

2

Провинциализируя Европу

*Дипеш
Чакрабарти*

18+ |



Современная
критическая
мысль

Постколониальная
теория

GARAGE

Современная критическая мысль

Дипеш Чакрабартти

Провинциализируя Европу

«ВЕБКНИГА»

2000

УДК 325.456
ББК 63.3(5Инд)

Чакрабарти Д.

Провинциализируя Европу / Д. Чакрабарти — «ВЕБКНИГА»,
2000 — (Современная критическая мысль)

ISBN 978-5-6045382-1-0

В своей книге, ставшей частью канонического списка литературы по постколониальной теории, Дипеш Чакрабарти отрицает саму возможность любого канона. Он предлагает критику европоцентризма с позиций, которые многим покажутся европоцентричными. Чакрабарти подчеркивает, что разговор как об освобождении от господства капитала, так и о борьбе за расовое и гендерное равноправие, возможен только с позиций историцизма. Такой взгляд на историю — наследие Просвещения, и от него нельзя отказаться, не отбросив самой идеи социального прогресса. Европейский универсализм, однако, слеп к множественности истории, к тому факту, что модерность проживается по-разному в разных уголках мира, например, в родной для автора Бенгалии. Российского читателя в тексте Чакрабарти, помимо концептуальных открытий, ждут неожиданные моменты узнавания себя и своей культуры, которая точно так же, как родина автора, сформирована вокруг драматичного противостояния между «прогрессом» и «традицией». В формате PDF A4 сохранён издательский дизайн.

УДК 325.456
ББК 63.3(5Инд)

ISBN 978-5-6045382-1-0

© Чакрабарти Д., 2000

© ВЕБКНИГА, 2000

Содержание

Благодарности	7
Введение	10
Часть первая	29
Глава 1	29
Конец ознакомительного фрагмента.	32

Дипеш Чакрабартти

Провинциализируя Европу

Проект реализован при поддержке эндаумент-фонда Музея «Гараж».
Книга издана в рамках исследовательской лаборатории Музея «Гараж» «Пространство 1520».



Перевод с английского Петр Бавин
Под научной редакцией Вячеслава Морозова

На обложке: женщина в традиционном костюме с кувшином на голове исполняет народный танец. Бупур, штат Западная Бенгалия, Индия. 2019 г.

Все права защищены
© Музей современного искусства «Гараж», 2021
© Дипеш Чакрабартти, текст, 2000
© Константин Ерёменко, дизайн-макет, 2021

* * *

Благодарности

Арджун Аппадурай, Хоми Бхабха, Гаутам Бхадра, Кэрол Брекенридж, Файсал Девджи, Саймон Дьюринг, Ли́ла Ганди, Энн Хардгроув, Прадип Джеганатан, Дэвид Ллойд, Лиза Лоу, Удай Мета, Меган Моррис, Стивен Мекке, Раджьяшри Пандей, Шелдон Поллок, Санджай Сет, Аджай Скариа и Камала Висвесваран вырастили эту книгу, обеспечив меня эмоциональным, критичным и постоянно доступным дискуссионным сообществом. Ранаджит Гуха всегда был рядом – учитель, заинтересованный критик, благожелатель и друг одновременно. Ашок Сен своим примером показал, как сочетать критику, открытость сознания и подбадривание в правильных дозах. Том Лакер прочитал несколько глав в черновой версии и дал мне исключительно дружеские и честные критические советы. Рон Инден, Стив Коллинз, К. С. Наим, Клинтон Сили, Норман Катлер, Джеймс Чандлер, Лорен Крюгер, Мириам Хансен, Джон Келли и все коллеги по Университету Чикаго помогли мне своими реакциями, критическими или не очень, в разных аспектах реализации этого проекта. Филип Госсет – замечательный, поддерживающий декан. Мои самые теплые благодарности им всем.

Друзья в разных уголках мира перепиской и беседами часто помогали мне найти свои собственные точки зрения. Я остро осознаю, как многим я обязан каждому, но из-за недостатка места могу персонально упомянуть только часть из них. Я благодарен ученым, собравшимся вокруг журналов: *Scrutiny* в Южной Африке (особенно Леону де Коку); *Historia* у *Grafia* в Мексике, *Public Culture* в США, *Postcolonial Studies* в Австралии и группе «постколониальная география» из Великобритании, а также *Shiso* в Японии за интерес, проявленный к моей работе. На протяжении многих лет мне выпала большая привилегия состоять в редакционной коллегии журнала *Subaltern Studies*. Из последующих страниц станет очевидно, как многим я обязан своим коллегам по редакции. Шахид Амин, Дэвид Арнольд, Гаутам Бхадра, Парта Чаттерджи, Дэвид Хардиман, Шайл Майярам, М. С. С. Пандиан, Гьян Пракаш, Сьюзи Тару, Аджай Скариа и Гаятри Спивак – я благодарю всех вас.

Этот проект я начинал, еще будучи преподавателем в Университете Мельбурна, в Австралии. За последние десять лет Австралийский Национальный университет несколько раз выделял мне краткосрочные стипендии. Я благодарен руководству обоих университетов за финансовую и моральную поддержку. Мои друзья в Австралии помогли мне ощутить эту страну своим вторым домом. Иэн Анг, Дэвид Беннетт, Пурушоттама Билимориа, Джон Кэш, Чарльз Кошпел, Филипп Дерби, Грег Денинг, Рашми Десай, Майкл Даттон, Марк Элвин, Антония Финнейн, Джон Фитцджеральд, Джон Фостер, Дебжани Гангули, Мари Готтшальк, Крис Хилу, Барри Хиндесс, Жанетт Хорн, Джейн Джейкобс, Робин Джеффри, Мириам Ланг, Дженни Ли, Бен Мэддисон, Вера Макки, Брайан Массуми, Льюис Майо, Иэн Макколмэн, Гэвен Маккормак, Джонатан Ми, Донна Мервик, Тони Милнер, Тесса Моррис-Сузуки, Клаус Нойманн, Мэри Куилти, Бенджамин Пенни, Питер Фиппс, Кристофер Пинни (в АНУ), Калпана Рам, Энтони Рид, Крэйг Рейнольдс, Майкл Робертс, Джон Ранделл, Кен Рутвен, Ренука Шарма, Санджай Шривастава, Джули Стивенс, Хелен Верран, Эндрю Уэллс и Патрик Вольф – остаюсь глубоко признателен всем вам за вашу интеллектуальную, исследовательскую и личную щедрость. Энтони Лоу стал для меня больше, чем учителем. Его поддержка, воодушевление и добрые советы всегда приходили мне на помощь, когда я больше всего в них нуждался.

Академическое сообщество Соединенных Штатов постепенно становилось для меня родным на протяжении последних десяти лет. Я хочу выразить признательность за те идеи, критику и дружбу, которые ждали меня на этом пути. Ли́ла Абу-Луход, Пранаб и Калпана Бардхан, Тани Барлоу, Кристал Бартолович, Дилип Басу, Сугата Бозе, Элис Буллард, Сара Кастро-Кларен, Дипанкар Чакраварти, Чонгму Чой, Джеймс Клифффорд, Лауренс Коэн, Розмари Кумбе, Фернандо Коронил, Николас Диркс, Саураб Дубе и Ишита Банерджи-Дубе, Сандриа Фрайтаг,

Кейя Гангули, Дилип Гаонкар, Маитриш Гхатак, Майкл Хардт, Гэйл Хершаттер, Линн Хант, Кадри Исмаил, Винай Лал, Патриция Лимерик, Джордж Липсиц, Саба Махмуд, Лата Мани, Роб Маккарти, Аллан Мегилл, Том и Барбара Меткалф, Уолтер Миньоло, Тим Митчелл, Альберто Морейрас, Аамир Муфти, Марк Постер, Арвинд Раджагопал, Сумати Рамасвами, Наоки Сакаи, Энн Столер, Джулия Томас, Ли Шлезингер и Стивен Властос – благодарю всех, кто делился со мной мыслями и идеями, пока я был увлечен обдумыванием этого проекта. Николас Диркс, Петер ван дер Веер и Гаури Висванатан прочитали и прокомментировали рукопись целиком. Алан Томас, Тимоти Бреннан и Кен Виссокер на протяжении длительного времени выражали интерес и энтузиазм в отношении проекта, возможно, даже не подозревая, как это меня воодушевляло.

