

И.Н. ИОНОВ

Глобальная история и изучение прошлого России

Статья 2*

В статье продолжается изучение современных трансформаций в понимании глобальной истории, начатое в [Ионов, 2011]. Анализируется разница подходов Л. Репиной и Н. Копосова, особенности развития глобальной истории на границе пост-постмодернизма и постнеклассического знания. Предлагается авторская интерпретация соотношения “зрительной” и “слуховой” доминант восприятия прошлого и их ролей в создании образов глобальной истории России.

Ключевые слова: глобальная история, постколониальная критика, перекрестная история, субалтерн, “зрительная” доминанта, “слуховая” доминанта.

The article continues analysis of contemporary transformations in understanding of the global history [Ионов, 2011]. The difference of approaches of L. Repina and N. Koposov, the development of global history on border of a post-postmodernism and post-nonclassical knowledge are considered. Author's interpretation of “visual” and “acoustical” dominant of perception of the past and their roles in creation of images of global history of Russia is offered.

Keywords: global history, post-colonial criticism, entangled history, subaltern, “visual” dominant, “acoustical” dominant.

В 2011 г. в России вышли книги, существенно углубляющие наши представления об историографических процессах в стране и мире [Репина, 2011; Копосов, 2011]. Внимание исследователей к проблемам исторической памяти и ее соотношения с историческим знанием делает их во многом взаимодополняющими. Однако предмет данной статьи – лишь один аспект этих работ – глобальная история, которую Л. Репина считает перспективным направлением историографии и актуальность которой решительно отвергает Н. Копосов. На мой взгляд, это связано с приверженностью разным национальным исследовательским традициям и мировоззренческими расхождениями авторов, а также с некоторыми методологическими проблемами, которые нуждаются в прояснении. Все это поможет понять, как приемы глобальной истории могут применяться для изучения прошлого России.

Глобальная история: одно понятие, две (или три?) метафоры

Для Копосова характерно специфическое, расширенное толкование идеи глобальной истории, которая, по его мнению, сформировалась в эпоху Просвещения и была связана с его проектом будущего, который “наделял исторический процесс единством и смыслом”. Оно связано с французской историографической традицией, прежде все-

* Ст. 1 см. “Общественные науки и современность”. 2011. № 5.

го со школой “Анналов”, в рамках которой идея глобальности отражает не явление всемирности (ему соответствует термин “мировая история”), а идею целостности, тотальности (“тотальная история” Ф. Броделя). Глобализация как процесс универсализации мировых процессов во французской традиции отделена от глобальности и описывается как “мондиализация”, или “планетизация”. Поэтому глобальная история как “тотальная” и даже тоталитарная идентифицируется Копосовым прежде всего с марксистской и советской [Копосов, 2011, с. 80; Вжосек, 2012, с. 58]¹. Современный кризис идеи всеобщей истории связан у него с деградацией представления о прогрессе и шире – о линейности исторического времени, и является производным от “распада глобальной истории”, идущего параллельно с кризисом “глобальной истории в форме национальной истории” [Копосов, 2005, 110–111, 125–127, 139].

Для сравнения скажу, что В. Вжосек, также опирающийся на опыт школы “Анналов”, сужает понятие глобальной истории до неклассической (отличной от историографии XIX в.), модернистской, сциентистской, прежде всего броделевской, традиции. Он полагает, что “концепция глобальной истории является... попыткой синтезировать прошлую историческую реальность”, представить ее как систему. Для нее характерны “глобальность восприятия, холистичность”, а также “антииндивидуалистские, над-индивидуальные” метафоры. Она отличается от классической историософии тем, что основана на отказе от монизма, “детерминирована неоднозначно... исторически изменчива и со временем наполняется новыми смыслами”. Поэтому Вжосек способен проследить такие переходные и диалоговые явления, как “неполная глобальность” (системность), “умеренный модернизм”, поиски “синтезирующей метафоры”, “существование модернистских и немодернистских тенденций”, что размывает догматический образ глобальной истории. Альтернативой глобальной истории выступает немодернистское историческое знание, антропологический поворот, школа “Новой исторической науки”, противостоящие модернизму, но сохраняющие некоторые его свойства, в частности презентизм, порождаемый предустановленным “импугирующим контекстом”, при помощи которого историческое знание оказывается понимаемым и транслируемым. Идеалом взаимодействия выступает синтез, но и роль диалога, трансграничности учитывается [Вжосек, 2012, с. 58, 79, 86, 96–97, 119–120, 123, 135, 156–157, 163, 220, 313].

Копосов игнорирует диалогические тенденции развития исторического знания. Он видит лишь продолжающийся с 1980-х гг. процесс “фрагментации исторического дискурса”, доведенного до состояния мозаики или “амальгамы эпизодов”. Автор предлагает алармистское восприятие постмодернизма, который лишает историка стабильных моральных критериев, что выливается в “криминализацию и виктимизацию прошлого” России, лишь “поначалу носивших освобождающий характер”. Затем они способствовали формированию “заградительных мифов” о войне и империи, в том числе нормализации образа сталинизма. Современная познавательная ситуация характеризуется им как “историзм без глобальной истории”, манифестация личных идентичностей, лишенная претензий на научность, опасная форма абсолютизации исторических индивидуальностей и “казусов”, угрожающая “преобладанием партикуляризма над универсализмом”, переходом от национализма к этнопопулизму как “разновидности партикуляризма, свойственной эпохе распада глобальной истории”, играющему “обломками прошлого”, что затрудняет, например, осмысление сталинизма как разновидности тоталитаризма [Копосов, 2011, с. 20, 39, 57, 65, 75, 164, 210–213, 226–227, 263].

Характерно пренебрежительное отношение Копосова к цивилизационному подходу, который, по его мнению, стал в России “простейшим способом перелицовки привычной марксистской модели глобальной истории, позволявшим сохранить ее формальные структуры, но уже с другим идейным содержанием”. Иначе говоря, приверженность отечественных историков и к цивилизационному подходу, и к “модели глобальной ис-

¹ “Ни для одной национальной исторической школы идея глобальной истории не была столь важна, как для советской историографии” [Копосов, 2005, с. 200].

тории” суть следствие их теоретической отсталости. В России плохо ориентируются в современных проблемах исторического знания именно потому, что игнорируется проблема “рождения и распада глобальной истории”. Используя это обстоятельство, власть манипулирует исторической памятью с целью самоутверждения, “создает новую идеологию как мозаику разбитых зеркал прежних концепций... калейдоскоп образов” и превращает историю в “память с ее горизонтом мерцающих оценок” (цитата из книги Н. Потаповой) [Копосов, 2011, с. 113–114, 191, 200, 258, 153, 160].

Позитивной альтернативой этим опасным процессам Копосову видится реанимация моральной философии – носительницы “универсальных критериев добра и зла” и восстановление роли “истории как учительницы жизни” при сохранении таких установок классического исторического знания XVIII–первой половины XX в., как “создание непротиворечивой концепции истории” и исторического синтеза (неспособность к последнему характеризуется как “состояние интеллектуальной растерянности”). Центральное место в этом проекте занимает европоцентристский универсализм, в рамках которого “понятие Европа... может означать цивилизацию” [Копосов, 2011, с. 39, 226, 259, 19].

