
И. Н. ИОНОВ

НОВАЯ ГЛОБАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЙ ДИСКУРС*

Диалоговый потенциал культуры во многом определяется состоянием исторического сознания в мире и регионе, особенно теми его формами, которые специально ориентированы на диалог. К ним, в частности, относятся постколониальный дискурс, положивший конец европоцентризму и открывший в неевропейских культурах черты субъектности и «нормальности», а также возникающая на наших глазах в 1990–2000-е гг. новая глобальная (интернациональная) история, являющаяся одним из факторов процесса «глокализации». Она универсализирует черты истории отдельных стран и международных отношений, вводит их в глобальный контекст. Однако эти процессы идут довольно противоречиво. Давно замечен кризис постколониального дискурса, в котором обнаруживаются противостоящие друг другу составляющие, на этой основе возрождается интерес к проблеме империй (Stoler, Cooper 1997; Cannadine 2001). Развитие глобальной истории от миросистемной теории И. Валлерстайна к теории Д. Абу-Лугод и особенно Мир-Системы А. Г. Франка одновременно повышает роль Востока в мировой истории и отчасти снижает идею многообразия культур, означает отход от идеи многообразия цивилизаций (Abu-Lughod 1989; Frank 1998; Frank, Gills 1996; Валлерстайн 2006: 224).

В книге «Постколониальное и глобальное. Связи, конфликты, трудности» (2007) проанализированы эти процессы, особенности происхождения постколониального дискурса, его взаимодействие с глобализацией и ее осмыслением, а также разнообразные способы его применения для описания прошлого. По замечанию Р. Криш-

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ. Проект «Россия и Латинская Америка в мировом диалоге цивилизаций: сравнительный анализ», грант № 06-01-02017а.

насами, этот процесс имеет противоречивый характер. Если постколониальный дискурс направлен на борьбу с наследием прошлого в стиле деконструкции старых мифов, то миросистемный подход анализирует противоречия настоящего прежде всего в рамках позитивистского подхода. Продемонстрирована противоречивость самого постколониального дискурса, связанная, с одной стороны, с историей антиколониальной борьбы и необходимостью самоутверждения, защиты новой самостоятельной самоидентификации, а с другой стороны – с последующим развитием его деконструкционной составляющей и соответствующим расщеплением постколониальной проблематики на темы национализма, регионов, гендера, империи и др. (Krishnaswami, Hawley 2007). Эта противоречивость отражается и на новой глобальной истории, поскольку та является не продолжением европоцентрической и экономцентрической универсальной истории, а стремится показать мир в его сложных связях (в том числе на обновленной концепции миросистем И. Валлерстайна). В конце концов указанные противоречия образуют уникальные конstellляции, которые во многом определяют диалогический потенциал культур, в которых доминируют или угнетены данные формы исторического сознания, в частности Латинской Америки и России.

Антиколониальная идеология, постколониальная критика и проблема диалога

Постколониальный критик, подчеркивает И. Бобков, стремится стать медиатором между колонизатором и колонизируемым, создать «неподеленный» язык, при помощи которого можно было бы вести диалог между ними. Однако при этом в постколониальном дискурсе сохраняются элементы, связывающие его с антиколониальным: это «(1) проект деконструкции Запада как субъекта имперского дискурса... Запад рассматривается при этом как Великий Колонизатор» и «(2) проект легитимации противодискурсов, программа выработки и рефлексии различных антиколониальных стратегий» (Бобков 2003: 776–777). Истоками противоречий постколониального дискурса и глобальной истории, таким образом, являются, *во-первых*, связь с марксистской и националистической традициями; *во-вторых*, связь с религиозными убеждениями создававших его мыс-

лителей и вытекающим отсюда субстанционализмом; *в-третьих*, отношениями постмодернистской ориентации постколониальной литературной критики и профессиональными познавательными задачами исторического знания.

Изначально эти противоречия связаны с тем импульсом отчуждения, который породил у М. Фуко представления о власти-знании и у Ф. Фанона идею об отверженности колониального интеллектуала, которые и легли в основу постколониального дискурса (Фуко 1999; Fanon 1991). Не надо забывать, что критика знания, полученного буржуазными учеными, как и критика отчуждения, порождаемого капиталистическими отношениями, восходят к ранним работам К. Маркса и Ф. Энгельса «Экономическо-философские рукописи 1844 г. (Отчужденный труд)» и «Немецкая идеология» (1845) (Маркс, Энгельс 1955; Маркс 1974). Эти концепции ко времени их усвоения постколониальным дискурсом имели собственную историю, в которой важнейшими страницами были начатая В. И. Лениным борьба советских ученых против буржуазной идеологии и науки, а также стремление И. В. Сталина преодолеть «полуколониальную зависимость России перед Октябрьской революцией» и «зависимость российского царизма и буржуазии от Запада», нашедшие отражение в «Кратком курсе истории ВКП(б)» (История... 1942). Антиколониальные идеи разрабатывали и широко использовали националисты, от Мао Цзэдуна до Х. Д. Перона (Sethi 2006). Антиколониальный пафос здесь стал оправданием создания авторитарного или тоталитарного (принципиально антидиалогичного) государства.

Особенностью антиколониального дискурса в этом случае является то, что его медиатором-посредником оказывается националистическое или социалистическое государство и находящийся под влиянием его идеологии ученый. Медиация в данном случае, как и в имперском государственно-идеологическом дискурсе, сменяется своего рода *медиатизацией* (англ. – аннексия, присоединение территории, нем. в XIX в. – превращение владетельных германских князей из самостоятельных членов германского союза в подчиненных). Обвинение в империализме означает в данном случае повод для ответной атаки и поглощение бывшим угнетенным (или считающим себя угнетенным) идей, ценностей (а порой и имущества) угнетате-

лей. Напомню, что у Г. В. Ф. Гегеля восприятие медиатизации как формы диалога и даже теодицеи связано с определением государства как «нравственного целого» (Гегель 1935: 37, 374, 422). Эта идея составляла ядро его государственнической диалектики, которая противостоит диалогике как особой онтологией.

Сам основатель постколониального дискурса Э. В. Саид видел, что корни этого дискурса уходят далеко вглубь истории, в XIX, а порой и в XVIII в. Но он связывал его прежде всего с гуманистической традицией И. Г. Гердера. В марксизме он опирался на демократическую традицию А. Грамши (Саид 2006: 182, 44). Но при этом в его книге слышался прежде всего «голос поработенных». Это была форма обновления самоидентификации и в гораздо меньшей степени «мультикультуралистский и... критический анализ власти» (Там же: 519). Саид стремился вернуть угнетенному право на субъектность и выстраивал для этого антиколониальный дискурс, в котором угнетатель и ориенталист рисовались фигурами, заведомо негативно окрашенными. Это был тот самый объективированный образ «отвратительного», который, по мнению Ю. Кристевой, используется для самоидентификации, и уже постольку – для смыслообразования (Кристева 2003). Превращение угнетенного в объект как бы являлось основанием для (сознательного или бессознательного) ответного превращения в объект угнетателя. Таким образом, европейские ученые, «французы и англичане – в меньшей мере немцы, русские, испанцы, португальцы, итальянцы и швейцарцы», заведомо принижались (Саид 2006: 8). В ответ образ самого Саида подвергся критике историков-профессионалов и антиисламски настроенных интеллектуалов, в том числе с Востока. В частности, пакистанский публицист Ибн-Варрак обвинил его в «лейкофобии» – ненависти к белым и вообще в виктимном неприятии Запада (Ibn Warraq 2007).

