
НА ГРАНИ ВЕКОВ

И. Н. ИОНОВ

ИМПЕРСКИЙ И ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЙ ДИСКУРСЫ В ФОРМИРОВАНИИ ОБРАЗА РОССИИ НА ЗАПАДЕ*

Бурные политические и социально-экономические процессы последних десятилетий существенно изменили не только границы нашей страны, но и формы общественного самосознания и репрезентации образа России в мире. Последствия этих процессов оказались *крайне противоречивыми*. Основные споры разворачиваются вокруг представлений, связанных с традиционным образом России как *империи* («континентальная империя», как ее часто именуют геополитики, «либеральная империя» А. Чубайса, «правильная империя» из «Русской доктрины» В. В. Аверьянова и т. п.), и сопротивлением попыткам встроить образ современной России в имперский контекст. В последнем случае внутри и вне страны возникает антиколониальная риторика, которая позволяет проецировать образ России в модный (хотя и не всеми признаваемый) *постколониальный* контекст, обеспечив ей статус периферийного всемирно-исторического *Иного* и гарантировав тем самым как ее право на суверенность в качестве цивилизации, так и специфичность ее социальных институтов (например, демократии) (Русская доктрина...; Аверьянов 2007; Caldwell 2007).

Подчас постколониальный дискурс парадоксальным образом становится основой для имперского, так как способствует сопро-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Идеи и идеалы российской цивилизации как фактор создания образа России». Грант 06-01-02085а.

тивлению западному «культурному империализму», а значит, утверждению России как противостоителя Запада. В результате переплетения элементов противоположных дискурсов создается сложная, никем не отрефлексируемая познавательная и коммуникативная ситуация, которая содержит как позитивные, так и негативные возможности для трансляции полного и объективного образа России.

Для того, чтобы разобраться в этой сложной ситуации, необходимо проанализировать как современное положение в развитии цивилизационных, имперских и постколониальных исследований, так и функциональное значение различных способов репрезентации образа России, прежде всего обозначив границы *эффективной коммуникации* нашей страны (прежде всего ее культуры) с другими странами. Конкретным материалом для этого могут стать исторические примеры создания и трансляции образов России в прошлом, прежде всего драматические события истории идей XIX–XX вв., когда после кратковременного повышения статуса России на Западе в 1810–1820 гг. в связи с позитивными высказываниями Г. В. Ф. Гегеля и Ф. В. Й. Шеллинга он резко упал в 1830–1870 гг., прежде всего в глазах Ж. Мишле (притом что военная мощь страны росла), а затем постепенно поднимался в конце XIX–XX вв., несмотря на перипетии, связанные с Октябрьской революцией 1917 г. Оговоримся, что речь пойдет главным образом об универсалистском, имперски-цивилизационном уровне представлений и природе тех цивилизационных ценностей, которые могут транслироваться в мир.

Имперский и постколониальный дискурсы: разрыв и преемственность

Для того, чтобы осознать глубину проблем, порожденных переходом от имперского дискурса к постколониальному, обратимся к одному из наиболее влиятельных авторов, пишущих о столкновениях и диалоге цивилизаций, – С. Хантингтону. Для него *на теоретическом уровне* очевидна как связь цивилизационного дискурса с имперским, так и устарелость имперского подхода к цивилизации. В книге «Столкновение цивилизаций» (1996) он отмечает

связь проблемы цивилизации прежде всего с проблемой самоидентификации (это самый широкий уровень культурной идентификации), а не познания как такового, фиксирует возникновение этого понятия в конце XVIII в. в противоположность понятию «варварство». Это время, когда «случайные, непродолжительные и разноплановые конфликты между цивилизациями уступили место непрерывному, всепоглощающему однонаправленному воздействию Запада на все остальные цивилизации». В XIX в. понятие «цивилизация» «помогает оправдывать западное... господство над другими обществами и необходимость для этих обществ копировать западные традиции и институты». Наступает эпоха «бешеной атаки Запада» и господства «западного империализма», а также представлений об универсальной цивилизации (Хантингтон 2003: 47, 51, 65, 90).

Эта критика ведется в русле рассуждений основателя постколониальных исследований Э. Саида о дихотомии «Восток – Запад» как об имперском мифе, «созданном Западом» (Саид 2006). Хантингтон подчеркивает, что познавательная роль этого мифа негативна, апофатична, так как в образах «не-западных» обществ нет ничего общего, кроме того, что они «не-западные» (Хантингтон 2003: 34, 90, 33). Эта мысль поддерживается в книге Ю. Остерхаммеля, который подчеркивал, что возникновение и распространение идеи универсальной цивилизации привело к упрощению и даже утрате знаний о неевропейском мире, который позже воспроизводился уже на ориенталистской основе (Osterhammel 1998; Iggers 2004: 146). Понадобилось более полутора столетия, чтобы А. Дж. Тойнби отбросил имперский европоцентризм, а в трудах У. Мак-Нейла конкретные исторические знания перестали противоречить цивилизационной теории (Osterhammel 2001: 174, 176). В свою очередь А. Дирлик указывал, что в процессе построения мирового имперского (колониального) порядка потерпело упрощение и знание о самом Западе и вообще о странах, противопоставляющихся неевропейскому миру. В упрощенной когнитивной картографии мира господствовали примитивные прогрессистские иерархии (Европа – Россия – Япония), в которых утрачивались особенности культуры тех или иных стран. Главную роль в смыслообразовании играла

маргинализованность периферии, а не эксплицитно выраженные свойства центра (Дирлик 2002: 88, 93, особенно 96).

Рассуждая далее, Хантингтон подчеркивает, что идея универсальной цивилизации в ее имперской форме имеет функциональное значение, часто находит отклик среди культурных маргиналов и прозелитов, «интеллектуальных мигрантов на Запад... которым эта концепция дает в высшей степени удовлетворительный ответ на центральный вопрос: “Кто я?” Э. Саид называл таких мыслителей “ниггер (в смысле прислуга – *И. И.*) белого человека”» (цит. по: Хантингтон 2003: 91). Такие воззрения не только не ослабевают, но могут активизироваться со временем. А. Дирлик указывал, что создание образа мирового социализма как «контр-современности» также приводило к его деградации, так как он «упорядочивал мир слишком ловко, слишком аккуратно» (Дирлик 2002: 93). С. Хантингтон признает также факт «обострения цивилизационного... самосознания» в условиях глобализации (Хантингтон 2003: 94).