Эта позиция находится в странном противоречии и с его обвинениями российско-го образования в европоцентризме, и с его же признанием познавательной роли постколониальной критики, как раз и разорвавшей связь идей “цивилизации” и “Европы”, представившей идею “цивилизации” как часть имперского колониального дискурса [Копосов, 2011, с. 204, 198, 76; Chakrabarty, 2000; Post-Colonial... 2004, p. 191–193]. В связи с этим возникает сомнение в верности обозначенного историком пути политической памяти в России от имперской ориентации к либерально-демократической.

Репина трактует идею глобальной истории совсем иначе, опираясь прежде всего на англоязычную теорию истории и историографию, где это понятие связывается с идеей глобализации, а не социальной системы или цельности исторического образа. Она считает это явление историографии не угасающим, а бурно развивающимся, связанным с современным процессом отхода от постмодернизма в историческом знании, и в частности с поисками историками “реальности вне дискурса”, который породил познавательную стратегию пост-постмодерна. Развитию глобальной истории способствуют две силы: “умеренные” историки, стремящиеся ограничить представление о полном произволе исследователя в конструировании прошлого, и создатели исследовательских моделей нового типа, включающих как элементы постмодернистских стратегий, так и объективистские и истинностные подходы. В центре их внимания – *коммуникативные процессы*, связанные с процессом глобализации, но воспринимаемые в глубокой ретроспективе и охватывающие развитие взаимосвязей в мире по крайней мере за последние полтысячелетия или более. Они становятся основой для переосмысления предмета мировой истории и создания по-новому понимаемой глобальной истории. «Фактически в течение 1990–2000-х годов сформировалась новая научная дисциплина, – пишет Репина, – глобальная история (“новая глобальная история”), опирающаяся на представление о когерентности мирового исторического процесса» [Репина, 2011, с. 125, 134–162, 548].

С этим согласны многие авторитетные историки из разных стран. Ярый приверженец идей универсализма и истинности исторического знания Й. Рюзен признает перспективность идеи глобальной истории и видит основу ее развития в “плюрализме точек зрения историков”, выражающей множественность форм их опыта, памяти и ориентаций. Он понимает “принцип признания различия и многообразия культур” в рамках глобальной истории как нормативный, как условие объективности исторической интерпретации, основанной на пересечении множества познавательных перспектив. На этой основе разворачивается поиск универсального в сравниваемых культурах и цивилизациях, например выстраиваются глобальная история историзма или прав человека [Репина, 2011, с. 135, 492; Rüsen, 1996; Human... 1993].

Н. Земон Дэвис ставит вопрос о соединении “децентрирующей роли социокультурной истории... с перспективами глобальной истории” и тем самым противопостав-

ляет старую, центрирующую парадигму глобальной истории и новую, связанную с постколониальной критикой и гендерным подходом, интересом к позиции субалтерна (“подчиненного” или, скорее, периферийного, лишенного слова персонажа истории). Мозаики и калейдоскопы, представляющие “зафиксированный в казусах исторический опыт”, не являются для нее предметом идiosинкразии. Напротив, они “расширяют поле наблюдения... вводят в... изложение множество разных голосов”. Это связано с изменением характера универсализма, преодолением европоцентризма и утверждением ценности диалога, с учетом влияния постколониальной критики и “взгляда с периферии” [Репина, 2011, с. 145, 200–202; Zemon Davis, 2011].

Такая тенденция имеет глубокие эпистемологические корни. Репина пишет, что “в теоретических основаниях различных неоклассических моделей, опирающихся на личностный, локальный или даже глобальный подход к истории, есть важные общие предпосылки”. Для всех них характерен не классический вариант системно-структурного подхода (глобальная история в ее французском варианте, попавший в свое время под критику постмодернистов, а акционалистское “понимание социального контекста деятельности как ситуации, задающей не только условия, но вызовы и проблемы, которые требуют своего разрешения, а также установка на то, что субъективность исторического актора (индивида или группы) во многом определяет результаты его деятельности, которая, в свою очередь, преобразует собственный контекст”. Динамическое восприятие контекста порождает и иное отношение к идентификации, которая также становится подвижной, приобретает инструментальный характер. На место изучения структур ставится исследование взаимодействий между акторами – людьми, группами – и их результатов, динамики культурных и социальных различий [Репина, 2011, с. 159, 202–204].

Рюзен постоянно подчеркивает мысль о невозможности возврата к ситуации, когда история была “учительницей жизни”, и при этом не боится апеллировать к идеям памяти и травмы. Он даже настаивает на “вторичной травматизации” как способе борьбы с нормализацией образа нацизма; предлагает атаковать нормализацию прошлого, не утверждая универсальные этические нормы, как Копосов [Копосов, 2011, с. 135, 226], а прослеживая границы и внутреннюю уязвимость морали. Последняя проявляется “в самой модели значения”, в структуре абстрактных исторических понятий. “Бессмысленность должна стать элементом, созидаящим сам смысл... Прерывистость, разрушение связей, крушение должны стать сущностью смысла в такой порождающей смысл идее хода времени” [Рюзен, 2005, с. 61–62; Репина, 2011, с. 487–489].

Понятно, что такой образ глобальной (или мировой) истории² не позволяет игнорировать ее отличия от всеобщей или всемирной истории. Репина подчеркивает, что “вряд ли целесообразно, не вводя дополнительных пояснений, применять классическое понятие всеобщей, или универсальной истории к современному видению мировой истории, представляемой в виде многоуровневой сетевой модели как полицентрическое множество различных взаимодействующих локальных и частных процессов”. Различие с всеобщей историей особенно очевидно в том, что, в отличие от школы “Анналов”, неприятие историософии здесь связано с “децентрирующей” стратегией. Глобальная история «дистанцируется от “историософских схем всемирной истории” и классических модернизационных теорий». Но вместе с тем, в этот проект истории входит и стремление всеобщей истории к всеохватности, “обращение к мировой истории как действительно *всеобщей*... истории человечества в его целостности и взаимосвязанности”. Реализуя его, “мы неизбежно оказываемся в перспективе той или иной версии всеобщей (универсальной) истории человечества”. Однако в отличие от последней, глобальная история реализует это стремление не как картину воплощения универсальных ценностей, а “в попытке обеспечить альтернативу европоцентричным

² Земон Дэвис, как и Репина, называет ее новой глобальной историей, но этот термин вызывает сомнения, так как он еще ранее был выдвинут Б. Мазлишем для обозначения истории глобализации после Второй мировой войны. А для Земон Дэвис это прежде всего инструмент изучения истории Средних веков и раннего Нового времени [Zemon Davis, 2011, p. 191; Mazlish, 2006].

концепциям прошлого” [Репина, 2011, с. 219, 221, 249–250, 549]. Это различие подчеркивал и М. Эмар, когда писал, что «речь не идет о воссоздании некоего “всемирного исторического порядка”, а... о создании совершенно нового мира во множественном числе, мира, в котором историк, используя отпущенные ему средства, сделает возможным диалог людей с разнообразными культурами – как в прошлом, так и настоящем» (цит. по [Репина, 2011, с. 285]).

