы правления, хозяйствования, поддержания порядка, правосудия и нравственности» интерпретируются как угроза для рода человеческого "не меньшая... чем завоевание оружием", а подлинной ценностью становится смысл индивидуальной жизни и искусство, помогающее осознать его [Осборн, 2008, с. 744–746].

В первом случае образ России заведомо негативен, во втором – у его создателей появляются новые познавательные и имагологические возможности [Imagology... 2007]. Осборн последовательно критикует идею цивилизации как имперскую и логицистскую, позволяющую ничтожному образованному меньшинству монологически провозглашать и легализовать свою власть в мире на протяжении тысячелетий (начиная с Римской империи). Негативный образ варвара служил оправданием звериной жестокости цивилизаторов и политики геноцида. В этой среде историк выделяет только "самых дальновидных европейцев", которые признавали угрозу подобного отчуждения от большей части мира. Проявлением кризиса политики "цивилизаторства", паразитирования и идеологии "прогрессизма" Осборн считает коллапс экономики Португалии и Испании, подрыв колониальной империи Англии, Первую мировую войну, порожденную неумением Запада предвидеть опасности развития, кризис либерализма и подъем фашизма в межвоенный период, легитимацию озверения людей и геноцида во время Второй мировой войны и т.п. Уже в 1930-е гг., по его мнению, появилась массовая потребность в том, чтобы задуматься, "не цивилизация ли стала причиной бессмысленной гибели и страданий миллионов европейцев" [Осборн, 2008, с. 171, 404–405, 416, 643–644, 674].

На этом фоне беды России в XX в. выглядят как следствия не только архаики, но и западного прогрессизма и логицизма, *отсутствия способности к диалогу*. "Россия приняла на себя политическую систему, – пишет Осборн, – являющуюся детищем за-

падного Просвещения и по-прежнему не решившую главной проблемы – в концептуальной системе координат марксизма отсутствовало место для политической оппозиции, ибо любая оппозиция революции по определению действовала от лица реакционных сил, стремящихся затормозить или повернуть вспять исторический прогресс... политическая идеология этого образования являлась порождением глубоко западным, и ее истоки лежали в древнем, как Европа, убеждении, что абстрактное умозрение, мышление общими понятиями есть единственный путь к истине и к открытию законов, знание которых позволит решить все проблемы человечества. Запад подарил коммунизм миру и затем был вынужден потратить многие десятилетия на то, чтобы от него избавиться". Для Европы и США появление СССР было роковым еще и потому, что воспроизводило схему "Восток–Запад" и старые ориенталистские заблуждения [Осборн, 2008, с. 652].

Позитивной исторической силой, считает автор, является не экспансия Запада, а межкультурный диалог, возникавший несмотря на цивилизационные формы идентификации. Его результатом стало широкое разочарование в идеалах западной цивилизации и то, что модернизирующиеся страны "не чувствуют необходимости подражать западным моделям капитализма". В России, наряду с Китаем, Индией, Бразилией и Мексикой сложились местные традиции торговли, идет поиск собственного пути к "индустриальной денежной экономике" [Осборн, 2008, с. 742, 739]. На Западе в условиях смены коллективной формы идентичности на индивидуальную повышается внимание к бытующим там формам культуры и общества. Европа, трансформируясь из "континента государств-наций" в "континент автономных городов и регионов", начинает активно интересоваться неевропейскими региональными и локальными образованиями, их обычаями и культурой, местными формами диалога в их аутентичной, не адаптированной к западным ценностям форме. "Культурная продукция и деятельность, несущая на себе уникальные черты места происхождения, медленно, но верно растет в цене" [Осборн, 2008, 742; см. также с. 741–743]. Это дает возможность России мобилизовать богатства своей диалоговой, многонациональной, синкретической народной культуры, которые остаются неучтенными и недооцененными в рамках либеральной культурологии. Уже в газете "Обсервер" в рецензии на книгу Осборна отмечалось, что автор возвращает ценность общинным, локалистским, межличностным, вневременным и импрессионистским ценностям [Gardam, 2006].