Эта характеристика преувеличена, но отметим, что она рождается вместе с постколониальным дискурсом. Так, мексиканский философ Л. Сеа называл позицию одного из его создателей А. Абдель-Малека «убого-националистическим ответом на колониальный империалистический натиск Запада», чреватым возрождением древних империй (Сеа 1984: 35). Дж. Каррье называл тенденцию, проявившуюся у Саида, антиколониальной версией «негативного»

оксидентализма, который означает создание образов Запада (прежде всего в незападном мире), связанных с «эссенциалистским упрощением Запада». П. Хихс именовал эту идеологию «реакционным ориентализмом», который представляет собой «произвольное вывертывание наизнанку ориенталистского дискурса» (Carrier 1995: 3–4; Heehs 2003: 175–176).

Знание для Саида глубоко идеологизированно. Он признавал, что «экономика, политика или социология в современной академической сфере – это идеологические науки, и уж, конечно, они являются “политическими”». Тем самым медиация осуществляется не отдельным ученым, а идеологией как системой представлений, связанной с отношениями власти и государства. Поскольку идеология не может лишиться своего содержания, она не может быть полноценным медиатором, стоящим вне партий. Фактически она действует в режиме монолога, «стягивает» содержание спора на одну сторону. Но таким образом описываются только оппоненты Саида. Самого себя как гуманитария он выводил за границу идеологических споров, считая, что «полем моей деятельности является гуманитарное знание, а поэтому вряд ли там может быть нечто, связанное с политикой» (Саид 2006: 19).

* * *

В России подобного рода стратегии имеют длительную историю и связаны с появлением в середине XIX в. славянофильства, репрезентировавшего себя как антитеза насильственной, экспансионистской политике Запада. Так, А. С. Хомяков конструировал дискурс о древнем славянстве как колониальный, как *дискурс угнетенного*, взывающего к справедливости (за это его сравнивают с Л. Сенгором [Vaillant 1969]). Славяне рисовались им как народ, источники о древнейшей цивилизации которого были уничтожены дикими кельтами и германцами, так что «само имя серба и славянина сделалось во всех наречиях Европы однозначительным с именем раба (*servus, sclavus* и т. д.)». Поэтому их история оказалась скрытой: «Древние постоянно говорят о них, но мы принимаем имя народа угнетенного за имя состояния, до которого он был унижен». Неслучайно образ славян проецируется философом на образ индийцев как колониального народа и даже на образ самой унижен-

ной его части: славяне, «подобно индийским париям, безропотно носят тяжелое иго презрения и рабства» (Хомяков 1994: 90, 103). Однако тогда это еще не означало ухода от диалога, в частности, с немецкими учеными.

В современной ситуации в России, «поднимающейся с колен», антиколониальная критика Запада в основном связана с имперскими идеями и имеет ярко выраженный антилиберальный характер. Так, например, на конференции «Национальное развитие в условиях глобальной интеграции» в Дели в 2007 г. был заслушан доклад В. В. Аверьянова «Формирование новой сбалансированной трансрегиональной системы: цивилизационный подход против цивилизаторского», в котором при помощи субстанционалистски понятого постколониального дискурса обосновывалась модель «цивилизационного суверенитета». Докладчик противопоставил идею *глобализации* как западный цивилизаторский проект, связанный с традицией империализма и колониализма, и идею *дезинтеграции* – как цивилизационный традиционалистский проект, связанный с суверенной «аутентичностью данной традиции». В антиколониалистском стиле он различает тип цивилизатора, который идет к представителям другой культуры как «к дикарям и варварам», и цивилизованного человека, носителя собственных традиций и языка, признающего самобытный источник и парадигматику чужого языка. В центре исследования – восходящие к Ф. Фанону идеи власти-знания и идентичности, которые в данном случае толкуются скорее с точки зрения «традиционалистов», в частности Р. Генона и Ю. Эволы. Однако при этом (как и у А. Абдель-Малека) четко различаются великие цивилизации (империи) и остальные общества, статус которых заметно ниже (Аверьянов 2007).

Еще более откровенно националистически выражается С. Евсеев, который в статье «Имперские этюды» отличает западные, колонизаторские империи, осуществлявшие геноцид даже в Европе (Ирландия), от Российской империи, которая являлась, по его мнению, полем нескончаемого культурного диалога. Он считает ситуацию на Украине после ее присоединения к России крайне выгодной для местного населения (не упоминая о его закреплении). «В любом случае, – считает он, – голод на Украине 1933 г. несравним с

произошедшим в Ирландии ни в 1650 г., ни в 1845–1849 гг. Там было целенаправленное уничтожение ирландцев по этническому и религиозному признаку». «Очевидно, что сравнение истории ирландцев и украинцев под властью империй, – пишет Евсеев, – ярко показывает противоположность их судеб...» (Евсеев 2007). Тем самым репрезентация империй сводится к выделению «хороших» и «плохих» среди них, обосновывающему монолог «хороших» («своих»).

Этому антизападному монологу в либеральном лагере противостоит западнический (хотя отчасти тоже основанный на постколониальном неприятии империй) монолог, который противопоставляет «плохую» империю (прежде всего Российскую) и национальные государства Запада до степени бинарной оппозиции. Так, по мнению И. Г. Яковенко, имперское прошлое составляет сущность российской истории, но так как империя уже полностью отжила, либо «продление империи грозит исчезновением русских», либо «снятие империи... отрицает... самый русский народ» (Яковенко 1999: 120). Это резко разводит Россию и Запад как исторические сущности. Согласно А. А. Пелипенко, «империи, как удавшегося теократического проекта, на Западе *не было*, как не было и удавшегося воспроизводящегося имперского сознания – а именно они и есть, по нашему мнению, главный критерий “имперскости”... не стоит подпадать под гипноз имперской риторики... Не было имперского сознания ни у французов, ни тем более у бельгийцев и голландцев. Колониальные империи – это явления совершенно иного порядка, нежели империя как теократический проект» (Пелипенко 2007: 62–63). Тем самым приложение постколониального дискурса к России как империи позволяет авторам отчасти оправдывать западные колониальные империи (как «свои»). На этой основе перекрывается диалог не только с современным, самокритичным Западом, но и с собственным народом, который будто бы органически привержен сакрализованной власти и неизменно воспроизводит имперскую теократию.