Однако опора на постколониальный дискурс в обосновании идеи множества цивилизаций и диалога на уровне мировых религий и великих держав еще не означает, что Хантингтон последовательно проводит антиимперские идеи, особенно если речь идет о его собственной идентификации и описании собственной страны. Уже в конце книги «Столкновение цивилизаций» он возвращается к идее универсальной цивилизации в форме идеала «цивилизации как цивилизованности» и пишет о возможности «*настоящего* столкновения между цивилизацией и варварством» (Там же: 529, 532). Он также придает локальным цивилизациям субстанционалистский статус, в котором отказывал идее универсальной цивилизации. Хантингтон заявляет о нежелании создать в США «страну из множества цивилизаций... лишенную культурного ядра» (Там же: 504). Эту же мысль он развивал в книге «Кто мы?» (2004). В ней он нападает на деконструкционистскую стратегию постколониальных и особенно постмодернистских исследований, считая, что она ведет к деконструкции США (Хантингтон 2004). Не случайно это вызвало негативные отклики с самых разных сторон, в том числе адептов постколониального дискурса.

Отметим, что Э. Саид характеризовал собственную концепцию, на которую ранее опирался Хантингтон, как «явно анти-эссенциалистскую» (Саид 2006: 512). Поэтому неслучайно, что Саид критикует и самого Хантингтона, для которого цивилизации – «навечно фиксированный и реифицированный набор противоположных сущностей». Для Саида «любое обобщенное и просто схематичное описание... индивидуальности (цивилизаций – *И. И.*) обречено на неудачу», оно представляет собой «идеологическую фикцию». Поэтому он призывает вместе с постструктуралистами делать «теоретический и эстетический акцент на всем локальном и случайном» (Там же: 536). Еще более систематически эту мысль проводит Ю. Остерхаммель, далеко не во всем согласный с Э. Саидом и считавший познание культуры из нее самой невозможным, а когнитивный релятивизм – бессмысленным (Osterhammel 2001: 256–265). Но вместе с тем он считает еще менее полезным сравнивать цивилизации как целое или же интерпретировать старые клише о народном характере «мусульман» или «конфуцианцев». По его мнению, для понимания любой культуры необходим ее сравнительный анализ специалистами с двойной компетенцией, а также сочетание анализа общего и особенного, конвергентного и дивергентного, преемственного и временного в культурах (с акцентом на второе). Неклассические, взаимодополняющие образы пространства и времени (тотальное/частичное, синхронное/диахронное сравнение цивилизаций) становятся у него критериями научности, дистанцированности от спекулятивных подходов (Там же: 8, 15, 54–59). Так противостояние классических и неклассических образов дополняет и уточняет характер взаимодействия имперских и постколониальных образов.

Правда, уже сам Саид отмечал некоторое внутреннее противоречие своей концепции, непоследовательность ее неклассичности: хотя он и пытался уйти от классического образа «постоянной борьбы неподвижных идентичностей в рамках некой вечной оппозиции», но тема его книги «Ориентализм» (1978) «парадоксальным образом предполагает» эту модель и даже зависит от нее. Теория Саида не исключает наличия «сущностного ислама или Востока», они для него существуют на деле, хотя и «находятся под угрозой». А потому для него, как и для Хантингтона, неприемлема перспек-

тива полного отказа от «больших нарративов (метанарративов)», связанных с цивилизационным сознанием. Он различает постмодернизм и постколониализм, хотя и критикует первый значительно мягче, чем Хантингтон (Хантингтон 2003: 515, 519, 539–540).

Поэтому нам надо выделить по крайней мере два варианта постколониального дискурса: классический и неклассический, 1) в форме антиориентализма, как его рассматривал Э. Саид, считавший, что «увидеть скрытые элементы сходства между собой и Востоком» впервые сумел И. Г. Гердер (и тогда вся история локальных цивилизаций вплоть до С. Хантингтона укладывается в рамки постколониальных представлений), или же 2) как его видят современные исследователи, такие как Р. Янг, которые неразрывно связывают постколониальные и постструктуралистские исследования, видя в них борьбу с «белыми мифологиями» – классической метафизикой, в которой отражался облик и идеалы западной культуры. В этом варианте постколониальные исследования связаны с «лингвистическим поворотом» и сближаются с филологическими (Там же: 182; Young 1990: 3–7, 65).

Порубежной для классических и неклассических постколониальных исследований является феноменологическая проблема интенционального образа: она оформилась тогда, когда в процессе развития феноменологии перед Э. Левинасом в XX в. встала проблема образа *Другого*, которая оказалась неразрешимой для Г. В. Ф. Гегеля (Young 1990: 14–15). Эту проблему можно решить в антифеноменологическом духе, как это обычно делают постструктуралисты, а можно – за счет акцентирования образа *Другого* как родственного, как совместно противостоящего господствующей тотальной власти (этот вариант реализовал еще М. Фуко, за что подвергся критике Ж. Бодрийара [Бодрийар 2000: 37–38]). В этом последнем варианте возможно восстановление роли метафизики и даже мифа. Однако они работают в этом случае не на власть, а на маргинализованную часть общества и воспринимаются, как писал Э. Саид, как «голос порабощенных» (Саид 2006: 519). Этот голос обладает если не классической истинностью, то по крайней мере претензией на правду, справедливость.

Тем не менее, эта часть постколониального (антиимперского) дискурса может лишь условно рассматриваться как часть совре-

менного варианта данного проекта. Она близка ему по интенции (преодоление «империализма подобного», тупиков философии Просвещения), но весьма далека от современного идеала и тех продвинутых форм, которые сложились, скажем, в постколониальном литературоведении. Здесь господствует непрерывный диалог колонизатора и колонизируемого, из-за чего мифологемы колонизатора не могут просто воспроизводиться в культуре бывшей колонии или объекта культурного империализма. *Иным* может выступать и колонизатор-европеец, если роль последнего националистически ориентированное общество «третьего мира» пытается замалчивать. Это может быть и преодоление собственной идентификации как угнетенного, и припоминание колониального прошлого во всей его сложности и многообразии (историзация). Особенно это важно для образа России, которая выступала одновременно и как объект западного культурного империализма, и как метрополия по отношению к собственной национальной периферии (см., например: Brower 1997). Это может быть и опора на западные идеи, оправдывающие деколонизацию в различных ее формах.