На протяжении последних десятилетий в цивилизационных исследованиях сложились новые познавательные условия и некоторые из них уже оформились в дисциплинарные правила исторической науки. В частности, Остерхаммель прямо опирается на идеи Боаса и подчеркивает бесперспективность стремления "подвести историю под несколько общих принципов", а также отвергает империалистические теории (к которым относит и идею "беспокойства границы"). Он указывает на невозможность использования при формировании современных образов стран бинарных классификаций (Европа/Неевропа) или холистских образов, которые неизменно ведут к ошибкам. Господствующей при этом становится не тотальная, холистическая, а дифференцированная, частичная, конвергентная, симметричная версия сравнительного описания, учитывающая как общие черты, так и различия цивилизаций, их отдельных регионов, институтов, уровней и секторов и помещающая их в горизонт "нормальной" исторической науки (вспомним спор Миронова и Ахиезера).

Макроистория ограничивает свои возможности эксплицированной деэссенциализацией используемых культурных концептов (ср. "либеральную суперцивилизацию" Ахиезера). Из этой перспективы Россия выглядит уже не как "варварская цивилизация", а как аутсайдер Европы, наряду со Швецией (!) и Турцией, равноправный участник модернизационных процессов середины XIX–XX вв. В данном случае о сходстве позволяет говорить фрактальный анализ, проводимый по уровням и секторам политики, общества, экономики. Остерхаммель не отбрасывает, подобно Осборну, прогрессизм и европоцентризм, но исследует их исторически, указывая, в частности, на разницу между эксклюзивным европоцентризмом XIX в., рисовавшим иерархическую

"лестницу цивилизаций", и инклюзивным нерасистским европоцентризмом, утвердившимся в США во второй половине XX в., провозглашавшим всепроникающий характер модернизации. Он подчеркивает также, что "у каждой колонии своя Европа", образы которой диктуются интересами аборигенной интеллигенции. В рамках неклассической логики аналитичность и эмпиризм, холизм и парциализм, конвергенция и дивергенция могут сосуществовать на основе принципа дополнительности, но поиск общих конкретных черт остается доминирующим, так как он имеет методологическое значение, ведь идиосинкразия как позиция отвергается автором изначально [Osterhammel, 2001, S. 8–9, 15, 18, 49, 54, 57–58, 60–61, 63, 66–67, 82, 87, 178, 205–206].

С близких позиций выступает Ж. Соколофф, один из лучших знатоков России во Франции, которому в книге "Бедная держава" (1993) удалось на практике соединить либеральную и почвенническую позицию. В целом он, как Ахиезер и Яковенко, принимает необходимость России "выкорчевать собственные корни". Но для него "большое общество" и государство совсем не однозначны. Виновником бед России поэтому объявляется не народ, а государство, из-за политики которого при Николае I отсталость страны стала катастрофической, впервые "образовалась экономическая пропасть между Европой и царской империей". А когда С. Витте решает ускорить промышленный рост, ему ничего не остается, как "пожертвовать крестьянством". Поэтому у крестьянства оказывается собственная рациональная логика, ведущая его к революции. На этом пути крестьянство проявляет себя не только как разрушитель, но и главный созидатель в стране, сделавший из России житницу Европы на фоне того, что население деревень ежегодно росло на 1 млн человек. В этом контексте бунты крестьянства и возвышение купечества, очевидный рост его самодовольства и самосознания выглядят не как антитезы, а как взаимодополняющие элементы модернизации в условиях демографического взрыва. Как подчеркивает историк, и Витте, и революционеры – "все желают видеть Россию не столько мощной, сколько более цивилизованной страной" [Соколофф, 2008, с. 70, 83, 153–154, 175, 209, 223].