Отсюда трансформация подхода к теории и истории цивилизаций. Понятие “цивилизация” утрачивает свое прежнее значение, при котором оно «по преимуществу, очерчивало границу между “своим” и “чужим”, противопоставляя цивилизованных европейцев “отсталым дикарям”». “Критически важной”, по мнению Репиной, становится идея *диалога* культур и цивилизаций. Поэтому история цивилизаций “не занимается противопоставлением различных цивилизационных ареалов в поисках объяснения их расходящихся траекторий развития”, а ориентируется скорее на изучение “параллелизмов в истории... цивилизаций мира... встраивает локальные истории в глобальный контекст”. Тем самым она приобретает устойчивость против атак со стороны микроистории. «Даже открытие новых социокультурных элементов, функционирующих внутри цивилизации, и сдвига в отношениях между ними, не может угрожать проекту единой мировой истории. Историков призывают изучать – на глобальном уровне – те способы, которыми разные группы “переустранивали” эти границы, постоянно расширяя контакты с “другими”» [Репина, 2011, с. 205, 221, 250–251, 283].

Глобальная история развивается на протяжении последних 20 лет параллельно с множеством взаимодополняющих вариантов истории, близких по эпистемологическим основаниям, таким как интернациональная (новая межнациональная), транснациональная, “новая компаративная”, совместная, интегрированная истории. Они входят в комплекс “соотносящих” (*relational*) подходов, которые занимаются изучением становления глобальности как “динамики межкультурных интеракций”. Репина подчеркивает значимость появления *перекрестной* истории (*histoire croisée*), которая обеспечивает увеличение эвристического потенциала исторического знания за счет встраивания региональной истории в сетевые структуры глобальной истории [Репина, 2011, с. 224–226]. Ее предмет – рефлексия по поводу сравнения динамических образов культур и объединяющих их разнонаправленных трансферов, а также по поводу предпосылок восприятия этих явлений историком, столкновения в его сознании установок родной и исследуемых культур. Интеллектуальная история становится при этом способом осмысления соотношения разных путей их контекстуализации. Во многом благодаря ей дробление и динамизация предметов изучения не только не “разрывают” историю на куски, а напротив, создают новый образ (хотя и дробный, подвижный, как в калейдоскопе), удовлетворяющий современным задачам “соотносящих” подходов глобальной истории [Вернер, Циммерман, 2007].

Этот метод рефлексии Репина характеризует “как новую парадигму” [Репина, 2011, с. 224], но нельзя не отметить, что это совершенно особый, некуновский вид парадигмы или же постпарадигмальный тип нормативной модели. У Т. Куна непеременимое качество парадигмы – ее метафизическая нагруженность и целостность порождаемого ею образа (“кролика” или “утки”) [Кун, 2001, с. 151–154, 262, 543]. В перекрестной истории исключается не только метафизическая, но и неизменная теоретическая нагруженность, так как смыслы понятий и теоретические подходы “не являются фиксированными”. Они не только могут, но и должны меняться в процессе исследования. Изменяемой оказывается даже позиция автора, в регулировании которой многие видели способ достижения большей объективности исследования. Рефлексивность означает диалог между предметом исследования, теориями и культурными установками исследователя. Метафора *образа* здесь теряет если не значение, то определенность (“мультикопический” подход) потому, что растет роль метафоры *голоса, диалога* (саморефлексивности, циркуляции, изменения контекстов и точек зрения) [Вернер, Циммерман, 2007, с. 62–82].

В этих условиях соотношение когнитивного и этического аспектов знания меняется: Репина делает акцент не на универсальной, а на профессиональной этике по принципу “не навреди” [Репина, 2011, с. 556].

“Взглядоцентризм” и “слухоцентризм” как доминанты восприятия в глобальной истории

Интерпретировать эти тенденции поможет разделение Вжосеком платоновской – эйдетической, объективистской – парадигмы восприятия истории, которую он обозначил как “*взглядоцентризм*”, и аристотелевской, ориентированной на высказывание субъекта как свидетельство, которую я бы обозначил как “*слухоцентризм*”. Хотя скорее тут можно говорить о смене перцептивных доминант или метафор восприятия. Чистый “взглядоцентризм” характерен, по Вжосеку, прежде всего для “классической”, событийной историографии. Он постепенно размывается, и в неклассической, сциентистской историографии историк выступает уже в качестве квазинаблюдателя. Тем не менее и здесь сохраняются логически прозрачные и причинно-связанные образы истории. Эти образы маркируются как очевидные по принципу видеть/ведать [Вжосек, 2012, с. 117, 221, 223]. Можно добавить, что они мешают вступить в диалог с представителем иной культуры, зато помогают зафиксировать отличия его образа от собственного и маркировать его как “варвара” (то есть принципиально не способного к диалогу и к разборчивой речи вообще).

Сциентизация этой парадигмы в рамках системно-структурного подхода способна усугубить ее недостатки, так как связана с переходом от задачи «достичь “объективного” образа прошлых событий» к *индикации* и *реконструкции* исторических персонажей, что облегчает их идеологическую маркировку и манипулирование ими. Здесь причина недостаточности и ложности модернистских подходов к истории ментальностей, которые часто связаны с колониалистской и расистской традицией, порождают идеологически нагруженные ориенталистские образы (восточный деспотизм, традиционное общество). Недаром классики “Новой исторической науки”, с которой связан подъем в изучении ментальностей, были, по мнению Вжосека, “наиболее влиятельными противниками модернистской истории”, боролись против однозначного определения понятия ментальности (Ж. Ревель: “тогда от него нужно было бы отказаться”)³. Они изучали культуру и ментальности как функцию “динамизирующих... противоречий” (Ж. Ле Гофф), как поле внутреннего диалога, а также их трансформации в отношениях с практикой [Вжосек, 2012, с. 112, 117, 132–133, 200]. Результатом было движение от структурализма к акционализму, от идеи объектности к идее субъектности предмета интереса историка.

Однако это движение возможно скорее в рамках “слухоцентрической” парадигмы, связанной с метафорами дискурса, диалога и интерпретации свидетельств⁴. Образ варвара оказывается совершенно нерелевантным, как и не критичное отношение к свидетельству. Это диалоговая парадигма историописания, как ее понимал А. Гуревич [Гуревич, 1990]. Образ истории предстает в ней не как очевидность, а как сумма разнотипных свидетельств, дискурсивных практик. Надо подчеркнуть, что метод “глубокого прочтения” К. Гирца по-настоящему начинает работать только в рамках этого “слухоцентрического” подхода, иначе он дает лишь визуальную сумму картин прошлого (как в фильме “Расёмон” А. Куросавы), а не понимание данной диалоговой ситуации в ее динамике.

³ Это естественно: по Вжосеку, дефиниция, устанавливающая смысл понятия “ментальность”, буквально – аналог “мертвой метафоры” П. Рикера, которая утратила смыслообразующую силу, так как прекратилась “интерпретационная интеракция” между определяемой и определяющей сторонами метафоры [Вжосек, 2012, с. 216].

⁴ Р. Козеллек писал: “Метафоры, заключающие в себе наивный реализм, подпитываются скорее образом очевидца, чем фигурой свидетеля, передающего услышанное знание, который своим присутствием гарантирует правдивость рассказа” (цит. по [Вжосек, 2012, с. 228]).

Но как становится возможным межкультурный диалог с человеком прошлого в рамках глобальной истории? Это проясняют такие явления, как прагматический поворот, проект децентрирующей истории Н. Земон Дэвис и проект перекрестной истории М. Вернера и Б. Циммерман.