«Приставка “пост-” играет роль жеста, с помощью которого очищается (“опустошается”, в смысле деконструктивистски очищается) пространство для теоретической рефлексии и теоретической практики, – пишет И. Бобков, – под постколониальностью обычно понимается определенное пространство субъектных позиций, в которых и из которых разворачиваются рефлексивно-критические проекты и программы, принципиально отличные как от направленных на колонизацию, так и продуцируемых с позиций уже колонизированных». Постколониальный критик стремится стать медиатором между колонизатором и колонизируемым, создать «неподеленный» язык, при помощи которого можно было бы вести диалог между ними, сближать колониалистский и антиколониалистский дискурсы, что осуществляется при помощи взаимодействия экзистенциалистских, неомарксистских, структуралистских и постструктуралистских идей (Бобков 2003: 776–777). Однако при этом наряду с собственно постколониальными особенностями данного дискурса (создание проекта метаязыка для постколониальной ситуации) И. Бобков называет цели и задачи, которые роднят постколониальный проект с антиколониальным: это «1) проект деконст-

рукции Запада как субъекта имперского дискурса... Запад рассматривается при этом как Великий колонизатор» и «2) проект легитимации противодискурсов, программа выработки и рефлексии различных антиколониальных стратегий» (Там же: 776).

Поэтому классический антиколониальный (антиориенталистский) и неклассический постколониальный проекты надо различать, но не стоит отбрасывать тот или другой: каждый из них имеет собственные функции, между ними возможен и должен быть налажен диалог.

Ситуация смыслотворчества и проблема трансляции смыслов

Современная западная наука в целом позитивно воспринимает антиориенталистские филиппики незападных, прежде всего российских ученых. Уже А. Дж. Тойнби указал Западу, что образ «архиагрессора современной эпохи» – единственное, на что он может рассчитывать от русских и мусульман, индусов и китайцев, японцев и «всех остальных» (Тойнби 1996: 156). Л. Вульф, вслед за Э. Саидом изучавший создаваемые на Западе образы незападного мира как инструмент «подавления, перекраивания и подчинения», писал: «Россия может отказаться от своего военного господства в Восточной Европе, но не может отменить само понятие “Восточная Европа”, поскольку и изобретала, и навязывала его не она. ...Россия была объектом приложения этой концепции, а значит, и интеллектуального подчинения... ее помещали на карте... между цивилизацией и варварством». Это «отношения господства и подчинения» – своего рода непрекращающийся вызов, на который можно получить достойный ответ (Вульф 2003: 51).

Таким образом, можно подумать, что переход от имперского дискурса к антиколониальному сам по себе приводит к продуктивному диалогу России и Запада, позволяет оптимизировать образ России. Однако для того, чтобы удостовериться в этом, необходимо проверить, в какой познавательной ситуации реализуется эта возможность. В частности, возможно ли осуществить ее в ситуации первичного смыслотворчества, в которой периодически оказывается русская культура? Для этого можно сравнить классические варианты первотворчества: «ориенталистский» образ России, возник-

ший у Н. Я. Чаадаева под влиянием просвещенческих и романтических идей, и «антиориенталистский» и в чем-то даже «антиколонизалистский» образ славянского мира, возникший у А. С. Хомякова.

На первый взгляд, образы России, созданные Чаадаевым и Хомяковым, полностью противоположны. Чаадаев в конце 1820–1830-х гг. создает образ России как общества отсталого, «своеобразной цивилизации», которая не принадлежит всемирной истории, «ни к Западу, ни к Востоку», и, подражая другим, «открывает истины, ставшие избитыми в других странах». Для нее характерно «хаотическое брожение предметов нравственного мира», а длинная история не создает воспоминаний и традиции, так как не имеет смысла (Чаадаев 1989: 18, 20–21, 27). Это яркий пример периферийного колониального дискурса, ориентированного на образ Европы, где «до известной степени» осуществлено Царство Божие. Именно Европа – сакральный образец, воплощенный идеал христианства, давшего импульс развитию личности и разума человека, ценностей «долга, справедливости, права, порядка». Эти идеалы и ценности имеют эссенциалистский характер, составляют сущность европейской цивилизации, это даже не «история или психология, это физиология европейца»¹. В результате России предъявляется двойной счет: за отсутствие живого духа христианства и за отсутствие «бытовых образцов» (Там же: 29, 39).

А. С. Хомяков в 1830–1850-х гг. в прямую противоположность Чаадаеву противился культурному империализму Запада и описал историю славянства в сказочных тонах, как идеальное проявление «древнего, общего просвещения», то есть исходной, наиболее чистой в своих основах цивилизации. История славян превратилась под его пером в исток всемирной истории (например, по его мнению, именно славяне создали имена богов, а из славянских сказок родились древнегреческие мифы) (Хомяков 1994: 334). Это и есть сакральная история, эссенциалистски интерпретированный универ-

¹ Хотя Чаадаев писал: «Я, конечно, не утверждаю, что... среди нас одни только пороки, а среди народов Европы одни только добродетели», но он полагал, что подобным образом можно характеризовать «общий дух», который составляет сущность народов (Чаадаев 1989: 22, 24, 145).

сальный образец славянской «семьи народов» как носителя определенной миссии и культуры (Там же: 66, 68, 69–70, 350, 352, 442). История славянства, согласно Хомякову, неизвестна не потому, что бессмысленна, а потому, что она скрыта кельтами, римлянами и немцами, которые еще в древности поработили славянские народы. «Мир славянский погиб, сокрушенный дикарями лесов германских и кельтских и образованною силою Эллады и Рима. Имя их обратилось в имя раба (*servus, sclavus*), следы их старых общин исчезли почти везде» (Там же: 352). А вся историческая слава досталась их поработителям, которым они передали «зародыши образованности», цивилизации. «Кельт и германец, так же как среднеазиатский турок, только и жил в городах, которые взял, да не догадался сжечь» (Там же: 353, 345).

Особенно важно противопоставление Хомяковым православия как одухотворенной религиозной веры в свободно творящего духа и налаженного семейного и общинного быта, градостроительства и торговли славян – аморфизму в религии и воинственной дикости и аристократической гордости германцев, только в очень поздние времена заимствовавших наследие древнего просвещения (Там же: 350, 352, 442).