Историк отмечает роль российской общественности, которая не была поставлена на колени ни репрессиями 1840-х гг., ни условиями Первой мировой войны, ни советской властью. Виновниками Октября 1917 г. у него оказываются либералы. История инакомыслия в СССР выстроена на связи между диссидентами и народовольцами. Роль демократических традиций российского общества, по мнению П. Асснера, возрастает по мере того, как Запад теряет свою удерживаемую веками имперскую позицию и утрачивает милленаристские идеи прогрессизма. Россия уже не былой "варвар у ворот". Некоторые, как Ж. Рюффен, предлагают искать спасение от этого в конструировании нового Другого, "новых варваров с Юга", победа над которыми смогла бы сплотить Запад. Терпит крах западная модель развития, которую параллельно пытаются навязать России (Цит. по [Соколофф, 2007, с. 140, 266, 567, 752–754]). Все говорит о том, что либерально-почвеннический (не авторитаристский и не государственный) проект далеко не похоронен, по крайней мере, на Западе и методологически гораздо более перспективен, чем европоцентристский монолог новоявленных сталинистов.

К этому хотелось бы добавить, что нигилизм отечественных либералов по отношению к собственной демократической традиции (в том числе народнической, советской, профсоюзной) представляет собой яркий пример маргинальной, зависимой исторической мысли, еще более отдаляющей Россию от Европы. Даже минимальное демократическое наследие прошлого, которое в свое время тщательно собирал А. Янов, а теперь дружно отбрасывают Пелипенко и Казин, является необходимым элементом модернизации и служит в Германии предметом тщательных исследований, начавшихся еще в условиях денацификации и составляющих ее важнейшую часть (см., например, [Europäische... 1996; Lamprecht, 2001]).

Таким образом, путь оптимизации цивилизационных образов России – это путь от монолога и инверсии к диалогу и медиации (как и предлагал Ахиезер). Но этот путь несовместим с интерпретацией образа России как антиидеала (анти-Запада), чистого объекта, свойства которого "задаются" его сущностью, а точнее – исследователями. Субъектность образа России предполагает его внутреннее многообразие, невозможность его сведения к реифицированным концептам (пограничная цивилизация у Шемакина, варварская – у Яковенко), которые замещают предмет познания, то есть российские народы и их культуры, конкретные пути их истории³. Допустимо, если при помощи таких концептов вскрывается ограниченность первичной установки (критика Шемакиным западных образов России). Но дело гораздо хуже, если на основании "заданного" образа отвергаются или игнорируются данные конкретных исследований историков. В результате "объективное" знание приводит к постулированию не способного к диалогу объекта, а затем и к оправданию попыток внешнего насилия над ним, к легитимации преступлений власти (Пелипенко).

В современном гуманитарном знании установка на диалог и появляющиеся в ходе последнего неинтенциональные (не порождаемые моделью) образы – методологические предпосылки его совершенствования (при осознании условности диалога с прошлым и ставке на профессиональный диалог). А значит, и движение от гегелевской диалектики к бахтинской диалогике не является произвольным. Оно формирует профессиональные исторические нормы и процедуры сравнительной истории цивилизаций, конструирования образов отдельных цивилизаций. В этом контексте Россия приобретает возможность наращивать свой авторитет за счет пропаганды региональных и локальных (прежде всего, межнациональных) традиций, специфики обычаев и форм общественной жизни, оригинальности произведений литературы и искусства. Все более важными становятся репрезентации России как страны с вековой традицией диалога, в который вовлечены самые разные группы населения, имеющие собственный неповторимый опыт межкультурного общения. В то же время теряют позитивные свойства образы сильной государственности и военной силы (образ "Чингисхана с телеграфом" [Соколофф, 2008, с. 369]).