Для меня также большая радость вспомнить доброту и интеллектуальную поддержку, которой я имел счастье пользоваться на протяжении многих лет в своем родном городе – Калькутте. Анил Ачарья, Прадуюмна Бхаттачарджи, Гоури Чаттерджи, Рагабендра Чаттопадхай, Аджит Чодури, Субенду и Кейя Дас Гупта, Арун и Манаша Дас Гупта, Сусанта Гхош, Друба Гупта, Сушил Ханна, Индранат Маджумдар, Бхаскар Мухопадхай, Рудраншу Мукерджи, Тапан Райчодури, Продип Сетт, друзья, связанные с газетами *Naiya* и *Kathapat*, коллеги по факультету истории Калькуттского университета и Центра по изучению общественных наук – я благодарен всем вам. Мне всегда будет не хватать страстной критики, которую наверняка высказали бы Хитесранджан Саньял и Ранаджит Дас Гупта, если бы они были с нами. Я благодарен Баруну Де за его интеллектуальную щедрость, которой я всегда с радостью пользовался. Визит в университет Джавахарлала Неру в Дели в 1998 году запомнился мне теплым приемом и словами поддержки, которые я получил от Сабьясачи Бхаттачарья, Кунала и Шубры Чакрабартти, Муширула и Зои Хасан, Маджида Сиддики, Музаффара Алама, Ниладри Бхаттачарья и Читры Джоши, Прабу Мохапатры, Дипанкара Гупты и Ани Лумба. Надеюсь, они увидят, что их постоянный интерес к моей работе оправдался появлением этой книги. Мой дорогой друг Ахмед Камаль, историк из университета Дакки (Бангладеш) стал моим наставником по социальной истории бенгальских мусульман. Без его доброго и критичного интереса к этой работе я не осознал бы неизбежную индуистичность моего воображения.

Мне выпала большая удача преподавать у нескольких очень талантливых студентов в Австралии и Соединенных Штатах. Любопытные, критичные, интеллектуально смелые, они обеспечили мне лучшую аудиторию, которую можно представить. Аманда Хэмилтон, Спенсер Леонард и Авадхендра Шаран помогли мне как исследователи-ассистенты в этом проекте. Мои благодарности и наилучшие пожелания им всем.

«Глобализированная» жизнь, тонким слоем разбросанная по трем континентам, и некоторые природные уязвимости моего организма придавали еще большую ценность дружбе и привязанностям, которые мне, к счастью, довелось испытать в своей личной жизни. Я, как и всегда, благодарен моим родителям, сестре и ее семье за то, что они оказывались там, где мне это было необходимо. Кавери и Арко с любовью принимали меня во время моих визитов в Австралию последние несколько лет. Эта книга, надеюсь, объяснит Арко, в чем состоит эта «постмарксистская, постмодернистская чепуха», которой он часто дразнил меня. Санджай Сет, Раджьяшри Пандей и Ли́ла Ганди в Мельбурне, Камаль и Тун в Дакке на протяжении долгого времени составляли мою большую субконтинентальную семью. Мои друзья Шилу и Рита Чаттопадхай, Деби и Тандра Базу, Гаутам Бхадра и Нараяни Банерджи (все они из Калькутты) позволили мне просить их о том, о чем обычно просят только братьев и сестер. Дружба Фионы Николл и ее интерес к изучению австралийских аборигенов обогатили мою жизнь во многих отношениях, даже больше, чем я могу сказать. Робин Джефффри щедро делилась своей дружбой с первого дня моего приезда в Австралию. Эту книгу я не смог бы написать без любви, дружбы и повседневных бесед с Энн Хардгроув. Некоторым из них эта книга с благодарностью и признательностью посвящена.

Я благодарен персоналу Национальной библиотеки Калькутты, Индийской библиотечной службы и Британской библиотеки в Лондоне (особенно – Грэму Шоу), Библиотеки Байльё в Университете Мельбурна, библиотеки Мензис в Австралийском национальном университете, библиотеки Регенстайн в Университете Чикаго (особенно – Джеймсу Ни) за помощь и содействие, которые они мне оказали. Мэри Маррелл, мой редактор в издательстве Университета Принстона была образцом ума, терпения и понимания в доведении этой рукописи до стадии финальной публикации. Могу только подтвердить те похвалы, которые высказывали в ее адрес другие авторы. И моя огромная благодарность Маргарет Кейс, чья внимательная и точная редакция рукописи помогли придать тексту ясность и фокусировку, которых не было бы без ее помощи.

Некоторые главы книги – это переработанные версии статей, публиковавшихся ранее. Первая глава в более длинной версии публиковалась в журнале *Representations* № 37, зима 1992 г. Третья глава была опубликована в сборнике под редакцией Лизы Лоу и Дэвида Ллойда *The Politics of Culture in the Shadow of Capital* (Durham: Duke University Press, 1997). Четвертая глава впервые была опубликована краткими тезисами в *Humanities Research*, зима 1997, и в *Perspectives* № 35, no. 8 (ноябрь 1997), а впоследствии в исправленной версии – в *Economic and Political Weekly* № 33, no. 9 (1998); *Scrutiny* 2, 3, no. 1 (1998); и *Postcolonial Studies* № 1, no. 1 (апрель 1998). Ранняя версия пятой главы публиковалась в сборнике под редакцией Тимоти Митчелла и Лилы Абу-Лугход *Contradictions of Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999). Седьмая глава публиковалась в *Public Culture* № 11, no. 1 (1999). Восьмая глава основана на моей статье «Различие-отсрочка колониальной модерности: публичные дебаты о домохозяйстве в Британской Индии» (*The Difference-Deferral of Colonial Modernity: Public Debates on Domesticity in British India*) в *History Workshop Journal* № 36 (1993). Я признателен редакторам всех этих журналов и сборников за разрешение опубликовать эти статьи в их нынешнем виде в этой книге.

Чикаго

31 июля 1999 г.

Введение

Концепция провинциализация Европы

Европа... с 1914 года становится провинцией ... только естественные науки способны вызвать живой международный отклик.
Ханс-Георг Гадамер, 1977

Запад – это одновременно и именование субъекта, собирающего себя в дискурсе, и предмет, конституируемый дискурсивно; это наименование, всегда ассоциирующееся с определенными территориями, общинами и народами, которые кажутся политически или экономически находящимися выше, чем другие территории, общины и народы. В принципе, это же справедливо и для слова «Япония». <...> Оно заявляет, что способно поддерживать, если не превзойти, импульс к выходу за пределы любых частностей.
Наоки Сакаи, 1998

«Провинциализация Европы» – это не книга о части света, которую мы называем «Европа». Та Европа, можно сказать, уже провинциализирована ходом самой истории. Историки давно признали, что так называемый век Европы в современной истории начал уступать место другим региональным и глобальным конфигурациям уже к середине XX века¹. История Европы более не рассматривается как воплощение «всеобщей истории человечества»². Ни один крупный западный мыслитель в настоящее время публично не разделяет «вульгаризированный гегельянский историцизм» Фрэнсиса Фукуямы, который увидел в падении Берлинской стены конец истории для всего человечества³. Контраст с прошлым проступает еще острее, если вспомнить осторожную, но теплую ноту одобрения, с которой Кант увидел во Французской революции признаки «морального начала в человечестве», а Гегель видел отпечаток «мирового духа» в весомости этого события⁴.

По образованию я специалист по новой истории Южной Азии, и это формирует мой архив и мое поле для анализа. Европа, которую я стремлюсь провинциализировать или децентрировать, – это воображаемая фигура, по-прежнему прочно укорененная в виде *клише и условных знаков* в повседневных привычках мышления, неизменно приводящих к срезанию углов в попытках обществоведов поставить вопрос о политической модерности в Южной Азии⁵. Феномен «политической модерности» – управление через современные государственные,

¹ См. Halecki O., *The Limits and Divisions of European History*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. 1962. Глава 2 и далее.