Но у этих, казалось бы, столь разных взглядов можно найти много общего. Они связаны прежде всего с той или иной формой самоидентификации по отношению к Западу. Хотя внешне главной провозглашается коммуникативная (Чаадаев) или когнитивная (Хомяков) задача, на деле предметом рассмотрения является позиционирование себя в мире, борьба с теми идентификационными «смущением» и «сомнениями», которые П. Я. Чаадаев находит в словах своего адресата Е. Д. Пановой (Чаадаев 1989: 15). В центре дискурса – акт манифестации, а не денотации. Именно он определяет частные акты сигнификации. Говоря на языке семиологии, это проблемы прагматики – отношения субъекта и знака, а не проблемы семантики – отношения знака и реальности. Идеалы, ценности и смыслы, которые вводят авторы, в этих условиях приобретают универсалистский характер. Поэтому система понятий, которые вводятся авторами, отражает не столько российскую или славянскую реальность, сколько систему господствующих ценностей,

сформированную прежде всего влиянием Просвещения и романтизма (религия, духовность, историческая традиция, культурное творчество, налаженный быт). Разница во взглядах рождается не потому, что истоки воззрений или культурный опыт авторов различны. П. Я. Чаадаев в 1849 г. в письме к Хомякову засвидетельствовал, что они в целом одинаковы (Чаадаев 1989: 480). Обоих авторов тревожит переходный характер переживаемой эпохи, ситуация самодержавия и крепостничества, они выражают демократические взгляды, причем А. С. Хомяков гораздо более откровенно (Там же: 19; Хомяков 1994: 101, 116).

Разница между их позициями, определяющая процесс смыслопорождения, – в субстанционалистском позиционировании себя и России относительно Запада – *до него* («древнее просвещение» у Хомякова) и *после него* («великое будущее» у Чаадаева) (Чаадаев 1989: 152). Именно это позиционирование приводит к разнице мнений относительно «общего духа» или «характера племен и народов» (Хомяков 1994: 172; Чаадаев 1989: 24). Возникает симметричная реифицированная картина, которая будет воспроизводиться в течение веков, возникает *двойная истина* о русской истории: либо история России только событийно богата, но на деле не имеет универсального смысла, у нее есть лишь потенциальное будущее (западники), либо история Россия богата универсальным смыслом, но скрыта врагами (националисты).

До сих пор подобных субстанционалистских, реифицированных взглядов придерживаются такие западники, как А. С. Ахиезер и И. Г. Яковенко, и такие националисты, как А. Т. Фоменко и Г. В. Носовский или же В. В. Аверьянов, мечтающий о возрождении попранных традиций (Ахиезер 1991; Носовский, Фоменко 2004). Особенность такого рода взглядов в том, что они строго конвенциональны (иногда по-сектантски), а значит, плохо транслируемы. Для того, чтобы их разделять, необходимо заранее иметь строго такой же «объективный» образ истории. Эти образы, как и мифы, практически непроницаемы для воздействия фактического материала. Воспринимается только тот, который ложится на готовую парадигму. Собственно говоря, подобного рода взгляды очень напоминают научные парадигмы в том несколько карикатурном виде, в каком они описаны Т. Куном и его последователями. Так,

французский историк П. Вен писал: «Ничто и никогда не существует и не действует за пределами замков, выстроенных воображением... они сами – единственное наличествующее пространство... вокруг нет оттесняемой негативности, стремящейся проникнуть внутрь...». Реальность присутствует в такого рода писаниях только как «виртуальность», способная влиять на его течение лишь случайным образом. Выход из положения существует лишь в форме свободной пролиферации парадигм, уподобляющих их мифам, то есть бесконечного умножения спекулятивных подходов, замещающих предшествующие (Вен 2003: 154, 156).

Одной из форм такой пролиферации является формирование парадигм по принципу взаимоотталкивания, когда базисным представлением об «отвратительном» в смысле Ю. Кристевой (Кристева 2003: 37–38) выступает уже не какая-то историческая реалья, хоть как-то сближающая модель и конкретный опыт, а образ противоположного идеологического течения. В результате получается череда идеологических противостояний, причем со временем «мировоззрения состыкуются хуже... разногласия становятся более острыми и принципиальными» (Блехер, Любарский 2003: 384).

Последующее развитие философии науки выявило ошибки Т. Куна, раскрыло влияние фактуальных данных на развитие научных представлений (Лаудан 1994: 213; Данто 2002: 107). Но такого рода поправки касаются только схем, имеющих преимущественно когнитивные цели. Для этого необходимо, чтобы референтом цивилизационного дискурса была Россия в многообразии и противоречивости ее проявлений, а не та или иная проекция нормативного образа Запада. Поэтому, несмотря на потрясающие прозрения некоторых русских историософов, связанные с их ролью в процессе исторического смыслопорождения, с созданием нового концептуального аппарата, они не слишком годятся ни для когнитивных, ни для коммуникативных целей.

Именно из-за этого на Западе как западнические (несмотря на их близость к созданному в Европе образу России как «ученика»), так и (в особенности) славянофильские версии образа России в 1830–1870 гг. систематически недооценивались, их консервативный характер преувеличивался до самого последнего времени, ко-

гда их связи с антиколониальной проблематикой стали очевидными (Vaillant 1969).

Надо отметить, что этой тенденции поддавались даже профессиональные историки, для которых познавательные задачи были главными, но стремившиеся при этом сформулировать представления о специфике России. Историк М. П. Погодин впервые в 1827 г. поставил вопрос о том, что необходимо отличать Россию от Европы (Гальцева 1991: 27). По мнению славянофилов, именно Погодин научил их «разъяснять явления русской истории из нее самой». Он систематически выделил особенности русской истории по сравнению с теми элементами истории Запада, которые были выявлены О. Тьерри и Ф. Гизо. Речь шла об особенностях феодализма и удельного правления, отношений государства и церкви в Европе и России, об отсутствии в России западной аристократии и «третьего сословия» (в дальнейшем это с еще большим успехом делал В. О. Ключевский). Денотатами в данном случае выступали конкретные ценности западной культуры (феодализм, аристократия, «третье сословие»), а не размытый универсалистский образ Запада (Там же: 25).