Однако возможно и развитие диалогов между Востоком и Западом, элитой и народом в России, построенных на научном анализе наследия империи. Последний систематически инициируется аль-

манахом «Ab imperio» и рядом исследователей, в том числе А. И. Миллером. Он создает совсем иную картину, в рамках которой империи выступают как «инкубаторы модерна» (Миллер 2004; 2008: 26). Вслед за Ф. Купером и Э. Л. Столер отмечается ключевая, но противоречивая роль империй в истории (Stoler, Cooper 1997: 22). «Модерное государство рождается в сердцевинах империй и во многом как реакция на проблемы, возникающие в контексте соревнования империй...» (Миллер 2008: 28). Ценностно-рациональная задача империи, по А. С. Кустареву, тесно связана с ее целерациональной задачей: центр империи в результате взаимодействия этих мотивов «расширяется как харизматический очаг, как революция, как цивилизация» (Кустарев 2008: 187). Мессианский проект империи, по мнению О. Ю. Малиновой, выступает в данном случае как антитеза только по отношению к неоконсервативному идеалу «государства-ночного сторожа», а не к любой форме цивилизационного самосознания (Малинова 2008: 65).

В результате возникает не дивергентный, а конвергентный, диалогизирующий образ империй (Osterhammel 2001). А. И. Миллер показывает, что Британия, Франция (при Наполеоне I), Пруссия-Германия (более удачно), а затем и Россия (в 1830–1860-е гг.), Австрия, Османская империя, Испания (менее удачно) стремились построить нацию-государство *внутри империи*, а для этого гомогенизировать население, «найти приемлемое сочетание традиционных имперских механизмов и форм правления с формами и методами современного государства» (Миллер 2008: 28, 31–32). Вина за медленную десакрализацию власти в России возлагается при этом не на народ, а на «упорное нежелание династии» (Уортман 2004; Миллер 2008: 38).

Позиция И. Г. Яковенко и А. А. Пелипенко трактуется в этом контексте как «большевистская» (хотя «ее версии можно встретить в среде, определяющей себя как либеральную»), устаревшая, доминировавшая 20 лет назад. В целом либералы «признают позитивные аспекты наследия (Российской. – *И. И.*) империи (конструктивную роль интернациональной русской культуры; формирование надэтнических институтов, которые способствуют развитию в сторону гражданской нации; технологический прогресс колоний и т. п.)» (Малинова 2008: 86–87). Трудности демократизации, связан-

ные с сакрализацией власти, приводят А. И. Миллера к попыткам «настойчивых и изобретательных усилий» по демократизации, в том числе по «нормализации» образа России (Миллер 2004: 345–359), а никак не к смирению перед властью, которая «гнобит» народные массы как «варварскую стихию» (Он же 2008: 14, 53–54; Пелипенко 2007: 69–70). Миллер выступает против монополии на интерпретацию национальных интересов, равно свойственную как Аверьянову с Евсеевым, так и Яковенко с Пелипенко, которая ведет, по его мнению, к гражданской войне (Там же: 498–499).

Если в 1980-е гг. гомогенизация образов мировых империй Востока и Запада как великих держав привела П. Кеннеди к созданию классического труда, сильно продвинувшего вперед глобальную историю (Kennedy 1989), то неслучайно, что и в современной России именно такая научная (порой довольно благожелательная) позиция по отношению к империи, учитывающая как наследие постколониального дискурса, так и его критику, позволяет развернуть широкие сравнительные исследования России в контексте глобальной истории (Миллер 2004).

* * *

В Латинской Америке стремление к освобождению тоже соединялось у националистов с негативным переосмыслением опыта Запада. Уругвайский философ Х. Э. Родо считал влияние европейских идей позитивизма и прагматизма на Латинскую Америку вредным. Он видел население континента прежде всего как духовную общность, движимую традицией, унаследованной от Испании. Социалист Х. К. Мариатеги в 1920-е гг. указывал на неприменимость к ситуации в Перу западной теории прогресса, а также «либеральной... концепции свободы и справедливости», так как на смену системе аграрного коммунизма империи Инков пришла примерно в десять раз менее продуктивная, «лишенная какой бы то ни было способности к техническому прогрессу» система колониальных латифундий. Поэтому он считал необходимым соединить западные идеи социализма и опыт аграрного коммунизма инков, основанного на общине – айлью (Мариатеги 1963: 94, 123).

Подобные тенденции интегрируются в «философии освобождения», к создателям которой принадлежит аргентинский философ

Э. Дуссель, стремящийся к этической переоценке основных философских теорий второй половины XX в. с позиции «Иного» как эксплуатируемого субъекта (прежде всего латиноамериканца), лишаемого справедливого отношения, а также права на высказывание протеста. При этом важнейшей задачей оказывается позитивная идентификация этого «Иного», его соотнесение с идеями власти, собственности и культуры. Западный мир у Дусселя – одно из лиц реальности, но не вся реальность. Большая часть населения Земли – это люди, чьи интересы и идеи не представлены в тотальности культуры, чья жизнь случайна для большого мира. Встает вопрос об «Ином» лице современности и Нового времени вообще, о зависимости образа всей этой эпохи от образа Иного. Америка со времени своего открытия Х. Колумбом становится своего рода «подземным миром», полем первых холокостов (15 млн истребленных индейцев и 13 млн африканских рабов). Это вынуждает Запад создать европоцентрическую, рационалистическую и прогрессистскую версию истории, которая способствует лишь увековечиванию рабства (в форме капитализма) (Dussel 1996: 2–3, 5, 50, 80, 164).

Так наряду с имманентным внутриевропейским «своим Иным» (русским, евреем), об образе которого рассуждал в свое время Э. Левинас, в Латинской Америке родился образ трансцендентального, «немыслимого Иного», то есть образ индейца, азиата, африканца – варвара, нецивилизованного человека, обитателя периферии, которому радикально отказано в праве голоса, который исключается из диалога и принципиально не может претендовать на справедливость. Внутреннее, относительное Иное превратилось во внешнее, абсолютное Иное (Dussel, Guillot 1975: 21).

Вместе с основоположниками постструктурализма Э. Дуссель стремится найти алогичность, иррациональность, «разрывы» в европоцентристской и девелопменталистской истории человечества. Но вместе с тем он рассматривает себя как конструктивиста, стремится построить историю колониального мира, основанную на идее «осуществимой утопии», которая выступает для него как необходимый элемент системы (как надежда голодного насытиться завтра). Поэтому Дуссель выстраивает для Иного новую идентичность, зеркальную по отношению к западной идентичности времен «позднего капитализма» и неолиберализма (Dussel 1996: 3, 6, 17).