Прагматический поворот углубляет проблематику лингвистического поворота середины XX в. В центре изучения прошлого оказывается “факт коммуникации”, оформленный как “высказывание” и помещенный в поле общения. Особое внимание уделяется межкультурной обратной связи. Для прагматического поворота характерна ориентация не на смыслы языка, а на ситуацию речевого общения, в том числе – на *восприятие и воздействие* высказывания (свидетельства человека прошлого, представителя иной культуры) [Чеканцева, 2012, с. 137]. В этом контексте не так интересно выявлять роль метафизических, идеологических и жанровых основ историографических конструкций, которые изучал Х. Уайт. Более актуально проследить воздействие вопросов, поставленных друг другу историками разных культур, новых требований к тексту источника, превращающих его в свидетельство, и новых ответов, которые историки получают в процессе этого многостороннего взаимодействия, а также соотношение историографических традиций и исторической памяти разных цивилизаций (Запада, Индии, Китая, Африки). Этим занимается глобальная историография Г. Иггера, Э. Вана и С. Мукерджи [Iggers, Wang, 2008].

Для Земон Дэвис центрированная история мыслима лишь до тех пор, пока стороны культурного контакта выстроены иерархически. Среди ее персонажей обязательно присутствие передового носителя логики истории и субалтерна (как молчащего и слушающего). Но как только встает вопрос о диалоге, они перестают быть релевантными. Рождается другая задача – как может субалтерн высказаться, как помочь ему в этом, как его понять? Г. Спивак, ставя этот вопрос, имела в виду прежде всего индийских женщин [Спивак, 2001], но, по мнению Земон Дэвис, он касается в равной мере гендерных исследований, постколониальной критики, социальной истории и глобальной истории. Для этого история должна быть лишена центра и фигуры монопольного носителя истины. “Разговорить” субалтерна, придать ему статус высказывающегося активного субъекта (“*voice and agency*”) помогает конструирование транскультурных моделей, в которых субалтерн становится главной фигурой нарратива и в этом качестве соотносится/связывается с иными историческими образами. Именно таким образом, акцентируя “радикальную одновременность” персонажей и избегая культурной иерархизации, Земон Дэвис в книге “Женщины на обочине. Три женских портрета XVII века” (1995) связала образы женщин-горожанок иудейского, католического и протестантского вероисповедания, а позже – создала метафору “города ученых” для анализа биографии и творчества Кристины Пизанской и Ибн-Хальдуна (рубеж XIV–XV вв.) [Zemon Davis, 2011, p. 190–197].

Перекрестная история Вернера и Циммерман соединяет проблемы интерпретации культурных взаимодействий в истории (прежде всего трансферов) и в сознании историка. На этой основе становится возможным, в частности, преодолеть постмодернистский уклон Вжосека, который примитивизирует соотношение исследователя и прошлого до метафизической бинарной модели (“импутация” логики исследующей культуры – исследуемой культуре прошлого) [Вжосек, 2011, с. 151–158]. Ведь исследует прошлое все-таки не культура, а историк, который обладает разнообразным ментальным инструментарием (термин Л. Февра), особенно если (как все чаще случается) он – мигрант и принадлежит нескольким культурам сразу.

Преодолеть влияние метафизически преформированной теоретической модели Вернер и Циммерман предлагают с помощью мультипликации интерпретационных стратегий историка (в том числе, соединения “взглядоцентризма” и “слухоцентризма”), мобилизации разных ментальных компетенций, “обращаясь к множественности возможных точек зрения и к расхождениям, вытекающим из множественности языков, терминологий, категоризаций и концептуализаций, традиций и дисциплинарного использования понятий” в соответствии с конкретными познавательными задачами каждого из этапов исследования [Вернер, Циммерман, 2007, с. 62]. Условием диалога

с прошлым становится *рефлексивность* – ориентация на диалог со свидетельствами прошлого, внутренний диалог историка и диалог в сообществе историков, создающие мультиперспективистский подход к прошлому. Умножение используемых теоретических моделей не просто релятивизирует каждую из них, облегчает теоретическую нагруженность фактуального знания, но и позволяет уточнить как теоретические подходы, так и само фактуальное знание.

Преодолеваются даже те метафизические предпосылки знания, которые, казалось бы, задаются самими условиями опыта (синхронность сравнения, диахронность культурных трансферов), а также кажущиеся эффективными познавательные стратегии, основанные на “взглядоцентризме” (равноудаленность историка от сравниваемых объектов, изучение последовательности культурных трансферов). Эти предпосылки перестают быть неизменными, нормативными, они ставятся в зависимость от исторического контекста и исследователя, а также этапов исследования. В частности, учитываются связи и отношения сравниваемых культур, а также культур, осуществляющих многоэтапный трансфер [Вернер, Циммерман, 2007].

Благодаря этому дробление и динамизация предметов изучения не только не “разрывают” глобальную историю на куски (как об этом писал Ф. Досс [Dosse, 1987]), а напротив, создают новый (хотя и подвижный) образ, удовлетворяющий современным задачам “соотносящих” подходов, связанный, сцепленный (*relational, entangled*) вариант глобальной истории. Его когерентность обеспечивается не историческим синтезом, не целостностью или системностью, а связанностью или сцепленностью в рамках полифонии соотносимых познавательных перспектив, конкурирующих в историческом знании в пределах профессиональных норм.

Постколониальная критика и глобальная история

Для того, чтобы оттенить некоторые аспекты, обращаюсь к статье И. Савельевой, посвященной самым последним явлениям в развитии теории истории XXI в. и к некоторым ее источникам. Из статьи видно, что пост-постмодернизм не только привлекает известных исследователей, но и выступает одной из ключевых тем для историков. Статья Иггера “В поисках пост-постмодернистской теории истории” (рецензия на книгу, изданную под редакцией Рюзена) стоит в списке 10 самых активно читаемых работ, помещенных в журнале “История и теория” за 2008–2009 гг. [Савельева, 2012, с. 31–32].

Основные мысли Иггера – признание позитивной роли постмодернизма, стремление соединить идеи интерпретации и истины, развенчать мнение о распаде целостного взгляда на историю и о конце (глобальной) истории. Оставаясь приверженцем объективизма, старейшина историографического цеха указывает на самоопровергающийся характер теоретических крайностей постмодернизма и на те постулаты пост-постмодернизма, которые непосредственно подкрепляют тезисы рационализма и объективизма. Но вместе с тем, он называет близкими позиции тех историков, которые идут к пост-постмодернизму по разным путям – от объективизма (как Рюзен) и от постмодернизма (как Ф. Анкерсмит). Для обоих важны тезисы о значимости исторического опыта (ключевое понятие пост-постмодернизма) [Репина, 2011, с. 124], невозможности жесткого разделения исторической памяти и знания о прошлом. Правда, для Рюзена это означает признание билатеральной темпоральности человеческой жизни в ее объективности, для Анкерсмита же – акцент на опыте историка, приобретающем более широкое значение лишь постольку, поскольку он взрывает границу между субъектом и объектом [Iggers, 2009, p. 123–127; Анкерсмит, 2007, с. 260–261, 319–320].