Этот подход соответствует ментальным реалиям России, что подтверждается социологическими исследованиями М. Афанасьева, который пишет: "Как оказалось, большинство успешных людей, составляющих российскую элиту развития – на государственной, гражданской и военной службе, в юриспруденции, в бизнесе и корпоративном управлении, в здравоохранении, науке и образовании, в массовой информации и публичной экспертизе... склонны скорее дистанцироваться от государства... Вопреки распространенным утверждениям абсолютное большинство во всех российских элитных группах, за исключением силовиков, не разделяет представления о том, что развитие российской нации должно зиждиться на безусловном примате государства в общественной и хозяйственной жизни. Российская элита развития вполне определилась с цивилизационным выбором, если под таковым понимать выбор институциональных основ развития страны... [Это] верховенство закона в обществе, в том числе над властью, плюс конкуренция в экономике и политике" [Афанасьев, 2008].

Причины подобного отношения к государственничеству объясняет А. Аузан: это широкое неприятие мобилизационной формы модернизации, когда раз за разом, при Петре ли, при Сталине ли "страна прыгает, бьется головой и падает..." Именно мобилизация с ее спешкой и нахрапом вынуждает осуществлять подмену ценностей, в частности превращать в ценность государство (которое ею не является), заимствовать ценности на Западе (а теперь уже и на Востоке), что деформирует, раскалывает куль-

³ Подобным же образом некоторые дипломаты трактуют политику НАТО, исходя из своих представлений о "мировой закулисе".

туру. Важнейшим повторяющимся этапом истории страны поэтому является демобилизация, сопровождаемая демократизацией и развитием гражданского общества. Принципиальный характер приобретает проблема "десакрализации государства" [Аузан, 2008]. Оптимальным для создания образа нашей страны в этих условиях становится диалог "от человека к человеку", в котором нет вопроса о значении имени "Россия", потому что имя России – это имя каждого из нас.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аузан А. Пересчет маршрута // Новая газета. 2008. 1 декабря.
- Афанасьев М. Элита развития: запрос на новый курс // Ведомости. 2008. 22 сентября.
- Ахиезер А.С. Возможен ли диалог цивилизаций? // Цивилизации. Вып. 7. Диалог культур и цивилизаций. М., 2006^а.
- Ахиезер А.С. Российская цивилизация – пути изучения // Россия как цивилизация. Устойчивое и изменчивое. М., 2007.
- Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. В 3 т. М., 1991.
- Ахиезер А.С. Специфика исторического опыта России: трудности обобщения (Размышления над книгой Б. Миронова) // Pro et Contra. 2000. Т. 5.
- Ахиезер А.С. Труды в 2 т. Т. 1. М., 2006^б.
- Бабашкин В.В. Крестьянская революция в России и концепции аграрного развития // Общественные науки и современность. 1998. № 2.
- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
- Боас Ф. История и наука в антропологии // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. М.–СПб., 2006.
- Бьюкенен П.Дж. Смерть Запада. М., 2007.
- Великий незнакомец. Крестьяне и фермеры в современном мире. М., 1992.
- Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.
- Гегель Г.В.Ф. Соч. В XIV т. Т. VIII. М.–Л., 1935.
- Горшков М.К. Российское общество в условиях трансформации (социологический анализ). М., 2000.
- Гуревич А.Я. Культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Западники и националисты: возможен ли диалог? М., 2003.
- Зарубина Н.Н. Бизнес в зеркале русской культуры. М., 2004.
- Зверева Г.И. Цивилизационная специфика России: дискурсный анализ новой "историософии" // Общественные науки и современность. 2003. № 4.
- Ильин В.В., Ахиезер А.С. Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. М., 1997.
- Ильин В.В., Ахиезер А.С. Российская цивилизация: содержание, границы, возможности. М., 2000.
- Ионов И.Н. Идентификационная, коммуникативная и когнитивная составляющие цивилизационных представлений // История и современность. 2007^а. № 2. Сентябрь.
- Ионов И.Н. Истоки и структура цивилизационных представлений в Латинской Америке и России (общее и особенное) // Общественные науки и современность. 2007^б. № 2.
- Ионов И.Н. Цивилизационное сознание и историческое знание. Проблемы взаимодействия. М., 2007^в.
- Казин А. Динамика власти как проблема цивилизации. Еще раз о государственной вертикали в России // Золотой лев. Издание русской консервативной мысли. 2007. № 107–108 (www.zlev.ru).
- Кобищанов Ю.М. Место исламской цивилизации в этноконфессиональной структуре Северной Евразии-России // Общественные науки и современность. 1996. № 2.
- Колесников А.С. Философская компаративистика. Восток–Запад. СПб., 2004.
- Лурье С.В. Translatio imperii (svlourie.narod.ru/imperium/3rome.htm).
- Нефедов С.А. Демографически-структурный анализ социально-экономической истории России. Екатеринбург, 2005.
- Осборн Р. Цивилизация. Новая история западного мира. М., 2008.
- Пайпс Р. Россия при старом режиме. М., 1993.
- Пелипенко А.А. Печальная диалектика российской цивилизации // Россия как цивилизация. Устойчивое и изменчивое. М., 2007.