При этом философ возводит идею освобождения в абсолют и явно недооценивает опасность догматики идентификационной ориентации при формировании образа реальности в отличие от ее собственно когнитивной, критической ориентации (Roig 1981: 163, 178–179, 184).

Используя методы «лингвистического поворота», Э. Дуссель вместе с тем последовательно субстанционализирует и реифицирует получаемые результаты, придавая им социальную, экономическую или даже политическую форму. Все это – кирпичики для создания нового (государственного?) порядка. Если для Э. Левинаса «Иной» – это прежде всего функция, язык, то для Э. Дусселя это субъект – бедняк, так что в отношении него преобладающей является не познавательная, а этическая ориентация, которая делает «философию освобождения» чем-то похожей на этизированную философию истории XIX в. (прежде всего марксизм). Дуссель критикует К.-О. Апеля, «коммуникативному сообществу» которого он противопоставляет сообщество лишенных слова, угнетенных субъектов периферии Мир-Системы, таких как женщины, гомосексуалисты, молодежь и другие. Все они – актуальная живая утопия, люди, не находящие себе места в мире капитализма (*ouk-tópos*). Они противостоят частным тотальностям (монополиям, мужчинам-мачо, учительству, воспроизводящему традиционные взгляды) и господствующей Тотальности в целом. Их угнетение заключается в игнорировании специфики их телесной реальности (*corporeality*). Требуя справедливости, они создают, по мнению философа, новую политику равенства, братства, солидарности (Dussel 1996: 4, 7–9, 13, 20–36, 113–119).

Этот подход, противопоставляющий Латинскую Америку Западу, не мешал диалогу с западными учеными и высокой оценке ими некоторых его идей (Dussel 1996: 180–196). Однако он вызывал и критику, в частности К.-О. Апель прямо называл его теорию *анахроничной*. Опровергался центральный для Дусселя тезис о том, что интересы большинства населения Земли не представлены в коммуникативном сообществе: Апель утверждал, что этика дискурса предполагает добровольное представление интересов всех затронутых лиц, в том числе не являющихся участниками коммуникативного сообщества (и это явно соответствует роли западных участни-

ков постколониальных исследований в формировании современного образа мира) (*Ibid.*: 165–166, 168–170, 201).

Формой развития и одновременно воспроизведения противоречий такого диалога является книга мексиканского историка К. А. Агирре Рохаса о школе «Анналов» (2004), причем последнюю автор скорее в неомарксистском, чем в постколониальном духе считает последним подлинно глобальным феноменом западной историографии. При этом важно, что автор выступает с критической позиции по отношению к французским историкам, используя броделевское представление о «времени большой длительности» как длительности исторического контекста и считая броделевские «Анналы» 1956–1968 гг. «кульминационным моментом» их истории (Агирре Рохас 2006: 11, 191). Но его негативное отношение как к «третьему поколению» школы «Анналов», так и к ее современному состоянию (когда она стала «ничем») резко отличает его от того стремления следовать за достижениями этой школы в самых разных направлениях, которое было характерно для А. Я. Гуревича и скорее напоминает более ранние марксистские работы Ю. Н. Афанасьева (Там же: 191; Гуревич 1993; Афанасьев 1980).

Но у Агирре Рохаса и школы «Анналов», тем не менее, остается общая почва, на которой возможен диалог – обостренный интерес к событиям 1968 г. (прежде всего в Мехико, Пекине, Париже и Праге), выдвигаемым в центр современной истории в качестве «культурной революции», которую мексиканский ученый трактует в постколониальном духе как коренное изменение природы семьи (и гендерных отношений), школы и СМИ. Оно сопровождается процессом «презентификации» исторического знания, развития «контр-истории» (термин М. Фуко, но близкий также и Э. Дусселю) как дискурса пребывающих в «безвестности и забвении», а также возникновением многополярности и «полицентризма историографических инноваций» (Агирре Рохас 2008: 89–108, 117, 141). Все это выдвигает на первый план принцип «подлинно мультикультурного, равноправного, уважительного диалога... наших коллег из Латинской Америки, Африки, Китая и пр. с коллегами из Европы», предметом которого является изучение глобальных проблем, в рамках которых невозможно (тут Агирре Рохас поддерживает И. Вал-

лерстайна) «отделять анализ европейской цивилизации от изучения неевропейских культур и цивилизаций» (Там же: 118, 157).

Надо подчеркнуть, что принцип диалога здесь сформулирован не в рамках профессионального поля, а как общекультурная политическая задача, а потому он все же ориентирован прежде всего на неомарксистов (Там же: 141–163).

Глобальная история и проблема диалога

Образ глобального целого, несводимого к европоцентристской универсальной истории, возникает в ходе постколониального переосмысления роли человека в мире у карибско-алжирского философа Ф. Фанона и закрепляется в миросистемной концепции И. Валлерстайна. Именно в их дискуссиях антитеза «Восток – Запад» была переосмыслена в терминах «Север – Юг» и тем самым отчасти деконструирована (Дерлугьян 2006: 25–25). Эта дискуссия развенчивала теории модернизации и прогресса как одностороннего воздействия Запада на Восток и связанные с ними концепции типа «стадий экономического роста», «традиционного общества» и т. п. (Там же: 27). Таким образом, возникло место для диалога о специфике локальных форм культуры (геокультуре), которого не могло быть в теории модернизации, предполагавшей аналитическое сравнение отдельных обществ, находящихся на разных иерархических стадиях. Надо подчеркнуть, что ключевые для Валлерстайна термины «центр» и «периферия» были выработаны латиноамериканскими мыслителями в рамках работы комиссии под руководством аргентинского экономиста Р. Пребиша (Валлерстайн 2006: 66–68, 85–86).

Но подход оказался противоречивым: с одной стороны, миросистемная теория разоблачала субстанционалистское отношение к нациям-государствам (отсюда известная статья Валлерстайна «Существует ли Индия?») (Wallerstein 1995: 131–134), а значит, создавала место для анализа самоидентификации и диалога. С другой – она постулировала ключевое (в том числе эпистемологическое) значение центра для мировой истории, сциентистский и политологический подход к причинам возникновения бинаристской картины истории, из-за чего возникало недопонимание с левыми постколониалистами, взгляды которых Валлерстайн считал вторичными

(Дерлугьян 2006: 35, Валлерстайн 2006: 50–61, 65, 74). Неслучайно впоследствии А. Г. Франку оказалось так важно переместить центр из Европы (точнее, из Атлантики) в Китай. Но признание периодичности возникновения глобализаций в мире делало эту концепцию передовой для 1970–1980-х гг.

Тем не менее, в миросистемной теории велики возможности сдвигов в сторону диалога. И. Валлерстайн в 2004 г. подчеркивал вместе с Агирре Рохасом роль мировой революции 1968 г., акцентировал экономическое, социальное и культурное значение минисистем, таких как домашнее хозяйство, существующих в капиталистической миросистеме, но базирующихся в значительной части на натуральном хозяйстве и обуславливающих тем самым специфику воспроизводства и стоимость рабочей силы. Кроме того, он стал уделять больше места геокультуре, хотя и сохраняет при этом идеал ее целостности (Валлерстайн 2006: 101–109, 148–175).