² Abu-Lughod J., *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250–1350*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1989; Wolf E., *Europe and the People without History*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1982; Chaudhuri K. N., *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press. 1990. Недавние работы см.: Blaut J. M., *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York, London: Guilford Press. 1993; Lewis M. W., Wigen K. E., *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1997. См. также Subrahmanyam S., *Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia / Modern Asian Studies* 31, no. 3 (1997). P. 735–762

³ Roth M., *The Nostalgic Nest at the End of History / The Ironist's Cage: Memory, Trauma and the Construction of History*. New York: Columbia University Press. 1995. P. 163–174.

⁴ Кант И. *Спор факультетов*. Калининград: Изд-во КГУ. 2002. С. 202. Нурпо лите J., *Genesis and Structure of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'*. Evanston: Northwestern University Press. 1974. P. 426. См. также Taylor Ch., *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press. 1978. P. 416–421.

⁵ Следует помнить, что в мои цели здесь не входит обсуждение длительной истории и генеалогии фундаментальных категорий европейской социальной и политической мысли. Двумя подобными генеалогиями, созданными для понятий «публичная сфера» и «гражданское общество» могут служить работы: Хабермас Ю., *Структурное изменение публичной сферы. Исследо-*

бюрократические институты и капиталистическое производство – в любом уголке мира невозможно помыслить без упоминания определенных категорий и концептов, генеалогия которых уходит далеко в глубь интеллектуальной и даже теологической европейской традиции⁶. Такие понятия, как гражданство, государство, гражданское общество, публичная сфера, права человека, равенство перед законом, индивид, разделение частного и публичного, идея субъектности, демократия, народный суверенитет, социальная справедливость, научный рационализм и так далее, – все несут на себе груз европейской мысли и истории. Невозможно осмыслять политическую модерность без этих и связанных с ними понятий, которые обрели свои окончательные формы в эпоху европейского Просвещения и в XIX веке.

Эти понятия влекут за собой неизбежный и в каком-то смысле необходимый, универсалистский и секулярный образ человека. Европейский колонизатор XIX века одновременно поклонялся гуманизму Просвещения и отрицал его в своей деятельности. Но этот образ был весьма влиятельным с точки зрения его последствий. В исторической перспективе он обеспечил прочный фундамент, на котором базировалась – и в Европе, и за ее пределами – критика социально несправедливых практик. Марксистская и либеральная мысль являются наследниками этой интеллектуальной традиции. Сегодня это наследие стало всемирным. Модерный бенгальский образованный средний класс, к которому принадлежу я сам и фрагменты истории которого я затрону далее в этой книге, был охарактеризован Тапаном Райчодури как «первая значительная по численности азиатская социальная группа, ментальный мир которой был изменен взаимодействием с Западом»⁷. Длинная череда блестящих представителей этой группы – от Раджи Раммохана Роя, которого иногда называют «отцом современной Индии», до Манабендры Ната Роя, спорившего в Коминтерне с Лениным, – с воодушевлением приняли темы рационализма, науки, равенства и прав человека, которые продвигало европейское Просвещение⁸. Модерную социальную критику кастового порядка, угнетения женщин, отсутствия прав у трудящихся и угнетенных, субалтерных классов в Индии и других подобных явлений – да и саму критику колониализма – нельзя полностью осмыслить вне пределов наследия, сформировавшегося в ходе усвоения европейского Просвещения на субконтиненте. Показательно, что конституция Индии начинается с повтора нескольких универсальных просвещенческих тем, превозносимых и в конституции США. Полезно помнить, что самые язвительные критические тексты, посвященные институту «неприкасаемых» в Британской Индии, отсылают нас к исходно европейским идеям свободы и равенства людей⁹.

Я тоже пишу находясь внутри этого наследия. Постколониальная система образования была почти по определению посвящена освоению универсалий – например абстрактного образа человека или Разума, – выкованных в Европе XVIII века и лежащих в основе социальных наук. Этот процесс освоения наложил отпечаток, например, на тексты туниского философа и историка Хишама Джаита, обвинявшего империалистическую Европу в «отрицании своего собственного взгляда на человека»¹⁰. Борьба Фанона¹¹ за верность просвещенческому

вания относительно категории буржуазного общества. М.: Весь мир, 2016 и Colas D., *Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories*. Stanford: Stanford University Press. 1997. Однако эти генеалогии написаны «изнутри» европейской интеллектуальной истории. По вопросу о постколониальной истории европейской (французской) мысли см.: Bullard A., *Exile to Paradise: Savagery and Civilization in Paris and the South Pacific, 1790–1900*. Stanford: Stanford University Press. 2000.

⁶ Здесь я разделяю теорию и практику. Если вы хотите стать членом индийского парламента, от вас не потребуется сколько-нибудь подробно знать историю «парламента вообще». И тем не менее учебник для индийских детей, объясняющий суть парламента, не смог бы решить эту задачу без обращения к европейской истории.

⁷ Raychaudhuri T., *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal*. Delhi: Oxford University Press. 1988. P. 9.

⁸ О Раммохане Рое см.: V. C. Joshi, ed., *Raja Rammohun Roy and the Process of Modernization in India*. Delhi: Nehru Memorial Museum and Library, 1973; о М. Н. Рое см.: Seth S., *Marxist Theory and Nationalist Politics: The Case of Colonial India*. Delhi: Sage Publications. 1995.

⁹ См. последнюю главу этой книги.

¹⁰ Djait H., *Europe and Islam: Cultures and Modernity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1985. P. 101.

идеалу человека – вопреки пониманию того, что европейский империализм свел этот идеал к образу белого поселенца-колонизатора, – сегодня стала частью глобального наследия постколониальной мысли¹². Борьба начинается потому, что в условиях политической модерности не так просто обходиться без этих универсалий. Без них не было бы социальных наук, которые ставят проблемы современной социальной справедливости.

Вовлеченность в европейскую мысль обусловлена и тем обстоятельством, что так называемая европейская интеллектуальная традиция остается сегодня единственной живой традицией на кафедрах социальных наук большинства, если не всех, современных университетов. Слово «живая» я использую здесь в специальном значении. Только в рамках нескольких отдельных традиций мышления мы изучаем давно умерших фундаментальных мыслителей не только как людей, принадлежавших своему времени, но и так, как будто они являются нашими современниками. В социальных науках есть такие мыслители, с которыми ты неизбежно сталкиваешься, оказываясь внутри традиции, которая привыкла называть себя «европейской» или «западной». Мне известно, что нечто, именуемое «европейской интеллектуальной традицией», якобы уходящей в прошлое вплоть до древних греков, была сфабрикована относительно недавней европейской историей. Мартин Бернал, Самир Амин и другие справедливо критиковали претензии европейских мыслителей как на само существование такой неразрывной традиции, так и на то, что ее можно назвать собственно «европейской»¹³. Дело однако в том, что в эту генеалогию, сфабрикованную или нет, встроены социальные науки. Столкнувшись с задачей анализа развития социальных практик в Индии в Новое время, немногие существующие индийские обществоведы или специалисты, занимающиеся Индией, стали бы всерьез спорить, скажем, с Гангешей – логиком XIII века, Бхартрихари – грамматиком и философом-лингвистом V–VI веков, или с Абхиванагуптой – эстетиком X–XI веков. Как это ни печально, но одним из итогов европейского колониального правления Южной Азии стало то, что интеллектуальные традиции, выживавшие и поддерживавшиеся на санскрите, фарси или арабском языке, остались для большинства – а возможно и для всех – работающих в этом регионе современных обществоведов лишь предметом исторических исследований¹⁴. Ученые относятся к этим традициям как к подлинно мертвым, как к истории. Хотя категории, служившие предметом детального теоретического осмысления и изучения, сегодня существуют

¹¹ Франц Фанон (1925–1961) – вест-индский и французский социальный мыслитель, психолог, идеолог борьбы за деколонизацию. Родился на Мартинике, работал в Алжире, где поддержал движение за независимость от колониальной власти Франции. Основные работы «Черная кожа, белые маски» (1952), «Проклятьем заклейменные» (1961) (прим. пер.).