Но вместе с тем Погодин впервые противопоставил западно- и восточноевропейскую мировые цивилизации. В условиях доминирования спекулятивных версий истории на Западе это привело к тому, что и образ России у него стал выстраиваться как схематичный, как полная антитеза западноевропейскому. В 1845 г. он опубликовал теорию, где климатическими условиями и особенностями национального характера оправдывал западную насильственность и русское послушание, их следствия – сопротивление Запада внешней агрессии и подчинение ей Руси, навязывание Западом своей цивилизации пришельцам и пассивное восприятие русскими чужих гражданских образцов (Гальцева 1991: 37). Эта тенденция была развита И. В. Киреевским, который, порвав с Погодиным из-за неприемлемости созданного им образа России, развил его идею о противоположности русской и западной культур: о целостности русской культуры и противоречиях западной, о доминировании отвлеченного рассудка на Западе и целостного разума в России, о формальной законности на Западе и покоящейся на обычае в Рос-

сии, о раздробленности Европы и единстве древней России (Киреевский 1861: 237–276).

Но образ Запада оказался в этой последней интерпретации снижен, непригляден и представлен в ряду антиценностей (ибо представлял «отвратительное», базовое для создания положительной самоидентификации И. В. Киреевского). Это сделало невозможным усвоение подобных идей на Западе даже теми, кто, как историк Ж. Мишле, строил свой социальный идеал, не опираясь непосредственно на идею о превосходстве западной цивилизации, на основе представлений о «полуцивилизованности», которые ранее позволили Д. Дидро создать позитивный образ России, а также близким к идеям И. Г. Гердера представлениям о множестве наций, в которых видел проявление самобытности и своеобразия мира. Ведь каждая из наций «представляет иное поле для деятельности людей», в каждой из них воплощается «свойство всякой жизни кристаллизаться, занимать определенную часть пространства и времени» (Мишле 1965: 176, 88, 81, 139).

Образы России и Запада, вводимые русскими историками, порождали у Мишле самоотчуждение и идиосинкразию по отношению к России. В ответ он создал собственный образ России, основанный на ее восприятии как «отвратительного». В 1851 г., накануне Крымской войны, Мишле писал о том, что Российская империя построена на слепой, варварской вере, что она уничтожает личную и духовную жизнь. В этой стране отвратительно все: и западные идеи, которые заимствовало правительство, и способы, которыми оно их извратило, оставив народ морально беззащитным против зла. «Россия, – писал он, – не воспринимает от нас ничего, кроме зла. Она собирает, втягивает в себя весь яд Европы. Она увеличивает его в объеме и делает более опасным». С редким пророческим даром он писал: «Вчера Россия говорила: “Я – христианство”. Завтра она скажет: “Я – социализм”». В 1871 г. он развил эту идею, предвидя появление в России в результате модернизации «социалистических тиранов», варварских мессий, опасных для Европы, которая должна объединиться против них (Kohn 1956: 101, 103).

Новый виток враждебного Западу смыслов творчества развернулся в России в 1870-х гг., когда Н. Я. Данилевский произвел систематическое «выворачивание наизнанку» представлений крупнейших западных историков и философов, таких как Ф. Гизо

и Г. Рюккерт. Он заимствовал понятие «культурный тип» Г. Рюккерта (у Данилевского – «культурно-исторический тип»), однако отверг рюккертовские идеалы со-вечности цивилизаций и передачи цивилизации путем прозелитизма; он воспринял понятие «принцип» цивилизации у Ф. Гизо (у Данилевского это «общие разряды культурной деятельности», «категории деятельности», «стороны деятельности»), но превратил его из инструмента качественного анализа (от уникальности принципа – к борьбе принципов) в элемент количественного анализа (сколько категорий деятельности развито). Поэтому в выигрыше у Данилевского оказываются более поздние цивилизации, употребляющие достижения предыдущих в качестве «удобрения». Чем большим количеством «разрядов деятельности» овладевает данная цивилизация, тем она совершеннее. Наиболее совершенна Россия, способная использовать как «удобрение» не только Китай и Турцию, но и Европу, а также развить «четырехосновный тип» цивилизации (Данилевский 1991: 75, 99, 314–317, 472).

Россия в результате описывается как своего рода «Антиевропа». Важнейшей предпосылкой смыслопорождения являлся анти-идеал, который Данилевский связывал с утратой Россией своей самобытности и государственности, а также с Западом как угрозой этим высшим ценностям. Рациональная философия истории локальных цивилизаций в итоге оказывается неотделима от *иррационального мифа* о славянстве и самодержавии как средоточии народной жизни. Это логика «двойного смысла» имперского, колониального сознания, схожая с вариантом, который описал аргентинский философ А. Ройг. Она формирует представление об оппоненте как объекте познания, основанное на противопоставлении себя как «абсолютного субъекта» и оппонента как «анти-субъекта» (Roig 1981: 163, 178–179, 184). Индийский ученый П. Хихс связывает это направление идей с традициями западного ориентализма, именуя ее «реакционным ориентализмом» (Heehs 2003: 175–176, 180).

Соответственно на Западе в это время нарастает вал антироссийских высказываний. А. Мартен использовал образ русской общины, персонифицированной в фигуре царя, в целом близкий представлениям Н. Я. Данилевского, но негативно интерпретированный, для обоснования необходимости всевропейского союза

против России как расы и цивилизации. По его мнению, Россия – это символ порабощения, противостоящий идеалам свободы, собственности и семьи. Так из образа «Антиевропы» Данилевского рождался образ «Антиславянского (или антироссийского) союза» Мартена. Самое интересное, что эта новая политическая цель привлекла к себе и славян, на что вовсе не рассчитывали славянофилы и Данилевский. Так, поляк В. Красинский строил проект либерального панславизма как идеологии западно-славянского (прежде всего польского) барьера против России (Kohn 1956: 103–104).

В итоге антиимперский (в том числе) славянский дискурс в его первотворческой, универсалистской форме оказался направленным против России, он помогал объединять ее врагов и ухудшал представления о ней даже у потенциальных союзников. Он воспринимался не в антиколониальном, антиимперском духе (хотя А. С. Хомяков, М. П. Погодин и Н. Я. Данилевский настаивали именно на этой интерпретации), а в неоимперском контексте, который современные авторы В. И. Пантин и В. В. Лапкин связывают с понятием «противоцентра» модернизации. В рамках «противоцентра» именно традиционно-имперские структуры, подчиненные в «центре» современным, выступают на первый план. Таким странам и культурам свойственно выдавать особенности своей имитационной и фрагментарной модернизации за позитивную альтернативу господствующему направлению модернизации (Лапкин, Пантин 2002: 207). Надо отметить, что идея «противоцентра» являлась частью постколониального дискурса (не только в Китае и Индии, но отчасти в Германии и России), производной от борьбы против политического и культурного империализма в условиях доминирования классического знания и идеологии национализма (Дирлик 2002: 86). Понятно, что на Западе наступательная пропаганда такой «альтернативы», стремление к монополизации в ее рамках реинтерпретированных западных идеалов и ценностей рассматривались исключительно негативно.