Далее Савельева описывает процесс развития исторического знания через пространственный поворот и постколониальную критику – к глобальной истории. По ее мнению, именно постколониальная критика, будучи проявлением постмодернизма в историческом знании, создала основы для преобразования всеобщей истории и образа мира как “глобального (и транснационального) пространства, сегментированного, дисперсного, а главное – не (европо-) централизованного”. Она совершила «радикаль-

ную реисторизацию образов Африки, Азии и Латинской Америки, провинциализацию “Европы”, деструкцию таких обобщенных понятий, как “третий мир”, “периферия”, “Запад” и “Восток»» [Савельева, 2012, с. 36–39]. Эта интеллектуальная революция на границе истории и географии была инициирована основоположником постколониальной критики Э. Саидом, который в 1978 г. поставил вопрос о функциях “имажинативной (воображаемой. – *И.И.*) географии и истории”, позволяющих решить задачу придания пространству и времени эмоционального и рационального смысла. Мне кажется, что здесь можно видеть истоки рюзеновской темы придания истории смысла и анкерсмитовской темы исторического опыта («не так редко нам кажется, что мы более “у себя дома” где-нибудь в XVI в., или же на Таити») [Саид, 2006, с. 87]. Различие между постмодернистским и пост-постмодернистским подходами в том, что Саид настаивал на доминировании воображаемого элемента знания над фактуальным (применительно к современному ему знанию о Востоке), а сегодня историки настаивают на преобладании фактуального знания применительно к познавательной ситуации, когда потенциал постколониальной критики во многом реализован [Osterhammel, 2001, p. 257–259].

Связь глобальной (всемирной) истории и постколониальной критики представляется Савельевой очевидной. «Идейной, и во многом идеологической, базой самых заметных новых направлений всемирной истории, – пишет Савельева, – является “постколониальная критика”... В теоретической области глобальная история исследовала ряд важных проблем (поставленных ею. – *И.И.*), связанных с самоидентификацией субъекта, определением его статуса (“субалтерн”), а также с понятиями “модерность”, “гибридность”, “метисация”, “расизация”, “лиминальность»». От нее же глобальная история унаследовала моральную озабоченность. Благодаря этому в глобальной истории “эксплицитно выражен моральный аспект современного политкорректного и мультикультурного сознания”. Историк демонстрирует не кризис и угасание, а “победоносное шествие всемирной истории во всех ее изводах” [Савельева, 2012, с. 37–41].

Я бы только не стал, как Савельева, выделять при этом персону Дж. Бентли, за которым будто бы стоит “традиция, не соотносимая с постколониальной критикой” [Савельева, 2012, с. 41]. Влияние последней очень широко. Именно постколониальные критики создали пространство диалога исторических памятей, модель истории, в которой невозможна субалтернизация ни одного из его участников. И Бентли активно использует подобный прием. В проекте “Традиции и столкновения: краткая глобальная история”, которым он занимается с 2000 г. и результатом разработки которого стал самый популярный в мире учебник по глобальной истории, в центре дискурса оказались не иерархия и конфликт, как было еще у У. Макнила, а освоение человечеством все новых способов взаимодействия (кросскультурные обмены, культурное взаимодействие, глобальная взаимозависимость, глобальная трансформация). Центр картины истории, которая сохранила много связей с традицией, тем не менее сдвинут с Нового времени на первое Осевое время, общества которого названы “классическими” [Мак-Нил, 2004; Bentley, Ziegler, Streets, 2008, p. VI–XVII].

И самое главное: образ колонизации мира дан не центрированно, через восприятие европейцев, а в децентрирующей стратегии, генетически связанной с гендерной историей и постколониальной критикой – через тексты, созданные полинезийцами, индейцами, африканцами, китайцами, арабами. Правда, речь идет прежде всего о властителях, но слово дается и явному субалтерну – бывшему рабу, делящемуся опытом освобождения, а также постколониальным критикам, анализирующим появление “научного расизма” как колониальной идеологии [Bentley, Ziegler, Streets, 2008, p. 331, 403, 422, 446, 532, 557]. На мой взгляд, это яркий пример десубалтернизации или деколонизации образа глобальной истории.

Глобальность истории проявляется сейчас не столько в целостности картины прошлого, сколько в многоголосии свидетельствующих о нем. Именно такая модель признана ООН целью совместной деятельности представителей разных цивилизаций по написанию глобальной истории. Универсальная этика здесь – не предпосылка исторического дискурса, как у Копосова, а результат диалога о культурной самобытности и человеческой общности [Преодолева... 2002, с. 164–165].

Еще более очевидно влияние постколониальной критики в крупнейшем достижении современной глобальной историографии – книге Г. Иггерса и Э. Вана “Глобальная история современной историографии” (2008), где формирование историзма и профессиональных норм историков впервые рассматриваются не только как западное предприятие, но как продукт совокупных усилий и диалога представителей основных цивилизаций: западной, китайской, арабо-мусульманской, индийской и, уже в XX в., африканской. Не случайно в его написании участвовали американские ученые немецкого, китайского и индийского происхождения. Авторы видят в постмодернистской и особенно в постколониальной критике “важный вызов” современной историографии, “значимый для изменения исторической мысли”. Глобальная история – если не непосредственный ответ на эти вызовы, то проблемно соположена с ними [Iggers, Wang, 2008, p. 1, 3–6, 14].

Для этой книги характерно расширенное толкование задач историографии, поскольку разница в локальных путях формирования этой дисциплины заставляет авторов обращаться и к исследованию форм исторической памяти, и к методам интеллектуальной истории, которая позволяет ориентироваться в многообразных, динамично сменяющихся контекстах исследования. О. Воробьева, переводчица этого масштабного труда, способного стать учебником по историографии на ближайшие десятилетия, пишет: “На первое место в книге выходит... осмысление механизма получения исторических знаний, генезиса, функционирования и трансформации массовых исторических представлений. Автоматически актуализируются проблемы исторической памяти как культурного механизма накопления и трансляции исторической информации о прошлом общества”. И далее, в связи со спецификой перекрестной истории: «Историк глобальной историографии для осуществления своей цели осуществляет разноуровневые виды коммуникативных практик с представителями разных культур, а это обязывает его к определенной “универсальности”: к пониманию множественности существующего прошлого, конкретно-временной и локально-пространственной специфики историографии, подвижности и условности историографических границ... к постоянному позиционированию собственной исследовательской позиции». Историография теперь интерпретируется как глобальная по природе, так как “в разных историографических культурах просматриваются такие черты их сходства, которые не могут быть объяснены фактом их взаимодействия” [Воробьева, 2012, с. 48–51, 54].

В итоге оказывается, что образ глобальной истории существенно изменился по сравнению с 1970-ми гг., когда она выступала для школы “Анналов” как форма социальной истории. При сохранении элементов линейно-стадиальной схемы все большую роль играет сетевая схема, а идеал перспективы сменяется идеалами многоголосия и симфонии (диалог цивилизаций). Если в первом случае внимание привлекают абстрактные, системно-структурные характеристики, не исключена возможность превращения предмета исследования в чистый объект (субалтерна, лишенного собственного голоса и способности вести диалог, “за которого” говорит господствующий дискурс, а после его смерти – историки), то во втором случае каждый отдельный голос обретает самоценность, а его вычленение, восприятие и интерпретация становятся непрерывным условием реализации проекта глобальной истории. Коммуникативный идеал теснит идентификационный, что меняет соотношение форм исторической памяти. По мнению Я. Ассмана, происходит эрозия культурной памяти, а это уменьшает роль не только “канона”, но и “классики” исторической памяти, а также снижает конфликтность припоминаемых образов, что порождает предпосылки для их диалога [Assmann, 2010, p. 121–137; Ассман, 2004, с. 70–138].