¹² См. Заключение к Fanon F., *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press. 1963.

¹³ О «мифах греческих предков» см.: Bernal M., *The Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1. London: Vintage. 1991; Amin S., *Eurocentrism*. New York: Zed. 1989. P. 91–92. Я понимаю, что некоторые из утверждений Бернала оспариваются современной наукой. Но его тезис о вкладе не-греков в «греческую» мысль остается в силе.

¹⁴ Я не отрицаю того факта, что изучение санскрита пережило краткий ренессанс при британском правлении в начале XIX века. Но это возрождение санскрита не следует путать с вопросом об оживлении интеллектуальной традиции. Научные работы на санскрите в Новое время создавались в интеллектуальных рамках европейских гуманитарных наук. Книга Шелдона Поллока напрямую обращается к проблематичному интеллектуальному наследию этой практики: Pollock S., *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit Culture and Power in Premodern India*. Berkeley: University of California Press. 2006. См. также статьи Поллока: Pollock S., *The Death of Sanskrit / Comparative Studies in Society and History*. Vol. 3. No. 2. P. 392–426; Idem. *The New Intellectuals of Seventeenth-Century India / Indian Economic and Social History Review*. Vol. 38. No. 1. P. 3–31. См. также: Kelly John D., *What Was Sanskrit for? Metadiscursive Strategies in Ancient India*; Pollock Sh., *The Sanskrit Cosmopolis, 300–130 °C. E.: Transculturation, Vernacularization, and the Question of Ideology*; Bhate S., *Position of Sanskrit in Public Education and Scientific Research in Modern India / Jan E. M. Houben, ed., Ideology and Status of Sanskrit* Leiden. New York, Cologne: E. J. Brill. 1996. P. 87–107, 197–247 и 383–400, соответственно. Мне кажется, уже само использование слова «идеология» в названии этого сборника подтверждает мой тезис. Для XVIII века сходные проблемы относительно науки и интеллектуальной традиции можно обнаружить применительно к персидскому и арабскому языкам. К сожалению, я меньше знаю о современных исследованиях этой проблемы в отношении этих двух языков. Следует также упомянуть весьма уважаемую плеяду современных индийских философов, которые на протяжении нескольких поколений предпринимали попытки наладить диалог между европейской и индийской традициями мысли. Два современных представителя этой плеяды – это Дж. Н. Моханти и покойный Б. К. Матилал. К сожалению, их размышления до сих пор не оказали заметного влияния на социальные науки в Южной Азии.

как практические понятия, утратившие связь с теоретической традицией, но встроенные в повседневные практики в Южной Азии. Современные южно-азиатские обществоведы редко обладают достаточной подготовкой, чтобы превратить эти концепты в источник критического осмысления актуальных процессов¹⁵. А европейские мыслители прошлого и их категории анализа никогда не оказываются для нас в такой же степени мертвыми. Южноазиатские обществоведы и специалисты по региону будут яростно спорить с Марксом или Вебером, не ощущая потребности историзировать их или помещать в их собственный европейский интеллектуальный контекст. Иногда, хотя это скорее редкость, они будут даже спорить с античными, средневековыми или раннеמודерными предшественниками этих европейских теоретиков.

Однако сама история политизации населения или наступления политической модерности за пределами ареала западных капиталистических демократий создает глубокую двусмысленность в истории политического развития. История призывает нас переосмыслить два концептуальных понятия Европы XIX века, ключевых для понятия модерности. Первое – историцизм. Представление о том, что для понимания какого-либо явления его следует рассматривать одновременно и в своей целостности, и в историческом развитии. Второе – сама идея «политического». Именно опыт политической модерности в стране вроде Индии и позволяет осуществить такой проект, как «провинциализация Европы». Европейская мысль находится в противоречивых отношениях с проявлениями политической модерности. Она и необходима, и недостаточна для осмысления разнообразных жизненных практик, составляющих «политическое» и «историческое» в Индии. Изучение как в теоретическом, так и в фактологическом регистре одновременной недостаточности и необходимости общественно-научной мысли – это задача, стоящая перед данной книгой.

Политика историцизма

Тексты философов-постструктуралистов (в частности, Мишеля Фуко) стали одним из стимулов для глобальной критики историцизма¹⁶. Но было бы ошибкой считать постколониальную критику историцизма простой производной от критики, уже разработанной постмодернистскими и постструктуралистскими мыслителями Запада. На самом деле размышления в таком ключе сами по себе подразумевают историцизм, поскольку они во многом воспроизводят темпоральную структуру тезиса «сначала на Западе, затем – по всему миру». Говоря об этом, я не собираюсь уклоняться от недавних споров вокруг историцизма. Критики, принимающие участие в этих спорах, констатируют упадок историцизма на Западе, который произошел в силу «культурной логики позднего капитализма»¹⁷. Культуролог Лоуренс Гроссберг задается очень точным вопросом: не ставят ли консюмеристские практики современного капитализма под угрозу саму историю? Как производить историческое наблюдение и анализ, «когда любое событие потенциально служит доказательством, детерминантой и в то же время меняется слишком быстро, чтобы его можно было комфортно критиковать с академической обстоятельностью?»¹⁸. Но даже эти, вполне достойные, аргументы обходят стороной тему истории политической модерности в третьем мире. От Мандела¹⁹ до Джеймисона – никто не рассмат-

¹⁵ Несколько примеров этого я привожу в пятой главе.

¹⁶ Young R., *White Mythologies: History Writing and the West*. London and New York: Routledge. 1990.

¹⁷ Jameson F., *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press. 1991. Первая глава.

¹⁸ Лоуренс Гроссберг цит. по: Morris M., *Metamorphoses at the Sydney Tower / New Formations* 11. Summer 1990. P. 5–18. См. более подробный анализ в моей статье: *The Death of History? Historical Consciousness and the Culture of Late Capitalism / Public Culture* 4, no. 2. Spring 1992. P. 47–65. См. также: Grossberg L., *History, Imagination and the Politics of Belonging: Between the Death and Fear of History* / Paul Gilroy, Lawrence Grossberg, and Angela McRobbie, eds., *Essays in Honor of Stuart Hall*. London and New York: Verso, forthcoming; Morris M., *Too Soon Too Late: History in Popular Culture*. Bloomington: Indiana University Press. 1998.

¹⁹ Эрнест Мандель (1923–1995) – бельгийский экономист-марксист, автор работ о позднем капитализме (прим. пер.).

ривает «поздний капитализм» как систему, мотор которой может находиться в третьем мире. Коннотации слова «поздний» заметно различаются в зависимости от того, идет ли речь о развитых или о «развивающихся» странах. «Поздний капитализм» – это название явления, относящегося преимущественно к развитому капиталистическому миру, хотя его влияние на остальные части земного шара никогда не отрицалось²⁰.

Западные критики историцизма, опирающиеся на характеристики «позднего капитализма», упускают из виду глубокие связи, скрепляющие историцизм как образ мышления и формирование политической модерности в бывших европейских колониях. Историцизм сделал возможным европейское господство в мире XIX века²¹. Можно сказать, что это была одна из важнейших форм, которые идеология прогресса, или «развития», принимала в XIX веке и позднее. Именно историцизм позволил модерности или капитализму предстать не просто глобальным явлением, но таким, которое стало глобальным *с течением времени*, которое зародилось в одном месте (Европа) и распространилось за ее пределами. Такая структура глобального исторического времени – «сначала в Европе, затем в остальном мире» была историцистской. Различные незападные националистические движения позднее порождали локальные версии этого нарратива, в которых место «Европы» занимали локально сконструированные центры. Именно историцизм позволил Марксу²² сказать, что «страна, промышленно более развитая, показывает менее развитой стране лишь картину её собственного будущего»²³. Именно историцизм привел выдающихся историков, в частности Филлис Дин, к описанию развития промышленности в Англии как «первой» промышленной революции²⁴. Таким образом, историцизм установил меру культурной дистанции (по крайней мере, в институциональном развитии), которая, как считалось, существует между западным и незападным мирами²⁵. Он оправдывал тезис о принесении цивилизации в колонии²⁶. В самой Европе историцизм сделал возможным создание исторических работ, полностью замкнутых на истории Европы, где Европа описывается как место возникновения капитализма, модерности или Просвещения²⁷. Эти «события», в свою очередь, объясняются главным образом через «события», происходившие в географических пределах Европы (при всей размытости ее границ). Во временной структуре «Сначала в Европе, затем – в остальном мире» жителям колоний отводилось место «остального мира». Такое развитие историцизма Йоханнес Фабиан назвал «отрицанием одновременности»²⁸.