Размывание целостного образа России и улучшение коммуникативной ситуации

Однако ситуация самоидентификации как познавательной доминанты устойчиво воспроизводится только в условиях острых

общественных кризисов. Со временем, в частности, по мере укрепления государства, идентификационные проблемы отходят на задний план. И тогда образ России, который ранее необходимо было сделать целостным, жестким и определенным (аподиктическим), начинает строиться по совершенно другим нормам. «Хорошим», а следовательно, осмысленным становится дробный, проблематизируемый образ, учитывающий многообразие культурных и социальных форм огромной страны (Ионов 2007: 484–492). Однако для того, чтобы создать такой образ, необходимо было попасть в ситуацию промежуточности, транскulturации, «выпасть» за рамки конфликта западников и славянофилов, который развивался в ситуации «взаимоупора» и на каждом новом витке углубления противоречий российского модернизационного транзита порождал потребность в самоидентификации и аподиктических образах.

Наибольшие шаги в этом направлении сделали такие западники, как К. Д. Кавелин. Еще в 1878 г. он провозгласил, что «Каждый мыслящий человек, принимающий к сердцу интересы своей родины, не может не чувствовать себя наполовину славянофилом, наполовину западником». Он первым указал, что «попытки схватить жизнь целого народа, целого племени в одну формулу и, опираясь на нее, заглянуть вперед, не привели ни к чему» (Кавелин 1989: 363). Но наиболее активно тенденция взаимодействия западных и славянофильских подходов проявлялась не у либералов и государственников, а у народников и близких им историков. Н. И. Костомаров пересмотрел концепцию С. М. Соловьева, представив Россию как ряд областей со своими племенными, историческими, культурными особенностями, соединенных под властью царя, но не теряющих от этого своеобразие. Антиимперский дух, который у А. С. Хомякова распространился на западный культурный империализм, у Костомарова транслировался и на русский (московский, а затем петербургский) культурный империализм. Его книги о древнем Новгороде и Пскове, а также по истории Украины стали открытием новой истории России, истории не реализовавшихся альтернатив самодержавию (Костомаров 1861, 1862). В результате образы идеалов, смыслов и ценностей российской цивилизации у Костомарова перестали быть универсальными, они ис-

торизировались и локализовались, приобретали конкретно-исторические, верифицируемые формы.

Все это давало народникам явные преимущества при презентации своих собственных взглядов на Россию. В ряду подобных сочинений, имевших широкое распространение на Западе, надо выделить книгу идеолога «Народной воли» Л. А. Тихомирова «Россия политическая и социальная» (1886), изданную во Франции. Значительная часть ее (в традиции Э. Реклю) посвящена описанию многообразия географической среды и народностей Российской империи. Обрисованы государственные сословия и изложены их проблемы, связанные с либеральными реформами и непоследовательностью их проведения. Описано рождение русской интеллигенции, особая роль литературы и прессы. Центральной власти посвящена лишь последняя часть книги. Впервые за границей в таком объеме была представлена историческая, религиозная и культурная специфика России, поданная в совершенно западных научных формах, при помощи западного понятийного аппарата, в который последовательно встраивались трансформирующие его русские понятия («двор», «мир», «кулак», «интеллигенция» и т. п.). Ценности русского крестьянства и интеллигенции подавались в многообразии их национальных и региональных проявлений. Сигнификация осуществлялась на основе денотации нового и необычного, а потому когнитивная составляющая текста поддерживала коммуникативную составляющую. Семантика стала доминировать над прагматикой. Красной нитью через всю книгу проходили ценности западной культуры, обсуждались проблемы ее воздействия на русскую, роль города, земств и университетов, ситуация первоначального накопления в экономике. Но культурный империализм в любых его формах отвергался. Негативной оценке подвергалось как немецкое культуртрегерство, поддерживаемое остзейскими немцами при дворе, так и российская политика в отношении окраин, прежде всего Польши и украинских националистов (Tikhomirov 1886).

Такого рода сочинения способствовали созданию не идеологизированных, а научных конвенций, которые сближали идеи Л. А. Тихомирова и историка, создавшего французскую школу историков-русистов, – А. Леруа-Болье, либерального католика, который никогда не понимал социалистов. Тем не менее, их объединял

интерес к социальной истории России, к деятелям, ходу и результатам либеральных реформ (Leroy-Beaulieu 1881–1883).

С этого времени модели истории России приобретали в основном коммуникативный и когнитивный характер, что предполагало дистанцирование от метафизического предпосылочного знания, возможность рационального выбора между ними, в том числе между имперскими и постколониальными, а также умножение познавательных моделей в контексте научного знания, вне противостояния западников и славянофилов. Только с этого времени преимущества постколониального дискурса стали проявляться наглядно.

Теперь каждый, кто хотел достучаться до читателя на Западе, понимал, что необходимо минимизировать идеологические, универсалистские претензии и больше ориентироваться на маркировку поля диалога, общего и различий в истории России и Запада. Типичным вариантом такого рода идейной эволюции стала судьба Г. В. Вернадского, который начал как евразиец (он занимался историей степняков-аланов и в 1927 г. написал книгу «Начертание русской истории с евразийской точки зрения», в которой пытался показать всю Евразию как единое историческое месторазвитие русского народа), а закончил созданием многотомной «Истории России» (1943–1969), в которой географические, исторические, культурные и политические особенности истории страны как Евразии вписаны в контекст западной науки. При этом им отмечается влияние волн миграции на развитие общества, монголов – на русскую государственность, сравниваются процессы в Московской и Западной Руси в XIV–XV вв., изучение Смутного времени и XVII в.