Сейчас американский профессор костариканского происхождения Р. Гросфогель стремится к диалогу миросистемного подхода и постколониального дискурса, которые он сближает на почве представлений о «колониальности власти», сформулированных перуанским ученым А. Кихано (Grosfoguel 2007). По словам М. В. Глостановой, колониальность власти – сквозное явление. Она могла выступать «в самых разных формах – от христианизации до цивилизаторских миссий XIX в., идеологии развивающихся стран после Второй мировой войны и, наконец, культурно-экономической глобализации в 90-е годы XX века... колониальность власти представляла собой постоянное порождение и воспроизводство колониального различия, которое проникало во все сферы человеческой деятельности и определяло основные культурные модели современности... Колониальные и имперские различия обуславливают появление пограничного мышления как следствия взаимодействия местного локального историко-культурного опыта и навязанных человечеству глобальных мифов и идеологий – от христианства до капитализма, социализма и, наконец, глобализации. В случае России и постсоветского пространства колониальность власти действует особым образом в силу болезненной актуализации в нашем геокультурном локале именно имперского разли-

чия – то есть различия с Западом» (Тлостанова 2007). По словам Н. Мальдонадо-Торреса, «колониальность переживет колониализм. Она остается живой в книгах, в академических критериях, в культурных паттернах, в здравом смысле и в самовосприятии людей, в их надеждах и чаяниях и во многих других аспектах современной жизни. В определенном смысле мы как современные субъекты вдыхаем колониальность всюду и каждый день» (Maldonado-Torres 2007).

В этом контексте глобальность, преодолевающая колониальность, как об этом писали В. Каволис, Р. Робертсон и другие, предполагает глокализацию, устранение из контекста колониального различия и связанных с ним границ (Robertson 1992). Тем самым глобальное начинает базироваться на локальном, специфическом, способном вступать в диалог. Неслучайно в Латинской Америке центральное значение для создания глобалистского самосознания имели работы индихенистов – упомянутого уже Х. К. Мариатеги, историка и общественного деятеля Л. Чавеса Ороско, который первым в Мексике стал изучать историю индейской общины, ее организацию, внутреннюю структуру и жизнь, а также перуанского исследователя Л. Э. Валькарселя, который высказывался за интеграцию всех расовых и культурных групп населения на основе индейской традиции. В результате закладываются основы для широкого диалога индейцев, которые выражаются в идее «четвертого мира» и создании в 1987 г. индейского парламента в Панаме (Гончарова 1979).

На этой основе происходит соединение исследований традиционных и колониальных микроструктур (асьенда, латифундия, индейская община), региональных и отраслевых исследований. Изучаются формы развития эксплуатации индейского населения, динамики освоения районов и территорий, этнические и расовые процессы. Э. Флороскано (Мексика), С. Багу и А. Феррер (Аргентина), М. Уррутия (Колумбия), Р. Кинтеро (Эквадор) исследовали экономическую и социальную колониальную политику Испании, эволюцию индейской общины и становление крупного землевладения, историю рабства, процессы формирования буржуазии, крестьянства, земельной аристократии. Обобщающие труды по социальной и

экономической истории стран Латинской Америки создали А. Фариас, А. Каррера Дамас (Венесуэла), Х. Колменарес (Колумбия), Т. Гальперин Донгхи (Аргентина), С. Вильялобос (Чили), С. Фуртадо (Бразилия). Имеют место попытки создания континентальной истории, в том числе под редакцией венесуэльского историка Г. Морона.

Для современной глобальной истории (особенно если дело касается ученых-мигрантов, связанных с Латинской Америкой происхождением и интересами, но преподающих в университетах США) характерен анализ собственного опыта субалтерна (Grosfoguel 2007: 94, Mignolo 2005). При этом акцентируется сохранение полукOLONиальной зависимости формально «независимых» государств как в социально-экономическом отношении, так и с точки зрения «воображаемой географии» мира. В процессе производства знания в этих условиях южное происхождение может, как об этом свидетельствует Р. Гросфогюль, создавать особую перспективу, связанную не с репрезентацией, а с переживаемым жизненным опытом (Grosfoguel 2007: 94). Это тот самый «возвышенный исторический опыт», связанный с личными травмами и их преодолением, который, как показывает Ф. Р. Анкерсмит, может как порождать новую мифологию, так и позволять преодолевать мифы (Анкерсмит 2007).

В данном случае Р. Гросфогюль рассуждает о положении латиноамериканца в США в глобальном аспекте и ставит проблему неполноправия субалтерна даже в том случае, если он как пуэрториканец, суринанец, антилец живет в качестве гражданина в самом центре западного мира. В этом отношении антитеза «центр – периферия» не работает. Периферия имеет не географический, а культурно-этнический (часто осознаваемый как расовый), то есть семантический характер, базируется на эссенциализации и натурализации культурных различий. В связи с этим встают исторические проблемы: отличия потоков миграций с юга и севера, положения мигрантов из разных стран, изменений старых колониальных и возникновения неорасистских дискурсов и т. п. Одной из важнейших проблем интеллектуальной истории в данном случае является соотношение истории нации, истории империи и истории ее колоний

применительно к каждой из главных колониальных стран и в сравнительном смысле (Grosfoguel 1999: 409–410).

В связи с этим Гросфогюль ставит вопрос о сформировавшейся в Европе XVI–XIX вв. глобальной колониально-расовой формации, основывавшейся на расово-этнической иерархии и дискурсе расы. Именно дискурс о «внутреннем Ином» породил кризис Старого Света, приведший к мировым войнам. Да и после 1960-х гг. биологический расизм лишь трансформировался в культурный расизм как часть новой глобальной колониально-расовой формации. На этой основе автор проводит сравнительный анализ стран ядра капиталистической мир-системы, в том числе США, Франции, Нидерландов, Англии. Во всех них встречается он с тем, что национальная самоидентификация (идея гражданской нации) переплетается с расистскими предрассудками. Латиноамериканцы в этих странах переживают травму раздвоения личности, будучи одновременно гражданами страны и колониальными «Иными» (*Ibid.*: 430–432).