²⁰ Harvey D., *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell. 1990. Главы 8–9.

²¹ Introduction / Lisa Lowe and David Lloyd, eds., *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*. Durham: Duke University Press. 1997. Gyan Prakash, Introduction / Prakash, ed., *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press. 1995. P. 3–17.

²² Здесь и далее все ссылки на работы Маркса даются по изданию: К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Издание второе. М., Госполитиздат. 1960.

²³ К. Маркс. *Kanunul*. Указ. соч. Т. 23. С. 9. Отличная подборка недавних статей о проблеме европоцентризма у Маркса содержится в сборнике: Jessop B., Wheatley R., eds., *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments – Second Series*, vol. 6. London and New York: Routledge. 1999.

²⁴ Deane Ph., *The First Industrial Revolution* Cambridge: Cambridge University Press. 1979.

²⁵ На это обращают внимание и Наоки Сакаи в книге *Translation and Subjectivity: On “Japan” and Cultural Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997, и Самир Амин в *Eurocentrism: Modernity, Religion, and Democracy: A Critique of Eurocentrism and Culturalism*. Monthly Review Press; 2nd edition. 2010.

²⁶ Mehta U. S., *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. Chicago: University of Chicago Press. 1999. P. 99–100. Мехта предлагает актуальное прочтение эссе Милля о «цивилизации». Анализ роли идеи цивилизации в организации американской академической дисциплины «региональных исследований» см. Sartori A., *Robert Redfield's Comparative Civilizations Project and the Political Imagination of Postwar America / Positions: East Asia Cultures Critique* 6, no. 1. Spring 1998. P. 33–65.

²⁷ См.: Coronil F., *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press. 1997. P. 387–388. Мощная попытка подвергнуть евроцентризм сомнению предпринята в Dussel E., *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*. New York: Continuum. 1995.

²⁸ Fabian J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press. 1983. Главы 1 и

Историцизм и, более того, модерное, европейское понимание истории пришли к неевропейским народам в XIX веке как человек, который приходит к другому со словами «пока нет»²⁹. Возьмем классические либеральные, но историцистские труды Джона Стюарта Милля «О свободе» и «Размышления о представительном правлении». В этих работах он провозгласил самоуправление как высшую форму правления. Одновременно с этим Милль возражал против предоставления самоуправления жителям Индии или Африки, по сути, на историцистском основании. По его словам, индийцы и африканцы «еще не» достаточно цивилизованны, чтобы управлять самостоятельно. Должно пройти какое-то историческое время, требующееся на развитие и цивилизацию (колониальное управление и образование, если говорить точнее), прежде чем можно будет счесть их готовыми к решению подобной задачи³⁰. Историцистские аргументы Милля помещают индийцев, африканцев и другие «варварские» народы в воображаемый зал ожидания истории. И, поступая так, он превращает всю историю в некое подобие зала ожидания. Мы все движемся к одной и той же конечной точке, заявляет Милль, но одни народы достигли ее раньше других. С точки зрения сторонников историцизма, жителям колоний рекомендовалось подождать. Обретение исторического самосознания, обретение общественного духа, который Милль считал абсолютно необходимым для искусства самостоятельного управления, – всё это также требовало обучения искусству ожидания. Ожидание служило реализацией принципа «еще не», провозглашенного историцизмом.

Антиколониальные демократические требования самоуправления, зазвучавшие в XX веке, напротив, во временном горизонте действия упирали на «прямо сейчас». Со времен Первой мировой войны и вплоть до движения за деколонизацию пятидесятых и шестидесятых годов антиколониальные национализмы опирались на срочность этого «сейчас». Историцизм не исчез с лица земли, но его «еще не» сегодня вступает в противоречие с глобальным требованием «прямо сейчас», характерным для всех народных движений за демократию. В поиске массовой поддержки антиколониальные национальные движения неизбежно вводили в сферу политического широкие классы и группы, которые по стандартам европейского либерализма XIX века не могли считаться подготовленными к политической ответственности за самостоятельное управление государством. Это были крестьяне, туземцы, полу- или неквалифицированные промышленные рабочие в незападных городах; мужчины и женщины из подчиненных социальных групп – короче говоря, все субалтерные классы третьего мира.

Критика историцизма обращается к базовому вопросу о политической модерности незападного мира. Как я более подробно покажу ниже, европейская политическая и общественная мысль как раз и создавала пространство для политической модерности субалтерных классов, прибегая к той или иной версии стадильной исторической теории, от простых эволюционистских схем до продвинутых представлений о «неравномерном развитии». Нельзя сказать, что

2. Сходную, и убедительную интерпретацию антропологии XIX в., которая развивает эту линию аргументации, см. в Wolfe P., *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. London and New York: Cassell. 1999.

²⁹ О европейских корнях «истории» как академической дисциплины см. Burke P., *The Renaissance Sense of the Past* London: Edward Arnold. 1969; Pocock J. G. A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press. 1990; Koselleck R., *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge: MIT Press. 1985. Козеллек пишет (С. 200): «Понятие, обозначаемое сегодня словом „история“ с его многочисленными... смысловыми ассоциациями, сложилось лишь к началу XVIII века в результате длительной эволюции теоретической мысли Просвещения. До этого существовало, скажем, представление об истории, которую Бог устраивает совместно с человеком. Но история, субъектом которой было бы человечество, или история как субъект самое себя была немислима». (цит. по: Козеллек Р. *Можем ли мы распоряжаться историей?* (Из книги «Прошедшее будущее. К вопросу о семантике исторического времени») // Отечественные записки. 2004. № 5 (<https://strana-oz.ru/2004/5/mozhem-li-my-rasporiazhatsya-istoriei-iz-knigi-proshedshee-budushchee-k-voprosu-o-semantike-istoricheskogo-vremeni>). До 1780 года, добавляет Козеллек, «история» всегда означала историю чего-то конкретного. Идея «ученого-историка», то есть идея «истории вообще» – это чисто модерное, постпросвещенческое предприятие.

³⁰ Милль Дж. С., *Размышления о представительном правлении*. Chaldize Publications. 1988. С. 119. (Перепечатка с издания Яковлева, СПб., 1863), глава 18. См. также продуктивное обсуждение Милля у Мехты в *Liberalism and Empire*, глава 3.

этот теоретический посыл начисто лишен смысла. Если политическую модерность понимать как ограниченный, поддающийся определению феномен, то имело смысл использовать его определение как линейку для измерения общественного прогресса. Внутри этого конструкта всегда можно было найти основания, чтобы сказать, будто одни нации более современные, чем другие. Поэтому вторым требуется подготовительный период, время на ожидание, прежде чем можно будет признать их полноценными участниками современной политики. Но ведь таким был и аргумент колонизаторов, то самое «еще не», которому национальные движения колонизированных противопоставляли свое «прямо сейчас». Достижение политической модерности в третьем мире могло происходить только через противоречивые отношения с европейской общественной и политической мыслью. Национальные элиты часто пересказывали – и до сих пор пересказывают, если это позволяют политические структуры, – своим субалтерным классам стадиальную теорию истории, на которой базируются европейские идеи политической модерности. Однако в борьбе национальных движений произошло два важных изменения которые, если не на теоретическом, то на практическом уровне привели к отторжению историцистских различий между домодерным (или немодерным) и модерным. Во-первых, национальные элиты отвергли версию истории с «комнатой ожидания», когда столкнулись с тем, что европейцы используют ее как аргумент против предоставления самоуправления колонизированным народам. Вторым изменением, произошедшим в XX веке, стало полноценное вовлечение в политическую жизнь крестьянина (сначала в качестве участника национального движения, затем – как гражданина независимой страны) задолго до того, как он мог получить формальные знания о доктринальных и концептуальных аспектах понятия гражданства.