в контексте русско-польско-украинских отношений. Надо отметить, что даже наличие этих евразийских реликтов вызывало неприязнь его прежних единомышленников, таких как Ч. Гальперин, которые считали его ренегатом, под влиянием либеральных и демократических ценностей США вернувшимся к истории в духе В. О. Ключевского. Но в итоге диалога с американскими ценностями и традицией Г. В. Вернадский создал школу русистики, через которую прошел каждый американский специалист по истории России (Козляков 1998: 7, 11, 19).

Особенно надо отметить, что даже в условиях холодной войны Г. В. Вернадский в своем учебнике «Русская история» находил возможным строить позитивный образ России, в том числе применительно к советской эпохе. В нем история СССР подавалась полифонически: противопоставлялись «капиталистическая точка зрения» как позиция западных держав и «позиция московских правителей», которые, в свою очередь, подвергались оценке с позиции историка. Главным предметом изучения была борьба различных сил и интересов как внутри страны, так и во внешней политике (при этом интересы США и СССР порой рассматривались как равнозначимые). США и СССР трактовались Г. В. Вернадским как две основные силы поддержания мира, на которых лежит ответственность за выживание всего человечества (Вернадский 2002: 377, 386–412, 515). Образ «противоцентра», который ясно просматривался в описаниях России Ж. Мишле и особенно А. Мартена, здесь уже не столь явен, «инаковость» России анализируется не столько как ее недостаток, сколько как ее *право*. Позиция России, возможность учета которой только предполагалась А. Дж. Тойнби, здесь находит полное, более или менее объективное выражение.

Таким образом, в процессе развития когнитивной и коммуникативной функций образа России, локализации и историзации составляющих его идеалов, смыслов и ценностей создавалось пространство *между* ценностями западной и российской культур, выражающими их исторические и социальные особенности, в котором только и могла полностью проявиться разница между имперским и постколониальным дискурсами. Из представлений о западной цивилизации как универсальной и российской цивилизации как православной формировался сложный и дробный образ современной российской цивилизации, в котором соединяются, взаимодействуют, воспроизводятся и отфильтровываются западные и отечественные элементы как результат процесса модернизации в специфической социокультурной среде. Так постепенно создается поле для коммуникации и диалога России и Запада (как предпосылки взаимопреобразования).

Конечно, многое в восприятии образа России на Западе можно и нужно объяснять политическими изменениями, прежде всего сближениями и противоречиями между Россией, Францией и Германией. Но для того, чтобы А. Леруа-Болье мог в 1885 г. написать хвалебную книгу о русско-французском союзе, позитивный образ России уже должен быть в наличии, его надо было тем или иным способом вписать в систему местных ценностей. Некоторые варианты такого рода синтеза образов являются настолько устойчивыми, что их не могут разрушить даже такие острые конфликты, как холодная война. Образы российского народа, культуры и истории нашей страны оставались сохраненными в элитарной культуре США конца 1940–1950-х гг., их можно было четко отделять от представлений о власти коммунистов.

Вместе с тем диалоговая культура не является, по нашему мнению, непосредственным порождением модернизации. Трудно вслед за А. С. Ахиезером утверждать, что «страны либерально-модернистской суперцивилизации отличаются стремлением к развитию диалога... наделены способностью непрерывно интерпретировать все сложившиеся типы диалогов, сдвигая их к диалогизации как непрерывному процессу» (Ахиезер 2006: 60–61). Иначе деформации ими образа России остаются непонятными. Это заставляет постколониальных критиков А. С. Ахиезера, таких как литературовед М. В. Тлостанова, характеризовать его теорию как ориенталистскую, подверженную влиянию западного «культурного империализма». Правда, Тлостанова видит и ущербность постколониального дискурса как «не во всем удачной попытки порвать с... европейским метаповествованием и дать голос “Другому”» (Тлостанова 2004: 38). Диалогизация и медиация как функции перехода от идентификационного типа знания к когнитивно-коммуникативному не реализуются автоматически, а являются результатом смыслообразующей активности периферии по отношению к центру, транскulturации как отрыва от единственной формы идентификации, уравнивания носителей традиционалистской и современной культур (о чем писал культуролог А. Эткинд применительно к Серебряному веку) (Эткинд 1998: 96–97, 126, 144, 204, 511).

Диалогический образ России появляется поэтому не только в результате модернизации, но и в результате мирового процесса

деколонизации, который повышает статус мировой экономической периферии. При этом обозначается двоякость образа России. М. В. Тлостанова и А. Эткинд пишут о России как о своеобразной «империи-колонии» или о «квази-западной славяно-православной империи подчиненного типа», в которой колонизатор постоянно осознает свою уязвимость по отношению к Западу, «представляет собой подавляемого колонизатора, если не колонизированного субъекта в более глобальном мировом масштабе» (Тлостанова 2004: 142–143). Неолиберальный интеллигент в этом противоречивом контексте подчас пытается компенсировать свою ущербность за счет постулирования «варварства» народа как препоны на пути модернизации, вынужденности бюрократизации и насилия (Ахиезер и др. 2002: 549, 555). Между тем этот цивилизаторский дискурс полностью зависим от внешних ценностей, а потому неубедителен. Российская империя веками «осваивала свой народ», интерпретируя его как объект ассимиляции и радикальных преобразований, порождала колониалистские и ориенталистские, миссионерские, этнографические и экзотизирующие стратегии взаимодействия с ним (Эткинд 1998: 59). Интеллигенция пыталась осмысливать себя в западных терминах («вторичный европоцентризм») и понятиях собственной исключительности, но вместе с тем остро ощущала недооценку России на Западе (Кантор 1997).

Поэтому никакие успехи модернизации не решат задачу верной интерпретации образа России. Это, скорее, многоуровневая теоретическая задача, связанная со сложными проблемами классического и неклассического знания, имперского и постколониального дискурсов.

Многие из этих задач решает журнал «Ab Imperio. Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве». Ключевой проблемой является взаимодействие и мера доминирования постмодернистской и структуралистской составляющей в постколониальном дискурсе, что проявляется, в частности, в тенденциях к субстанционализации и реификации языка самоописания империи. Как избежать взаимных проекций языка и политики, возрождения эссенциализма и в условиях стремления к позитивной самоидентификации, и в условиях постмодернизма? Как удержать образ *Иного* от окостенения в эйдетической,

аподиктической форме, воспроизводящей идентификационный дискурс? Эти проблемы ставят А. Мотыль и А. Фрингс, указывая на актуальность *проблем прагматики*, акцентирующих значения и функции слова и речи, связанных с деятельностью и идентификацией говорящего (Motyl 1999: 5–6; Frings 2007: 351). Если при своем рождении постколониальный дискурс акцентировал возможности критики имперского дискурса, то теперь он исследует пределы своих собственных возможностей, развивается в режиме самокритики и самоограничения. Для России эта тенденция имеет особое значение в связи с возникновением смыслового «зазора» между образами страны «зависимого развития» (жертвы культурного империализма) и «противоцентра» модернизации, который позволяет реинтерпретировать всю постколониальную проблематику в интересах развития диалога цивилизаций.