Аргентино-американский постколониальный критик В. Миньоло в книге «Идея Латинской Америки» (2005) также выстраивает образ истории от конкретного к глобальному, прослеживая идею *latinidad*, ее зарождение, развитие и кризис. Он изучает способы использования этого лозунга, имевшего корнями англо-французское противостояние в Северной Америке, как лозунга сопротивления англо-американской колонизации. Миньоло описывает, как его можно использовать для изменения индивидуальных и коллективных (когнитивных) карт Америки, демонстрируя смыслы этого концепта, бытующие со времен Западной Римской империи. Данный проект составлял часть более широкого, глобального проекта В. Миньоло по исследованию модернити/колонизации (как имперского проекта и «монстра о двух лицах», связанного с идеями спасения, цивилизаторской миссии, модернизации и развития, рыночной демократии), а также деколонизации. Этот план базируется на всей латиноамериканской деколониальной мысли, истоки которой В. Миньоло видит в идеях и действиях индейцев Перу, Эквадора и Боливии начиная с XVI в., а также испанских колониальных историях. Как подчеркивает Миньоло, этот проект не универсален, он –

лишь один из проектов, касающихся прежде всего его личного опыта, то есть испанской, креольской и метисной традиций (но не индейской, мусульманской, карибской и многих других) (Mignolo 2005; González García 2006).

Глобализация и постколониальность, как подчеркивают в совместной статье В. Миньоло и М. В. Тлостанова, имеют свои пределы. Тем не менее, они позволяют анализировать не только историю капиталистических/колониальных империй, но и несходных с ними по типу Османской или Российской империи, создавая тем самым поле для сравнительного исследования в области глобальной истории (Mignolo, Tlostanova 2007: 110).

В России постколониальные и глобально-исторические составляющие этого дискурса связаны прежде всего с изучением материального положения, демографии и ментальностей групп, испытавших на себе положение колониальных «Иных», таких как народные массы («простецы») А. Я. Гуревича. Особое место занимает история российского крестьянства в ее интерпретации Л. В. Миловым, Т. Шаниным, Б. Н. Мироновым, С. А. Нефедовым. Характерно в связи с этим приложение к истории локального социального феномена русского крестьянства универсальных закономерностей – этики выживания в хрестоматии Т. Шанина или неомальтузианской модели демографически-структурного анализа социально-экономической истории С. А. Нефедовым (Шанин 1992; Нефедов 2005). Показательно сближение Нефедовым положения крестьян в пореформенной России и колониальной Африке. И тут, и там при росте доли вывоза продовольствия за границу (в России ради удовлетворения нужд знати, игравшей роль колонизатора) и связанных с этим ограничениях экологической ниши народа, при некотором росте урожайности «потребление стагнировало на уровне минимальной нормы, но население все же росло». И в Центральной Африке, и в России при этом наблюдалось падение душевого потребления, предшествовавшее взрывам гражданской войны и деколонизации (Нефедов 2005: 255–256).

Если националисты связывают в России идеи цивилизации и государства (прежде всего империи), то историки-глобалисты отчасти разводят их, указывая на парадоксы западного эволюциониз-

ма и порождаемые им противоречия (в частности, на возможность культурного прогресса или стабильности в условиях политической деградации в горных, степных или пустынных условиях) (Крадин и др. 2000). Сфера интереса перемещается от развитого, государственно организованного общества к переходным формам, многие из которых исчезли в условиях колонизации, но иные оказались настолько живучими в сложной демографической и экологической ситуации, что сумели сохранить свою самобытность и тем самым остались как бы альтернативой европейскому историко-эволюционному идеалу. В Японии, например, такого рода опыт считают равноправной частью мирового «триалога» (Kawada n.d.).

П. Турчин, а за ним А. В. Коротаев и другие в своих исследованиях вслед за Ибн-Хальдуном признают значимой характеристикой цивилизации меру коллективной сплоченности, ассабийю. Это уже диалог не реалий или специалистов, а ценностей, воплощенных в различных культурах (например, западной, российской и арабской) (Турчин 2007; Гринин, Коротаев 2009). Однако этот диалог осуществляется в контексте традиционного универсализма (при некоторых оговорках), подкрепленного математическими моделями, в рамках которого возникновение городской цивилизации сближается с появлением государства, изменения на Востоке в I тыс. н. э. привязываются к процессу распада древних цивилизаций и появления цивилизаций нового типа (арабской, европейской) (Гринин, Коротаев 2009: 112–113, 264). Используются традиционные для ориенталистского дискурса понятия, такие как «военный потенциал цивилизации», что сближает ее с империей, «территория цивилизации», «варварская периферия» (Гринин, Коротаев 2009: 292–293). В центре внимания авторов – демография, развитие хозяйства, политогенез. Формы осмысления своего бытия аборигенами уходят на второй план (за исключением понятия «ассабийя», которое предстает исключением). В итоге неслучайно, что Ближний Восток и Тропическая Африка как элементы современной Мир-Системы вытесняются на периферию исследования (Там же: 470–505).

Если же идеи цивилизации и империи в России и сводятся, это делается в рамках довольно экзотических контекстов, похожих на тот, который использовал Р. Гроссфогюль. Мощным импульсом яв-

ляется возрожденческое движение в национальных республиках, стремящееся осмыслить культурное положение своего народа в Российской империи и СССР, помочь своему народу занять достойное место в современной России. Наиболее активным является Татарское историческое общество. Одна из его целей – осмысление государственной традиции татар, в частности преемственности власти между монголо-татарскими ханами XIII–XV вв. и русскими царями. Э. С. Кульпин изучает Золотую Орду как самостоятельную торговую степную цивилизацию, обеспечившую мир на внутреннем пространстве завоеванных территорий, имевшую тюркский язык как инструмент информационного обмена и создавшую свой особый, неповторимый культурный стиль. По его мнению, эта цивилизация, во многом опередившая свое время, оказалась менее прочной на фоне кризиса мировой караванной торговли, чем менее развитая земледельческая цивилизация Руси. В его методологических подходах тесно переплетены постколониальные, в том числе гендерные, составляющие (история поколений) и системный подход, который он рассматривает как путь от абстрактного (субстанционалистские представления о цивилизационной сущности, даже о «ДНК культуры») к конкретному – истории отдельных цивилизаций (Кульпин 2008).

В книге, посвященной России и давшей новый импульс глобалистским исследованиям в нашей стране, М. В. Глостанова развивает идею характерной для России *двойной самоидентификации*. Предлагается образ России как квазизападной субалтерной империи, в идеологии которой сочетались образы колонизатора и колонизируемого, развивалось вторичное периферийное западничество и имперское (не совсем колониальное) различие себя со странами Западной Европы. Глостанова подчеркивает наличие в России множества разных и разнонаправленно развивавшихся, по-разному проявлявших себя в различных обстоятельствах имперских дискурсов, в том числе карикатурный характер российского «цивилизаторства». Это интеллектуально колонизированный субалтерн, которого западные идеологи наделяли как некоторыми чертами образа Германии, так и демонизированными характеристиками Востока. Опираясь на эти характеристики, русские философы, в

частности Н. А. Бердяев, боролись против экзотизирующих и варварских образов страны на Западе, стремясь поднять статус России и обозначить ее универсальную роль в будущем человечества. Но при этом они заимствовали и позитивно реинтерпретировали западные ориенталистские клише, в частности создавая представления об особой духовности русских как православных. Главной заслугой М. В. Тлостановой является рефлексия по поводу создаваемых русскими образами национальной («инородческой») периферии, что позволяет расширить реальный диалог культур внутри страны, а также рефлексия отношения к образу Запада, которая дает возможность сделать диалог с Западом более осмысленным (Tlostanova 2003).