Глобальная история и Россия

Трудно согласиться с Репиной, без оговорок сближающей популярный в России постнеклассический (синергетический) подход к истории и пост-постмодернистские направления глобальной истории [Репина, 2011, с. 213]. У них все же разные ориентации: физикалистская в постнеклассическом знании и гуманитарная в пост-пост-

неклассическом. Вжосек, не принимая понятия “пост-постмодернизм”, описывает схожее противостояние как столкновение модернистской и немодернистской историографий, заявляя, что “примирить их невозможно” [Вжосек, 2012, с. 135, 299]. Скорее всего, он не прав, особенно если речь идет не о синтезе, а о диалоге. Но надо учитывать, что первая ориентирована на создание объективистских линейно-стадиальных образов (как и влиятельная в России историософия), вторая – на вслушивание и интерпретацию речи свидетеля прошлого. Поэтому развитие постнеклассических подходов, по моему мнению, само по себе не обеспечивает движения в сторону глобальной истории. Возможны их модернистские варианты, которые ограничивают воздействие немодернистских (в терминах Вжосека), диалогических стратегий. Конечно, нельзя не видеть общего в пост-постмодернизме и стремлении сторонников постнеклассического знания опираться не только на синергетику, но и на квантово-механические представления о связанности (эвереттика, квантовая сцепленность), но различий все-таки очень много.

Интерпретации конкретно-исторических образов при стратегиях “вслушивания” и “визуализации” резко различаются. В рамках глобальной истории представление о манихействе – синкретической религии, включавшей в себя элементы христианства и буддизма, следы которой обнаруживаются во всем Старом Свете, от Алжира до Японии, тесно связанной с историей торговли и культурного диалога на Великом шелковом пути, и в частности, в Китае, имеет в целом позитивную коннотацию [Integral... 1997, p. 5, 27, 29–30].

Но в отечественной культурологии объективизм модернистской (и даже сильнее – модернизаторской) либеральной историософии и культурологии стимулирует конструирование образов субалтернов. Соответственно, создаются ориенталистские, демонические образы манихейства. Уже у А. Ахиезера оно изображено негативно, как предпосылка инверсии в культуре. Однако он отмечал, что “в русской культуре постоянно шла борьба между манихейской и антиманихейской (христианской, либеральной? – *И.И.*) линиями” [Ахиезер, 1991, с. 176]. Через двадцать лет у И. Яковенко и А. Музыкантского манихейство и гностицизм уже не одна из сил русской культуры, а ее базис, “ядерный” архетип, “необыкновенно устойчивый” культурный код, “детерминирующий” весь ход отечественной истории, на основе которого происходит “последовательная кристаллизация общественно-политических структур”. Они легко, без критики, отбрасывают традицию позитивной интерпретации славянского дуализма, восходящую к классикам русской филологии и философии – А. Веселовскому и В. Соловьеву. “Прислушиваться” к их свидетельствам они не намерены [Яковенко, Музыкантский, 2011, с. 119, 316–318].

В ориенталистских образах России ярко проявляется влияние универсальной (европоцентристской или эволюционистской) этики. Но оно не предотвращает, а скорее предполагает нормализацию и даже пропаганду сталинизма. А. Пелипенко прямо пишет, что “с варварской стихией, вырвавшейся на волю после падения православной монархии, могло совладать только сталинское государство, 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” [Пелипенко, 2007, с. 69–70].

Надо отметить, что теми же недостатками страдают и постнеклассические модели истории, ориентированные на целостные, логически прозрачные образы прошлого. А. Назаретян полностью игнорирует возможность какой-либо интегрированной картины прошлого, кроме векторной. О возможности интеграции истории через диалог он просто не догадывается. По его мнению, при отказе от векторности “следует признать, что общечеловеческая история – миф” [Назаретян, 2004, с. 85]. Эта позиция становится основой для нормализации образов как И. Сталина, так и А. Гитлера. “Сколько ни отвратительны нам многие социальные и политические деятели ушедшего века, – пишет Назаретян, – надо понимать, что наши чувства обусловлены именно временем и местом их деятельности... А. Гитлер, И.В. Сталин, Пол Пот и прочие персонажи

того же ряда ни по свирепости, ни по числу жертв (если... считать коэффициенты, а не абсолютные величины) не превосходят своих исторических предшественников... жестокости и кровопролития, которые в XX веке чудовищны, прежде были нормативными и морально приемлемыми". На фоне универсалистски понимаемых "обычных показателей для первобытных племен" количество жертв Второй мировой войны представляется ему близким к норме [Назаретян, 2007, с. 79, 179].

Для всех этих авторов, в отличие от западных специалистов по глобальной истории, люди, о которых они рассуждают, – лишь объект действия законов истории (то есть объект субалтернизации), их мнение подобным авторам неинтересно. И потому так важна традиция внимания к образу субалтерна, которая представлена в России отнюдь не философами или культурологами и даже не русистами или востоковедами.

Если в России и существуют зачатки современной глобальной истории, то они весьма экзотичны. Классик постколониальной критики Д. Чакрабарты отмечал родство своих представлений о субалтерных прошлых и взглядов Гуревича, под пером которого средневековый субалтерн обретал речь в настоящем, а современность сплеталась из множества историй [Chakrabarty, 2000, p. 109]. Действительно, во введении к книге "Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства" (1990) Гуревич дал определение предмета своего исследования, близкое представлениям постколониальных критиков о "субалтерном прошлом". Историк описал *ориенталистскую* стратегию создания образа Средних веков, при помощи которой идентифицировало себя Новое время. «Средние века – понятие не столько хронологическое, сколько содержательное, – отмечал он. – Стало обычным и как бы саморазумеющимся вкладывать в этот термин некий ценностный смысл: "отсталое", "реакционное", "нецивилизованное", "проникнутое духом клерикализма". Но еще в минувшем столетии было справедливо сказано: быть либеральным за счет Средневековья очень удобно. При этом грехи своего собственного времени списываются со счета, выдаются за пережитки другой эпохи. Эта традиция восходит к гуманистам и просветителям. Средневековье давало своего рода моральное алиби современности» [Гуревич, 1990, с. 5–6].

Голос Средневековья, особенно голос рядового человека, "простеца" при этом игнорировался. Он становился *субалтерном*, описываемым, но не описывающим. Поэтому предпосылкой познания прошлого для Гуревича выступает постулирование равенства историка и его персонажа как личностей, а также возможность диалога между ними, доминирует не метафора зрительного восприятия дистанции между историком и объектом его исследования, а метафора слухового восприятия "голоса" человека прошлого. "Нравственная ответственность историка состоит, далее, в том, чтобы не видеть в предшествующих стадиях истории какую-то более низкую ступень развития. Историк... стремится завязать на равных диалог с людьми, создавшими изучаемые им тексты, и с их современниками... Всегда существовала человеческая личность... – подчеркивал Гуревич в пику эволюционистским представлениям о развитии человеческой психики. – Вся проблема состоит в том, чтобы *расслышать ответы* (курсив мой. – И.И.) людей прошлого... – и значит завязать с ними диалог... История не должна воспитывать чувства собственного превосходства, – она должна учить взаимопониманию. Не судить, но понимать – таков девиз историка вообще и в особенности историка конца XX в.". Гуревич сосредоточил свое внимание на безмолвствующем большинстве, "о котором" говорят, и познавательных стратегиях, при помощи которых оно может быть *услышано* [Гуревич, 1990, с. 7–8, 377, 379–380]. И хотя в его работе заметно влияние исторических представлений, с которыми боролись постколониальные критики, близость их исследовательского пафоса и методов анализа очевидна. Это уход от нормативных образов прошлого и "прислушивание" к голосам в истории, это стремление к полифонии и диалогу.