- Рикер П.* Время и рассказ. В 2 т. Т. 1. М., СПб., 2000.
- Сакрализация власти в истории цивилизаций. В 3 ч. Ч. 2–3. М., 2005.
- Сea Л.* Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М., 1984.
- Следзевский И.В.* Образ России как смысловой конструкт (семантическая составляющая “главного русского спора”) // *Общественные науки и современность*. 2007. № 4, 5.
- Соколофф Ж.* Бедная держава. М., 2008.
- Социокультурные основания и смысл большевизма. Новосибирск, 2002.
- Стругацкий А., Стругацкий Б.* Трудно быть богом // *Стругацкий А., Стругацкий Б.* Соч. В 10 т. Т. 3. М., 1992.
- Глостанова М.В.* Постсоветская литература и эстетика транскulturации. Жить никогда, писать ниоткуда. М., 2004.
- Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. М., СПб., 1996.
- Токаева К.К.* Россия в контексте мировых цивилизаций. Автореф. дис. ... д. филос. н. М., 2003.
- Филиппов А.* Новейшая история России. 1945–2006 гг. М., 2007.
- Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.
- Шемякин Я.Г.* Динамика восприятия образа России в западном цивилизационном сознании // *Общественные науки и современность*. 2009. № 2.
- Шемякин Я.Г.* Европа и Латинская Америка. Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Старообрядчество и особенности формообразования в российской цивилизации // *Россия как цивилизация. Устойчивое и изменчивое*. М., 2007.
- Шемякина О.Д.* Власть линии в россиеведении и нелинейный характер российского хаосмоса // *Общественные науки и современность*. 2008. № 2.
- Элиас Н.* О процессе цивилизации. В 2 т. Т. 1. М., СПб., 2001.
- Яковенко И.Г.* Манихейская компонента русской культуры: истоки и обусловленность // *Общественные науки и современность*. 2007^a. № 3.
- Яковенко И.Г.* Манихео-гностический комплекс русской культуры // *Россия как цивилизация. Устойчивое и изменчивое*. М., 2007^b.
- Яковенко И.Г.* Проблема научного метода в цивилизационных исследованиях // *Цивилизационные исследования*. М., 1996.
- Between Tsar and People. Educated Society and the Quest for Public Identity in Late Imperial Russia.* Princeton, 1991.
- Dussel E.* The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation. Atlantic Highlands, 1996.
- Europäische Sozialbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung.* Tübingen, 1996.
- Gardam T.* Civilization by Roger Osborne // *The Observer*. 2006. 29th January.
- Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey.* Amsterdam, 2007.
- Lamprecht O.* Das Streben nach Demokratie, Volkssouveränität und Menschenrechten in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts. Zum Staatsund Verfassungsverständnis der Deutschen Jakobiner // *Schriften zur Verfassungsgeschichte*. Bd. 63. Berlin, 2001.
- Occidentalism. Images of the West.* Oxford, 1995.
- Osterhammel J.* Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich. Göttingen, 2001.
- Roig A.A.* Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México, 1981.