Литература

Аверьянов, В. В. 2007. Цивилизация против «цивилизаторов». *Золотой Лев* (с. 117–118). Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.zlev.ru/n117>

Ахиезер, А. С.

1991. *Россия: критика исторического опыта*. М.: Изд-во Философ. общ-ва СССР.

2006. Возможен ли диалог цивилизаций? *Цивилизации*. Вып. 7. *Диалог культур и цивилизаций* / отв. ред. А. О. Чубарьян. М.: Наука.

Ахиезер, А. С., Давыдов, А. П., Шуровский, М. А., Яковенко, И. Г., Яркова, Е. Н. 2002. *Социокультурные основания и смысл большевизма*. Новосибирск: Российский хронограф.

Блехер, Л. И., Любарский, Г. Ю. 2003. *Главный русский спор: от западников и славянофилов до глобализма и Нового Средневековья*. М.: Академический проект.

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

Бодрийяр, Ж. 2000. *Забывать Фуко*. СПб.: Владимир Даль.

Вен, П. 2003. *Греки и мифология: вера или неверие. Опыт о конституирующем воображении*. М.: Искусство.

Вернадский, Г. В. 2002. *Русская история*. М.: Аграф.

Вульф, Л. 2003. *Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения*. М.: Новое литературное обозрение.

Гальцева, Р. А. (отв. ред.) 1991. *Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работе Анджея Валицкого* (реф. сб.). Вып. 1. М.: ИНИОН АН СССР.

Данилевский, Н. Я. 1991. *Россия и Европа*. М.: Книга.

Данто, А. 2002. *Аналитическая философия истории*. М.: Идея-пресс.

Дирлик, А. 2002. Реконструируя современность: от модернизации к глобализации. *Гендерные исследования. Сетевой ресурс для институционализации гендерных исследований* 7–8. Харьков.

Ионов, И. Н. 2007. *Цивилизационное сознание и историческое знание*. М.: Наука.

Кавелин, К. Д. 1989. Московские славянофилы сороковых годов. В: Кавелин, К. Д., *Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры*. М.: Правда.

Киреевский, И. В. 1861. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. В: Киреевский, И. В., *Полн. собр. соч.* Т. II. М.: Изд. А. И. Кошелева.

Козляков, В. Н. 1998. «Это только персонификация нашего понимания исторического процесса...» (Георгий Владимирович Вернадский [1887–1973] и его «Очерки по русской историографии»). В: Вернадский, Г. В. *Очерки русской историографии*. М.: Аграф.

Костомаров, Н. И. 1861–1862. *Северно-русские народоправства во времена удельно-вещевого уклада*: в 2 т. СПб.: Изд. Д. Е. Кожанчикова.

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

Ланда, Р. Г. 1995. *Ислам в истории России*. М.: Восточная литература.

Лапкин, В. В., Пантин, В. И. 2002. Феномен «противоцентра» в глобальной политической истории нового времени. *Цивилизации*. Вып. 5. *Проблемы глобалистики и глобальной истории* / отв. ред. А. О. Чубарьян. М.: Наука.

Лаудан, Л. 1994. Наука и ценности. В: Печенкин, А. А. (сост.), *Современная философия науки*. М.: Наука.

Мишле, Ж. 1965. *Народ*. М.: Наука.

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

Носовский, Г. В., Фоменко, А. Т.

1997. *Новая хронология Руси*. М.: Факториал.

1998. *Библейская Русь*. Т. 1, 2. М.: Факториал.

2004. *Новая хронология Руси (Русь, Англия, Византия, Рим)*. М.: Рингс.

Санд, Э. 2006. *Ориентализм. Западные концепции Востока*. СПб: Русский Мир.

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

Тойнби, А. Дж. 1996. *Россия и Запад*. В: Тойнби, А. Дж., *Цивилизация перед судом истории*. М.: Прогресс; Культура; СПб.: Ювента.

Чаадаев, П. Я. 1989. *Философические письма*. В: Чаадаев, П. Я., *Соч.* М.: Правда.

Хантингтон, С.

2003. *Столкновение цивилизаций*. М.: АСТ.

2004. *Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности*. М.: АСТ; Транзиткнига.

Хомяков, А. С. 1994. «Семирамида» (*Исследование и истины исторических и действующих*). В: Хомяков, А. С., *Соч.*: в 2 т. М.: Медиум.

Эткинд, А. 1998. *Хлыст. Секты, литература и революция*. М.: НЛЮ.

Brower, D. R. (ed.) 1997. *Russia's Orient Imperial Borderland and Its People. 1700–1917*. Bloomington: Indianapolis University Press.

Caldwell, Ch. 2007. Putin's Colonial Exploitation. *The Financial Times*, July the 29th.

Frings, A. 2007. Friendly Fire. A Critical Review of the New Imperial History of the Post-Soviet Space from the View of Analytical Philosophy. *Ab Imperio. Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве* 1. Казань.

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

Iggers, G. 2004. Historiography from a Global Perspective. *History and Theory* 43 (February).

Kohn, H. 1956. *Die Slaven und der Westen: die Geshichte des Panslavismus*. Wien; München.

Leroy-Beaulieu, A. 1881–1883. *L'Empire des Tsars et les Russes*. 3 vols. Paris: Hachette.

Motyl, A. 1999. *Revolutions, Nations and Empires: Conceptual Limits and Theoretical Possibilities*. New York: Columbia University Press.

Osterhammel, J.

1998. *Die Entzauberung Asiens: Europa und asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.

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

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

Tikhomirov, L. 1886. *La Russie économique et sociale*. Paris: E. Girard et C^{ie}; Editeurs.

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

Young, R. 1990. *White Mythologies: Writing History and the West*. London; New York: Taylor&Francis.

Материалы Интернета:

Русская доктрина. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.velikoros.ru/doktrina>