При этом М. В. Тлостанова отмечает невозможность прямо использовать применительно к России термины «постколониальный» или «посториентализм». Двойная самоидентификация связана в ее интерпретации с образом «политического активиста, без зазрения совести спекулирующего на своей Инаковости». Тупик постколониализма она видит в том, что созданная им когнитивная карта сама несет следы колониализма (Тлостанова 2004: 8–11, 34, 43, 46, 379–380).

Однако при этом она подчас (и со временем все больше) уходит от диалога с идеалами модернизации, считая это своей заслугой. По ее мнению, «деколониальный поворот... сознательно строится как иная парадигма, выпадающая из линейной истории парадигм, эпистем и великих нарративов современности – христианства, либерализма и марксизма... выходит к возможности неевропейских моделей мышления... Тот, для кого актуальны и привлекательны ловушки и блага модерности, конечно, не станет разделять нашу философию. Но это и не нужно, мы никого насильно кооптировать в свой проект не собираемся. Мы всего лишь следуем принципу “сапатистас” – мексиканских революционеров, совершивших первую постмодернистскую революцию XXI (XX? – *И. И.*) века, в которой важен не кровавый захват власти, а теоретическое и ментальное размежевание с модерностью, отказ с ней спорить в ее терминах. ...Поскольку мы все равны, мы имеем право быть разными. Человек, который отказывается играть по правилам

модерности, хотя бы и в рамках своего сообщества, даже только в своем личном этосе, практике, становится неуязвим в высшем смысле этого слова» (Глостанова 2008).

С моей точки зрения, такой человек становился еще и одинок, уязвим «в высшем смысле слова». В использовании наследия Э. В. Саида, Э. Дусселя и других классиков постколониального дискурса, на наш взгляд, важно сохранить и приумножить его коммуникативные возможности, отделив и по возможности и изолировав аподиктическую стратегию создания идентификационных образов и развивая стратегию диалогии и проблематизации, характерную для научного знания (Ионов 2007: 115–116). Поэтому постулирование самодостаточности как основание ценности постколониального дискурса мне не кажется убедительным. Ключевое значение для развития профессионального диалога историков имеют прежде всего исследовательские стратегии, в которых идентификационные практики отодвинуты в сторону или вообще элиминированы и господствует коммуникативная и когнитивная ориентация. Так, для развития универсального диалога историков Латинской Америки, России и Запада и их продвижения в направлении новой глобальной истории имело значение развитие «новой истории» (прежде всего под влиянием школы «Анналов»), которая позволяла рассматривать общество как некую трансисторическую (цивилизационную) целостность, соединить преодоление европоцентризма с идеями глобализации в рамках глобальной истории. Это позволяло установить широкие международные и междисциплинарные связи с историками, социологами, культурологами США и Западной Европы.

* * *

Таким образом, современное состояние диалоговых потенциалов антиколониалистского и постколониального дискурсов в Латинской Америке и России довольно противоречно. Локализм и монологическая замкнутость постколониальных исследований, как нам кажется, могут быть преодолены только в контексте новой глобальной истории, в которой явно выражен универсалистский пафос (при устранении цивилизаторских и манипуляционных перекосов просвещенческих, прогрессистских, имперских и других колони-

альных дискурсов). Однако надо подчеркнуть, что этот путь хотя и труден, но реален, если речь идет о взаимодействии постколониальных критиков и историков глобальности обоих регионов, например В. Миньоло и М. В. Тлостановой, которые находят общий язык и в ряде совместных статей предлагают образы мира, которые могут быть приемлемыми для населения и культуры обоих регионов. Наиболее крупной совместной работой последнего времени является выполненное в глобалистском ключе коллективное исследование об ученых и особенностях процесса познания в постсоветских обществах (Tlostanova, Mignolo 2006). Эта рефлексия показывает, как много общего имеется у России и Латинской Америки, насколько эффективными могут быть поиски решения этих проблем.

Литература

Аверьянов, В. В. 2007. Цивилизация против «цивилизаторов». *Золотой лев. Издание русской консервативной мысли* 117–118. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.zlev.ru/n117.html>

Агирре Рохас, К. А.

2006. *Критический подход к истории французских «Анналов»*. М.: Кругъ.

2008. *Историография в 20 веке. История между 1848 и 2025 годами*. М.: Кругъ.

Анкерсмит, Ф. Р. 2007. *Возвышенный исторический опыт*. М.: Европа.

Афанасьев, Ю. Н. 1980. *Историзм против эклектики: Французская историческая школа «Анналов» в современной буржуазной историографии*. М.: Мысль.

Бобков, И. М. 2003. Постколониальные исследования. *Новейший философский словарь*. Минск: Книжный дом «Университет»; Интерпрессервис.

Валлерстайн, И. 2006. *Миросистемный анализ: введение*. М.: Территория будущего.

Верт, П., Кабытов, П., Миллер, А. (ред.) 2005. *Российская империя в зарубежной историографии*. М.: Новое изд-во.

Гегель, Г. В. Ф. 1935. *Философия истории*. В: Гегель, Г. В. Ф., Соч.: в 14 т. Т. VIII. М.; Л.: Гос. соц.-экон. изд-во.

Гимбутас, М. 2006. *Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы*. М.: РОССПЭН.

Гончарова, Т. В. 1979. *Индеанизм: идеология и политика*. М.: Наука.

Гринин, Л. Е., Коротаев, А. В. 2009. *Социальная макроэволюция. Генезис и трансформации Мир-системы*. М.: URSS.

Гуревич, А. Я. 1993. *Исторический синтез и школа «Анналов»*. М.: Индрик.

Дерлугьян, Г. 2006. Самый неудобный теоретик. В: Валлерстайн 2006.

Евсеев, С. 2007. Имперские этюды. *Золотой лев. Издание русской консервативной мысли* 103–104. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.zlev.ru/n103htm>

Ионов, И. Н. 2007. Идентификационная, коммуникативная и когнитивная составляющие цивилизационных представлений. *История и современность 2*: 79–121.

История Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков). Краткий курс. М.: ОГИЗ, 1942.

Крадин, Н. Н., Коротаев, А. В., Бондаренко, Д. М., Лынша, В. А. (ред.) 2000. *Альтернативные пути к цивилизации*. М.: Логос.

Кристева, Ю. 2003. *Силы ужаса: эссе об отвращении*. Харьков: Ф-Пресс, ХЦГИ; СПб.: Алетейя.