Развитие глобальной истории в современной России тормозит недопонимание того обстоятельства, что "конец постмодернизма" означает лишь рост влияния постструктуралистских идей в историческом знании. Освобожденные от перегибов "живого постмодернизма", они способны вступать во взаимодействие с постнеклассическим

знанием и профессиональными историческими школами. Поэтому велика роль таких исследователей, как А. Эткинд, которые стремятся наладить диалог между отечественным гуманитарным знанием и постколониальной критикой, адаптируя приемы последней к анализу истории нашей страны. Они ищут не мифические “культурные коды”, однозначно детерминирующие историю России, а реальные политические силы, раз за разом использующие географические и исторические особенности страны в своих целях, превращающие процесс самоколонизации ее огромной территории в колонизацию не только инокультурного, но и русского населения, идентифицирующего себя с властью в противостоянии с природой и инокультурным окружением. В центре их внимания *идеологические инструменты*, используемые для этих целей.

Позиция Эткинда принципиально диалогична. Вслед за создателями “перекрестной истории” он предлагает “двойственный способ понимания”, который “должен быть исторически специфичным, правдоподобно соотносясь с исторически менявшейся природой литературного дискурса”. Предметом исследования служит специфическая реальность России, не сводимая ни к роли колониальных империй Запада, ни к роли колонизируемых стран Юга и Востока. Россия “бывала как субъектом, так и объектом колониализма”. Центральным для русской истории, начиная с В. Ключевского, считается процесс *внутренней колонизации*, в рамках которой Эткинда интересует прежде всего “вторичная колонизация собственной территории”. Исследователь пытается расслышать свидетельства о ней в русской литературе [Эткинд, 2003, с. 107–111; Etkind, 2011].

В перипетиях внутренней колонизации Эткинд видит основы актуальных проблем России. Он заявляет вместе с Х. Арендт: “Колониализм... – лаборатория современности; отсюда растет и сталинизм, и Холокост”. В России “возвратный ход колониального бумеранга идет... из практик крепостного насилия в практики советского насилия”. Колониальные тенденции, воплощающие “темную сторону” модернизации, конструирующую колониальную периферию как инструмент своего осуществления, трансформируют классическое представление о модернизации, которая в России “бывала разной – консервативной или утопической, автономной или миметической, и очень часто фальшивой” [Разговор... 2011, с. 120, 126]. Именно поэтому в нашей стране “внутренняя колонизация оказывается циклически повторяющимся, трудно завершимым процессом” [Эткинд, 2002, с. 272]. Причина этого – не пресловутый “менталитет”, а специфические формы идеологии ориентализма.

Термин “ориентализм”, обозначающий власть-знание, нормативный дискурс о колониях, ставший инструментом манипулирования идентификациями и поведением колонизаторов и колонизируемых, был введен Саидом [Саид, 2006, с. 8–12]. Но Эткинд подчеркивает, что в его наличной форме этот термин не приспособлен к изучению прошлого России. Поэтому он трактует ориентализм расширительно, вводя новые представления о его формах: внешней (как у Саида) и внутренней (характерной для России), негативной (восточный деспотизм) и позитивной [Эткинд, 2003, с. 109, 114–122]. Для него это универсальный инструмент политического действия, “конструирование культурной дистанции, которая легитимирует политическое господство” [Эткинд, 2002, с. 296].

В частности, описывается народнический «внутренний вариант позитивного ориентализма, характерного для позднеколониального периода, когда имперские элиты переходили от изучения языков и коллекционирования артефактов к участию в освободительных движениях, к воспеванию повстанцев, к подражанию их культурам, к конструктам типа “негритюда”, к отрицанию собственной ценности как “симулякра”, к практикам *affirmative action*». При помощи этой идеологической модели в России осуществлялась трансформация исторической памяти, позволявшая как мобилизовать либеральные или демократические силы, так и манипулировать массовым сознанием, обеспечивая переход к новому витку самоколонизации. “Самореференциальность внутренней колонизации, – пишет Эткинд, – придавала ей характерную непоследовательность, запутанность, незавершенность, которую западные наблюдатели по-ори-

енталистски объясняли национальными особенностями, культурой или характером” [Эткинд, 2003, с. 111, 122].

Как и многие либералы, Эткинд недолго любит народную культуру, а потому обращает внимание прежде всего на разрушительные потенции “позитивного внутреннего ориентализма” для развития страны. Он явно недооценивает модернизационный потенциал российского сектантства, на который постоянно указывают Я. и О. Шемякины [Шемякин, Шемякина, 2012]. Он обращает мало внимания на внешнюю колонизацию, создававшую политический контекст для внутренней колонизации России и придававшую русскому крестьянству двойственную роль, вновь и вновь сближая его с властью. Но в подходе Эткинда проявляется движение от рационализма и субстанционализации к процедуралистской стратегии исследования, характерной для постколониального либерализма Д. Айвисона [Iverson, 2002]. Это дает возможность развернуть изучение разнообразных манипулятивных практик в конструировании образов прошлого России на разных этапах жизни страны.

Ход мысли Эткинда можно продолжить. Весьма продуктивно, на мой взгляд, было бы расширительное толкование понятия субалтерна. Классики постколониальной критики подчеркивали дистанцию между субалтерном и другими угнетенными, в частности рабочими метрополий, у которых есть возможность выражать свою позицию при посредстве профсоюзов. Но в истории России дело обстояло иначе: в 1930-х гг. в результате разгрома Сталиным руководства профсоюзов и уничтожения Комиссий по истории профсоюзов рабочие СССР были лишены собственного голоса, право на который было узурпировано большевиками. Они превратились из описывающих собственную историю в описываемых историками партии, в субалтернов, а их история – в историю фабрик и заводов. Л. Шапиро включил это явление в характеристику Третьей (сталинской) революции в России [Шапиро, 1990, с. 528]. Субалтернизация рабочих, поглощенность их голоса мифическим образом “партии пролетариата”, создает познавательную ситуацию, когда, по свидетельству историков, до сих пор трудно выявить роль рабочих в важнейших событиях истории страны, таких как Октябрьская революция [Фельдман, 2012]. Порожденные ею колониальное самоотчуждение и деперсонализация, которые можно рассматривать как форму “стокгольмского синдрома”, растут и сейчас уже достигли запредельных масштабов. Большинство “независимых” профсоюзов защищает скорее интересы предприятий и их собственников, чем рабочих. Образы человека и корпорации сливаются. М. Либоракина описала, в частности, корпоративный праздник на современном Урале, где беременные женщины выступали под лозунгом: “Мы рожаем для завода!” (цит. по [Низовая... 2006]).

Подобным же образом инструментом позитивного ориентализма и субалтернизации стало понятие “Отечественная война”, которое традиционно, на протяжении веков символизирует в России единство народа и власти. Такой подход позволяет последней манипулировать памятью о травме как инструментом идентификации, национализируя или даже приватизируя прошлое, вычленив его из мировой истории (наполеоновские войны, Вторая мировая война), произвольно сужая или устрняя неужидные контексты и перспективы. Во всех этих случаях “автобиографии рассказываются на чужом языке” [Ушакин, 2011, с. 211]. Копосов совершенно справедливо заявляет, что “миф о войне”, культивируемый в последние десятилетия, заменил более одиозный “миф о Сталине”, превратился в «важнейший инструмент внутренней политики “нового режима”. Именно он стал основой того языка, на котором новая власть сумела найти взаимопонимание со значительной частью населения». Это придает “исторической памяти современного общества... искусственный, манипулятивный характер” [Копосов, 2011, с. 263, 259]. Но выход из тупика – не морализация, как предлагает историк, а глобализация контекста этого мифа. Ее примером служат, по моему мнению, “Солдатские строки” поэта-фронтовика Ю. Белаша (1920–1988), еще в советские времена мучительно переживавшего несоответствие своего фронтового опыта и официального дискурса о войне. В них попытки десубалтернизации, обретения собственного голоса

проблематизируют как “отечественность” войны (“Мы сыны не только Отечества,/ Но и всего человечества”), так и победоносность ее финала (“Война не однозначна./ И победой/ Ее успех еще не обозначен”) [Белаш].