Ярким примером отказа от историцистской истории во имя национализма стало принятое сразу после обретения Индией независимости решение о всеобщем избирательном праве как основе индийской демократии. Это было прямым нарушением предписания Милля. В «Размышлениях о представительном правлении» он писал: «всеобщее образование должно предшествовать всеобщему праву голосования»³¹. Даже Индийский комитет по избирательному праву (1931 год), включавший нескольких членов-индийцев, придерживался позиции, которую можно назвать модифицированной версией тезиса Милля. Члены Комитета согласились, что, хотя всеобщее голосование взрослых было бы идеальной целью для Индии, общий недостаток грамотности в стране является огромным препятствием на пути к ее реализации³². И все-таки менее чем через два десятилетия Индия ввела всеобщее избирательное право для взрослых, хотя население оставалось преимущественно неграмотным. Защищая новую конституцию и принцип «народного суверенитета» перед общенациональным Учредительным собранием накануне формального обретения независимости, Сарвепалли Радхакришнан, будущий первый вице-президент Индии, возражал против тезиса, будто индийцы являются народом, еще не готовым к самостоятельному управлению страной. По его мнению, индийцы, как грамотные, так и неграмотные, всегда были способны управлять собой самостоятельно. Он заявил: «Мы не можем сказать, что республиканские традиции чужды духу этой страны. Они существовали здесь с самого начала нашей истории»³³. Как еще можно трактовать эту позицию, если не как национальный жест упразднения воображаемого зала ожидания, куда поместила индийцев европейская историческая мысль? Нет необходимости напоминать, что историцизм продолжает жить в полную силу во всех практиках и девелопменталистских проектах Индийского государства³⁴. Значительная доля институциональной активности индийских властей базиру-

³¹ Цит. по: Дж. С. Милль. *Размышления о представительном правлении*. Chalidze Publications. 1988. С. 119 (Перепечатка с издания Яковлева, СПб., 1863). Милль предлагает список тем, знание которых «следует требовать от всех избирателей».

³² *Report of the Indian Franchise Committee*. Calcutta: Government of India. 1932, vol. 1. P. 11–13.

³³ Речь Радхакришнана в Учредительной ассамблее 20 января 1947 года опубликована в Shiva Rao B., et al., eds., *The Framing of India's Constitution: Select Documents* Delhi: Indian Institute of Public Administration, 1967, vol. 2. P. 15.

³⁴ См.: Gupta A., *Postcolonial Development: Agriculture in the Making of Modern India*. Durham: Duke University Press. 1998;

ется на повседневной практике историцизма: крестьян в прямом смысле все еще обучают и развивают, чтобы они стали гражданами. Но каждый раз, когда имеет место очередная популистская/политическая мобилизация населения на индийских улицах, становится видимой одна из версий «массовой демократии», а историцистское течение времени ставится на паузу. А раз в пять лет – или чаще – народ устраивает политическое представление в форме избирательной демократии, которое отбрасывает в сторону все мысли об историцистском восприятии времени. В день выборов каждый совершеннолетний житель Индии считается индивидом, наделенным навыками для совершения ключевого гражданского выбора, вне зависимости от уровня образования.

История и природа политической модерности в бывших колониальных странах, подобных Индии, порождают напряжение между двумя аспектами положения субалтерна или крестьянина как гражданина. С одной стороны, крестьянина следует образовывать, чтобы сделать из него гражданина и таким образом вписать его во время историцизма; с другой стороны, крестьянин, несмотря на отсутствие формального образования, уже является гражданином. Это противоречие сродни тому противоречию между двумя аспектами национализма, которое Хоми Бхабха определил как педагогическое и перформативное³⁵. Национальная историография в педагогическом регистре изображает крестьянский мир – с его кровнородственными связями, богами и сверхъестественным – как анахроничный. Но «нация» и политическое *исполняются* в карнавальном аспекте демократии – в форме восстаний, протестных маршей, спортивных состязаний – и во всеобщем праве голоса. Как именно мы *мыслим* политическое в те моменты, когда крестьянин или субалтерн возникает в современной сфере политики со своими правами в качестве участника национального движения против британского правления или полноценного члена политической организации, не проведя никакой «подготовительной» работы для получения квалификации «буржуа-гражданин»?

Я должен прояснить, что, употребляя слово «крестьянин», я отсылаю не только к социологическому понятию. Я нагружаю это понятие более широким смыслом. Этот «крестьянин» фигурирует здесь как символ всех внешне немодерных, сельских, несекулярных отношений и жизненных практик, постоянно оставляющих отпечаток даже в жизни представителей индийской элиты и правительственных институтов. Крестьянин символизирует собой всё не-буржуазное (в европейском смысле) в индийском капитализме и индийской модерности. В следующем разделе я разверну этот тезис.

***Subaltern Studies* и критика историцизма**

Проблема концептуализации исторического и политического в контексте, когда крестьянин уже стал составляющей политики, была одной из ключевых для развития исследовательского проекта *Subaltern Studies*³⁶. Моя расширенная интерпретация слова «крестьянин» следует за основополагающими тезисами, изложенными Ранаджитом Гухой. Он вместе со своими коллегами пытался демократизировать индийскую историографию, посмотрев на подчиненные социальные группы как на самостоятельных вершителей своей судьбы. Мне представляется глубоко значимым тот факт, что *Subaltern Studies* были вынуждены начать с фиксации принципиального несогласия с тем пониманием «политического», как оно было изложено в воспринятой ими традиции англоязычной марксистской историографии. В ясном виде это проявилось в

Ferguson J., *The AntiPolitical Machine: "Development," Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1994; Escobar A., *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press. 1995. Эти работы свидетельствуют, что в основе языка администраторов развития лежит историцизм.

³⁵ Bhabha H. K., *DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation / The Location of Culture*. London: Routledge. 1994. P. 139–170.

³⁶ Guha R., ed., *Subaltern Studies: Studies in Indian Society and History*. Delhi: Oxford University Press. 1983–1993, vols. 1–6.

критике категории «дополитического», развернутой Ранаджитом Гухой в книге «Элементарные аспекты крестьянского восстания в колониальной Индии»³⁷.

С появлением крестьян в сфере модерной политики категория «дополитического» продемонстрировала собственную ограниченность. Дальше поставленных границ историцистская марксистская мысль не решалась пойти в ответе на вызов, брошенный европейской политической мысли с появлением крестьян в сфере модерной политики. Хобсбаум признавал специфические черты политической модерности в третьем мире. Он с готовностью соглашался с тем, что именно «обретение политического самосознания» крестьянами «сделало наш век самым революционным в истории». Однако он упустил те следствия, которые вытекали для историцизма из его собственного анализа. Действия крестьян чаще всего организовывались по линиям родства, религии, касты, и наряду с людьми в политические действия включались боги, духи и сверхъестественные существа. Однако эти действия оставались для него проявлением такого типа сознания, который не вполне стыкуется с секулярно-институциональной логикой политического³⁸. Он называл крестьян «до-политическими людьми, которые еще не обрели или только начали обретать специфический язык для самовыражения. [Капитализм]³⁹ приходит к ним извне, вероломно, посредством экономических сил, действия которых они не понимают». В историцистском дискурсе Хобсбаума социальные крестьянские движения XX века остались «архаичными»⁴⁰.