Кульпин, Э. С. 2008. *Золотая Орда: судьбы поколений*. М.: ИНСАН.

Кустарев, А. С. 2008. После понижения в должности – Британия, Франция, Россия. В: Миллер 2008: 186–238.

Маркс, К. 1974. Экономическо-философские рукописи 1844 года. В: Маркс, К., Энгельс, Ф. *Соч.*: в 50 т. Т. 42. М.: Политиздат.

Маркс, К., Энгельс, Ф. 1955. *Немецкая идеология*. В: Маркс, К., Энгельс, Ф. *Соч.*: в 50 т. Т. 3. М.: Политиздат.

Малинова, О. Ю. 2008. Тема империи в современных российских политических дискурсах. В: Миллер 2008: 57–102.

Мариатеги, Х. К. 1963. *Семь очерков истолкования перуанской действительности*. М.: Политиздат.

Миллер, А. И. (ред.)

2004. *Российская империя в сравнительной перспективе*. М.: Новое изд-во.

2008. *Наследие империй и будущее России*. М.: Фонд «Либеральная миссия», Новое литературное обозрение.

Нефедов, С. А. 2005. *Демографически-структурный анализ социально-экономической истории России*. Екатеринбург: Изд-во УГГУ.

Нойманн, И. Б. 2004. *Использование «другого»: образы Востока в формировании европейских идентичностей*. М.: Новое изд-во.

Пелипенко, А. А. 2007. Печальная диалектика российской цивилизации. В: Яковенко, И. Г. (ред.), *Россия как цивилизация: Устойчивое и изменчивое* (с. 48–72). М.: Наука.

Саид, Э. 2006. *Ориентализм. Западные концепции Востока*. СПб.: Русский мир.

Сea, Л. 1984. *Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки*. М.: Прогресс.

Глостанова, М. В.

[Б. г.] *Насилие/исключение/подавление как модель отношения к Иному в российском культурном пространстве*. Интернет-ресурс. Режим доступа: http://www.library.cjes.ru/online/?a=con&b_id=559&c_id=6643

2004. *Постсоветская литература и эстетика транскulturации. Жить нигде, писать ниоткуда*. М.: УРСС.

2008. *Агонистика vs герменевтика любви*. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.humanitiesnews.ru/content/articles/index.php?article=586&print=Y>

Турчин, П. В. 2007. *Историческая динамика*. М.: УРСС.

Уортман, Р. С. 2004. *Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии*. М.: ОГИ.

Фуко, М. 1999. *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: Ad Marginem.

Хомяков, А. С. 1994. «Семирамида» (И<сследование> и<стины> и<сторических> и<дей>). В: Хомяков, А. С., *Соч.:* в 2 т. М.: Медиум.

Шанин, Т. (сост.) 1992. *Великий незнакомец. Крестьяне и фермеры в современном мире*. М.: Прогресс; Прогресс-Академия.

Шемякин, Я. Г. 2001. *Европа и Латинская Америка. Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории*. М.: Наука.

Яковенко, И. Г. 1999. *Российское государство: национальные интересы, границы, перспективы*. Новосибирск: Сибирский хронограф.

Abu-Lughod, J. 1989. *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250–1350*. Oxford: Oxford University Press.

Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Cannadine, D. 2001. *Ornamentalism. How British Saw Their Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Carrier, J. G. (ed.) 1995. *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Clarendon Press.

Dussel, E. 1996. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Dussel, E., Guillot, D. E. 1975. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum.

Fanon, F. 1991. *Les damnés de la terre*. Paris: Gallimard.

Frank, A. G. 1998. *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley, Los Angeles: UCLA.

Frank, A. G., Gills, B. K. (eds.) 1996. *The World System: Five Hundred Years of Five Thousand*. London: Routledge.

González García, M. 2006. Towards a Decolonial Horizon of Pluriversality: A Dialogue with Walter Mignolo on and around The Idea of Latin America. Available at: <http://waltermignolo.com/txt/publications/interviews/MonicaGonzalez-WalterMignolo.doc>

Grosfoguel, R.

1999. “Cultural Racism” and Colonial Caribbean Migrants in Core Zones of the Capitalist World-Economy. *Review: Fernand Braudel Center*. Vol. XXII: 4, 409–434.

2003. *Colonial Subjects: Puerto-Ricans in a Global Perspective*. Berkeley: California University Press.

2007. World-System Analysis and Postcolonial Studies: A Call for a Dialogue from the “Coloniality of Power” Approach. *The Postcolonial and the Globalization Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Heehs, P. 2003. Shades of Orientalism: Paradoxes and Problems in Indian Historiography. *History and Theory* 42.

Ibn Warraq 2007. *Defending the West: A Critique of Edward Said’s Orientalism*. New York: Prometheus Books.

Irwin, R. 2007. *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*. London: Penguin Books.

Kawada, J. [n.d.] Beyond Cultural Relativism and Globalism – A Proposal to Deepen Cultural Awareness through «Dialogues». Available at: www.unu.edu/dialogue/papers/Kawada-abst-cs.pdf

Kennedy, P. 1989. *The Rise and Fall of the Great Powers. Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*. London: Fontana Press.

Krishnaswami, R., Hawley, J. C. (eds.) 2007. *The Postcolonial and the Global. Connections, Conflicts, Complicities*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Maldonado-Torres, N. 2007. On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept. *Cultural Studies* 21(2–3): 240–270. March / May.

Mignolo, W. 2005. *The Idea of Latin America*. London: Blackwell.

Mignolo W., Tlostanova M. 2007. The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality. *The Postcolonial and the Global. Connections, Conflicts, Complicities*. Ed. by R. Krishnaswamy and J. Hawley. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 109–123.

Osterhammel, J. 2001. *Geshichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Robertson, R. 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.

Roig, A. A. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de la cultura económica.

Sethi, R. 2006. *Postcolonialism, Nationalism and Globalization: The Politics of Disjuncture and Difference*. Available at: <http://ocs.sfu.ca/aclals/viewabstract.php?id=148>

Stoler, A. L., Cooper, F. (eds.) 1997. *Tensions of Empire. Colonial Cultures in the Bourgeois World*. Los Angeles: UCLA.

Tlostanova, M. V. 2003. *Janus-Faced Empire: Notes on the Russian Empire in Modernity Written from the Border*. Moscow: Blok.

Tlostanova, M. V., Mignolo, W. (eds.) 2006. Double Critique: Knowledge and Scholars at Risk in Post-Soviet Societies. *South Atlantic Quarterly* 105(3).

Vaillant, J. 1969. *Encountering the West. The Ideal Responses of Alexis S. Khomiakov and Leopold S. Senghor*. Ph.D. Dissertation. Harvard.

Varisco, D. M. 2007. *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*. Washington: University of Washington Press.

Wallerstein, E. 1995. Does India Exist? In Wallerstein, E., *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-century Paradigms*. Cambridge: Cambridge University Press.