* * *

Когда Копосов, критикуя современную российскую власть, защищает идеал “непротиворечивой концепции истории”, он забывает, что проблема “плохо соединяемых вместе идей” стоит не только перед идеологами “суверенной демократии” [Копосов, 2011, с. 259]. Сходные проблемы есть у российской демократии без всяких кавычек. Ее возрождение, как видно из опыта событий 2011–2012 гг., зависит от сближения и взаимной помощи различных политических сил (*право-левой коалиции*), обладающих заведомо разной исторической памятью. Препятствие для развития демократического движения в таких условиях – не столько трудности исторического синтеза (он невозможен), сколько неразвитость политического диалога. Он связан с распространением в политическом дискурсе гибридных понятий, соединяющих стороны смысловой оппозиции (социал-либералы, христианские демократы) и тем самым интенсифицирующих внутрипартийный и межпартийный диалог, которые придают политическому процессу динамику и стимулируют коалиции.

Реальные проблемы непонимания внутри право-левой коалиции во многом связаны не столько с отсутствием универсалистских ценностей, сколько с их влиянием, с имперским контекстом формирующегося диалога, в частности, столкновением негативного и позитивного ориентализма. Типичное проявление последнего – возмущение директора Института языкознания РАН В. Алпатова позицией Яковенко, выдвинувшего геростратовскую программу освобождения от “идейно-ценностного бэкграунда... русской классической литературы XIX века”. Со своей стороны Алпатов возложил вину за распространение подобных взглядов на “Новую газету” и либералов вообще [Яковенко, 2012; Алпатов, 2012]. Оптимистический взгляд на перспективы глобальной истории России связан, по моему мнению, с надеждой не на реставрацию универсалистских и объективистских воззрений на ее прошлое, а на рост роли коммуникативного, диалогического познавательного идеала и на совершенствование медиатора, способствующего широкому профессиональному и общественному диалогу в пространстве и времени – интеллектуальной истории.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алпатов В. Они хотят без русского... // Правда Москвы. 2012. № 18 (55). 22 мая.
- Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М., 2007.
- Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.
- Ахизер А.С. Россия: критика исторического опыта. В 3 т. Т. 3. М., 1991.
- Белаш Ю. Солдатские строки (http://gondola.zamok.net/biblio/belash/belash_1.html).
- Вернер М., Циммерман Б. После компаратива: *histoire croisée* и вызов рефлексивности // Ab Imperio. 2007. № 2.
- Вжосек В. Культура и историческая истина. М., 2012.
- Воробьева О.В. История историографии конца XVIII–начала XXI в. В свете книги Г. Иггерса и Э. Вана “Глобальная история современной историографии” // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 37. М., 2011.
- Гуревич А.Я. Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Ионов И.Н. Глобальная история и изучение прошлого России // ОНС. Ст. 1. 2011. № 5.
- Копосов Н.Е. Память строгого режима. История и политика в России. М., 2011.
- Копосов Н.Е. Хватит убивать кошек! Критика социальных наук. М., 2005.
- Кун Т. Структура научных революций. М., 2001.
- Мак-Нил У. Восхождение Запада. История человеческого сообщества. Киев–М., 2004.
- Назаретян А.П. Антропология насилия и культура самоорганизации. Очерки по эволюционно-психологической антропологии. М., 2007.

- Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории. М., 2004.
- Низовая демократия в России: проблемы и перспективы. Стенограмма круглого стола в фонде “Либеральная миссия”. 24.04.2006 (<http://www.liberal.ru/articles/cat/1256>).
- Пелипенко А.А. Печальная диалектика российской цивилизации // Россия как цивилизация. Устойчивое и изменчивое. М., 2007.
- Преодолевая барьеры: диалог между цивилизациями. М., 2002.
- Разговор о неклассическом колониализме – I. Интервью с А. Эткиндоном // *Ab Imperio*. 2011. № 1.
- Репина Л.П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв. Социальные теории и историографическая практика. М., 2011.
- Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность // “Цепь времен”. Проблемы исторического сознания. М., 2005.
- Савельева И.М. Исторические исследования в XXI веке. Теоретический фронт // Диалог со временем. Алмазах интеллектуальной истории. Вып. 38. М., 2012.
- Сауд Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006.
- Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. В 2 ч. Ч. 2. Харьков–СПб., 2001.
- Ушакин С. В поисках места между Сталиным и Гитлером: о постколониальных историях социализма // *Ab Imperio*. 2011. № 1.
- Фельдман М.А. Была ли Октябрьская революция 1917 г. пролетарской? // ОНС. 2012. № 5.
- Чеканцева З.А. “Политика памяти” и моделирование истории // Историческая наука и образование в России и на Западе. М., 2012.
- Шапиро Л. Коммунистическая партия Советского Союза. London, 1990.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Конфессия-изолят как цивилизационная альтернатива // ОНС. 2012. № 2.
- Эткиндо А. Бремя бритого человека, или Внутренняя колонизация России – I // *Ab Imperio*. 2002. № 1.
- Эткиндо А. Русская литература, XIX век: роман внутренней колонизации // НЛО. 2003. № 59.
- Яковенко И.Г. Образование новой России // Новая газета. 2012. № 29. 16 марта.
- Яковенко И.Г., Музыкантский А.И. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. М., 2011.
- Assmann J. Globalization, Universalization, and the Erosion of Cultural Memory // *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*. New York, 2010.
- Bentley J.H., Ziegler H.F., Streets H.E. Traditions and Encounters: a Brief Global History. Beijing, 2008.
- Chakrabarty D. Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton, 2000.
- Dosse F. Histoire en miettes. Des „Annales“ à la „Nouvelle histoire“. Paris, 1987.
- Etkind A. Internal Colonization: Russia's Imperial Experience. New York–Cambridge, 2011.
- Human Rights and Cultural Diversity: Europe, Arab-Islamic World–Africa–China. Goldbach, 1993.
- Iggers G. A Search for a Post-Postmodern Theory of History // *History and Theory*. February 2009. Vol. 48. № 1.
- Iggers G., Wang Q.E. A Global History of Modern Historiography. Harlow–New York, 2008.
- Integral Study of the Silk Road. Roads of Dialogue. UNESCO, 1997 (<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001592/159291eo.pdf>).
- Iverson D. Postcolonial Liberalism. Cambridge, 2002.
- Mazlish B. The New Global History. New York, 2006.
- Osterhammel J. Geshichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsge-schichte und Zivilisationsvergleich. Göttingen, 2001.
- Post-Colonial Studies: the Key Concepts. London–New York, 2004.
- Rüsen J. Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparative Historiography // *History and Theory*. 1996. Vol. 35. № 4.
- Zemon Davis N. Decentering History: Local Stories and Cultural Crossings in a Global World // *History and Theory*. 2011. Vol. 50. № 2.