Аналитический импульс работы Хобсбаума принадлежит к той версии историцизма, которую западный марксизм развивал с момента своего зарождения. Западные интеллектуалы-марксисты и их последователи в других частях мира разработали богатый набор изощренных стратегий, позволяющих им находить доказательства «неполноты» капиталистической трансформации в Европе и на других континентах. Однако они не отказались от идеи общего исторического движения от домодерной стадии к модерности. К этим стратегиям прежде всего относится старая и ныне дискредитированная эволюционистская парадигма XIX века с ее акцентом на «выживании» и «пережитках», следы которой можно увидеть даже в текстах самого Маркса. Но существовали и другие стратегии. К ним следует отнести все вариации тезиса о «неравномерном развитии», который берет свое начало, как показал Нил Смит, из тезиса Маркса о «неравномерной степени развития» в его «Критике политической экономии» (1859 г.) и из последующего использования этого концепта Лениным и Троцким⁴¹. Дело в том, что как бы мы ни формулировали – «неравномерное развитие», или, вслед за Эрнстом Блохом, «синхронность и не-синхронность», или, по Альтюссеру, «структурная причинность», – все эти стратегии содержат в направлении своей мысли элементы историцизма (несмотря на декларируемую Альтюссером оппозицию историцизму). Все они приписывают историческому процессу и историческому времени как минимум структурное единство, что позволяет определять отдельные элементы настоящего как «анахроничные»⁴². Как проница-

³⁷ Guha R., *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press. 1983. P. 6.

³⁸ Я оставляю здесь без внимания литературу, посвященную теории рационального выбора, поскольку лишь немногие историки используют рамку рационального выбора при изучении истории человеческого сознания и культурных практик. Размышления в парадигме рационального выбора в большей мере преобладает на кафедрах экономики и политологии.

³⁹ Здесь и далее в квадратных скобках приводятся конъектуры в цитаты, сделанные автором (прим. пер.).

⁴⁰ Hobsbawm E. J., *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. Manchester: Manchester University Press. 1978; first pub. 1959. P. 2–3.

⁴¹ Smith N., *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell, 1990. Смит все еще понимает «неравномерное развитие» в духе историцизма. Так, подразделение Марксом подчинения труда капиталу на «формальное» и «реальное» трактуется Смитом как вопрос исторического перехода (С. 140). Джеймс Чандлер возводит идею «неравномерного развития» к шотландскому Просвещению: Chandler J., *England in 1819*. Chicago: University of Chicago Press. 1998. P. 131.

⁴² Оригинальный анализ нацизма Эрнстом Блохом в терминах «синхронности несинхронного» предполагает «тотальность», в рамках которой «сейчас» принадлежит капиталистическому способу, а крестьянин остается «предыдущим типом», примером «подлинно несинхронного пережитка». Bloch E., *Non-synchronism and the Obligation to Its Dialectics / New German*

тельно заметил Джеймс Чандлер в своей работе о романтизме, тезис о «неравномерном развитии» идет «рука об руку» с «устаревшей шкалой однородного пустого времени»⁴³.

Открыто критикуя тезис о «дополитичности» крестьянского сознания, Гуха был готов предположить, что сама природа крестьянского коллективного действия в современной Индии была такова, что растягивала категорию «политического» далеко за пределы, обозначенные для нее в европейской политической мысли⁴⁴. Сфера политики, в которой принимали участие крестьяне и их хозяева, была современной. Ибо чем еще является национализм, как не современным политическим движением к самоуправлению? Но все-таки эта политика в логике секулярно-рациональных расчетов, свойственной современным концепциям политики. Эта крестьянская-но-модерная политическая сфера не утратила представления об агентности богов, духов и сверхъестественных существ⁴⁵. Социологи могут записывать действие этих сил в рубрику «крестьянские верования», но крестьяне-граждане не разделяют онтологических предпосылок, которые общественные науки принимают по умолчанию. В формулировке Гухи эта сфера принадлежала современности, и, как следствие, политическое поведение или сознание крестьян нельзя было называть «дополитическим». Он настаивал на том, что крестьянин – это не анахронизм в модернизирующемся колониальном мире, а подлинный современник колониализма, основополагающая часть той современности, которую породило колониальное правление в Индии. Сознание крестьян не было «отсталым» – менталитетом, оставшимся от прошлого, сознанием, сбитым с толку современными политическими и экономическими институтами и тем не менее устойчивым к их воздействию. Восприятие крестьянами отношений власти, с которыми им приходилось сталкиваться в этом мире, по мнению Гухи, ни в коей мере не было ни нереалистичным, ни реакционным.

Разумеется, всё это формулируется не сразу и не проступает с полной ясностью, которой можно достичь задним числом. В «Элементарных аспектах крестьянского восстания в колониальной Индии» есть фрагменты, где Гуха следует общим тенденциям европейского марксизма или либерального учения. Иногда он оценивает не-демократические отношения – в ситуациях прямого «доминирования и подчинения», включающих так называемое религиозное, или сверхъестественное, – как пережитки докапиталистической эпохи, как что-то не вполне современное и, следовательно, указывающее на проблему при переходе к капитализму⁴⁶. Подобные нарративы часто появляются и в первых томах журнала *Subaltern Studies*. Я, однако, утверждаю, что эти суждения не могут адекватно отобразить радикального потенциала, свойственного гуховской критике категории «дополитического». Если бы они подходили для анализа индийской современности, то существовали бы доводы и в пользу Хобсбаума с его категорией «дополитического». Можно было бы указать – в духе европейской политической мысли, – что категория «политического» не подходит для анализа крестьянских протестов, поскольку в докапиталистических отношениях господства сфера политического едва ли когда-нибудь отделялась от сферы религиозного и кровнородственного. Повседневные отношения власти, где важны родственные связи, боги и духи, ярким примером которых служит мир крестьянина, можно было бы тогда с полным основанием назвать «дополитическими». Все еще существующий в Индии крестьянский мир можно было бы легитимно оценивать как признак неполноты перехода Индии к капитализму. А самого крестьянина справедливо считать «предшествующим

Critique №11. Spring 1977. P. 22–38. Блох, как указывает Мартин Джей, позднее развернул свою собственную критику пустого, секулярного исторического времени путем серьезного переосмысления сферы так называемого религиозного. См.: Jay M., *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984, P. 189–190.

⁴³ Chandler J., *England in 1819*, P. 131.

⁴⁴ На эту тему см. мою статью: A Small History of Subaltern Studies / H. Schwarz and S. Ray eds. *A Companion to Postcolonial Studies*. 2005. Chapter 24. P. 467–485.

⁴⁵ См. ниже, Глава 4.

⁴⁶ Guha, *Elementary Aspects*, p. 6.

типом», без сомнения активным сторонником национализма, но на деле уже получившим от всемирной истории повестку о предстоящем вымирании.

Моя мысль, однако, следует в противоположном направлении, намеченном Гухой и его неудовлетворенностью в отношении категории «дополитическое». Крестьянские восстания в модерной Индии, по словам Гухи, «были *политической* борьбой»⁴⁷. Я выделил слово «политической» в этой цитате, чтобы подчеркнуть творческое напряжение между марксистским наследием группы *Subaltern Studies* и более сложными вопросами о природе политического в рамках индийской колониальной модерности, которые группа начала ставить с начала своего существования. Так, изучив более сотни случаев крестьянских бунтов в Британской Индии с 1783 по 1900-е годы, Гуха показал, что практики обращения к богам, духам и другим нематериальным, божественным существам были частью отношений власти и престижа, внутри которых в Южной Азии действовали как субалтерны, так и элиты. Эти сущности не были всего лишь символами некой «более реальной» секулярной действительности⁴⁸.

Политическая модерность Южной Азии, как утверждал Гуха, соединяет две несоизмеримые логики власти, причем обе являются модерными. Первая – это логика квазилиберальных правовых и институциональных рамок, установленных в стране в результате европейского правления, рамок, которые во многих отношениях устраивали как элитные, так и субалтерные классы. Я не собираюсь недооценивать значимость этого процесса. Однако с ним переплетается логика другого набора отношений, в которые вовлечены и элиты, и субалтерны. В этих отношениях через практики прямого и явного подчинения менее сильных более сильным выстраивается четкая иерархия. Первая логика секулярна. Иными словами, она происходит из секуляризованных форм христианства, сформировавших западную модерность, и демонстрирует ту же тенденцию к выделению «религии» из пестрой смеси индуистских практик, чтобы затем секуляризовать формы этой религии, встроив их в жизнь современных институтов Индии⁴⁹. Вторая логика не содержит секуляризма как необходимой составляющей. Она просто последовательно включает богов и духов в область политического. (Ее следует отличать от секулярно расчетливого использования «религии», которым заняты многие современные политические партии на южноазиатском субконтиненте.) Если прочитывать эти практики как пережиток предшествующего способа производства, это неизбежно приведет нас к стадияльным, элитистским концепциям истории, вернет нас обратно к историцизму. Включение крестьян в национальные движения XX века и их превращение после обретения независимости в полноправных граждан современного национального государства стало вызовом для политической мысли и философии. Внутри рамки историцизма историография не может иначе ответить на этот вызов.

Критика категории «дополитического», высказанная Гухой, делает историю власти в рамках всемирной модерности фундаментально более многообразной и отделяет ее от универсалистского нарратива истории капитала. Историография субалтернов ставит под сомнение предпосылку, будто капитализм обязательно приводит к гегемонии буржуазных властных отношений⁵⁰. В рамках индийской модерности буржуазное оказывается рядом с тем, что кажется

⁴⁷ Ibid., p. 75.

⁴⁸ Ibid., chapters 1 and 2. Консервативные историки игнорировали эту фазу крестьянского восстания как «традиционное махание камнями и палками» и потому лишённое политического измерения. Seal A., *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later 19th Century*. Cambridge: Cambridge University Press. 1968, chapter 1. Марксистские историки Индии, в свою очередь, обычно лишали религию какого бы то ни было специфического содержания, приписывая ее сути секулярную рациональность. См. статью Гухи *The Prose of Counter-Insurgency* / Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press. 1988, P. 45–86.

⁴⁹ Книга Талала Асада содержит много пронизательных наблюдений о секуляризованной жизни христианства в западных демократиях: Asad T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press. 1993.

⁵⁰ При всех недоработках это был один тезисов моей книги: *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890–1940*. Princeton:

добуржуазным; сверхъестественное, не-секуляризированное существует в непосредственной близости от светского, и всё это остается в рамках политического. И дело совсем не в том, что капитализм или политическая модерность в Индии остались в состоянии «незавершенности». Гуха не отрицает связей колониальной Индии с глобальными капиталистическими силами. Его идея состоит в том, что кажущееся «традиционным» в рамках этой модерности было «традиционным только в том смысле, что его корни можно проследить вплоть до доколониальных времен. Но это понятие ни в коем случае нельзя считать архаичным и не устаревшим»⁵¹. И политическая модерность постепенно привела к росту и расцвету электоральной демократии, даже при том, что «обширные секторы жизни и сознания народа» избежали какой бы то ни было «[буржуазной] гегемонии»⁵².

Под влиянием этого мощного наблюдения в проекте *Subaltern Studies* появляется необходимая, хотя местами лишь зачаточная, критика как историцизма, так и самой идеи «политического». Мои доводы в пользу «провинциализации Европы» непосредственно следуют из моей вовлеченности в этот проект. История политической модерности в Индии не может быть написана простым применением аналитики капитала и национальных движений. Мы не можем, следуя за некоторыми историками национальных движений, противопоставить историю реакционного колониализма мощному национальному движению, стремящемуся распространить буржуазное мировоззрение на остальное общество⁵³. В терминах Гухи, в Южной Азии не было класса, сравнимого с европейской буржуазией из марксистских метанарративов. Не было класса, способного произвести гегемоническую идеологию, которая утвердила бы его интересы в качестве всеобщих. В более позднем эссе Гуха утверждает, что «индийская культура колониальной эпохи» не может быть понята «ни как репликация либерально-буржуазной культуры Британии XIX века, ни как пережиток предшествующей, докапиталистической культуры»⁵⁴. Это был настоящий капитализм, но без неоспоримой гегемонии буржуазных отношений; это было доминирование капитализма без гегемонической буржуазной культуры, или, используя знаменитую формулировку Гухи, «доминирование без гегемонии».

Без радикального сомнения и переосмысления природы исторического времени невозможно ни осмыслить эту плюралистичную историю власти, ни найти место для всех субъектов политической модерности в Индии. Представления о социально справедливом будущем человечества обычно принимают как данность, как идею единого, гомогенного секулярного исторического времени. Модерной политике часто приписывают смысл истории обретения человеком суверенитета в контексте непрерывно разворачивающегося единого исторического времени. Я утверждаю, что такой подход не может служить адекватной интеллектуальной опорой в условиях политической модерности в колониальной и постколониальной Индии. Мы должны отказаться от двух онтологических посылок, вытекающих из секулярных концепций политического и социального. Первая состоит в том, что человек существует в рамках единственного и секулярного исторического времени, охватывающего все виды времени. Я утверждаю, что задача концептуализации практик социальной и политической модерности в Южной Азии зачастую требует от нас противоположных посылок. Первый – историческое время не является цельным, внутри него существуют разрывы. Второй, пронизывающий современную европейскую политическую мысль и общественные науки, состоит в том, что человек онтологически сингулярен,

Princeton University Press. 1989.

⁵¹ Guha R., *On Some Aspects of Indian Historiography* / Guha and Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies*. P. 4.

⁵² *Ibid.*, p. 5–6.

⁵³ Так в 1930-е годы утверждали индийские националисты, в частности Джавахарлал Неру. См.: Nehru J., *India's Freedom*. London: Allen and Unwin. 1962. P. 66. Бипан Чандра повторяет сходный тезис в Chandra B., *Nationalism and Colonialism in Modern India*. Delhi: Orient Longman. 1979. P. 135.

⁵⁴ Guha R., *Colonialism in South Asia: A Dominance without Hegemony and Its Historiography* / *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press. 1997. P. 97–98.

что боги и духи – это, в конце концов, «социальные факты». А существование социального некоторым образом предшествует их существованию. Я стараюсь, напротив, рассуждать без предустановки о приоритете социального, даже логическом. Эмпирически мы знаем, что ни одно общество никогда не существовало без присутствия богов и духов рядом с человеком. Бог монотеистов получил несколько чувствительных, хотя и не смертельных, ударов на протяжении европейского XIX века. Но боги и другие существа, наличествующие в так называемых суеверных практиках, нигде не умирали. Я считаю богов и духов экзистенциально ровесниками людей и рассуждаю, исходя из посыла о том, что вопрос бытия человека включает вопрос сосуществования с богами и духами⁵⁵. Быть человеком в числе прочего означает, говоря словами Рамачандры Ганди, раскрывать «возможность взывать к Богу [или богам] без навязанной необходимости сперва установить его [или их] реальность»⁵⁶. Это одна из причин, по которой я отказываюсь в своем анализе от какой-либо социологии религии.

План книги

Как теперь уже ясно, провинциализация Европы – это не отказ от европейской мысли, которой человек в значительной мере обязан своим интеллектуальным существованием. Поэтому нельзя поступать по принципу, который Лила Ганди метко назвала «постколониальной мстью»⁵⁷. Европейская мысль одновременно и необходима, и недостаточна в качестве опоры для осмысления опыта политической модерности у незападных народов. Провинциализация Европы превращается в проект по изучению того, как эту мысль, под влиянием которой мы все находимся и наследниками которой являемся – можно было бы обновить, подойдя к ней с окраин и во имя окраин.

Но окраин, как и центров, может быть, разумеется, несколько. Европа выглядит по-разному из разных уголков мира, в зависимости от конкретного опыта колонизации или ущемления. Постколониальные ученые, выступая каждый из своей колониальной географии, говорили о разных Европах. Недавние критические работы специалистов по Латинской Америке, Карибскому бассейну и Африке обращают внимание на империализм Испании и Португалии, чей триумф в качестве политических держав пришелся на эпоху Возрождения, а упадок – на конец эпохи Просвещения⁵⁸. Вопросам постколониализма отводится значительное место в работах, посвященных изучению Юго-Восточной Азии, Восточной Азии, Африки и Океании⁵⁹. Однако,

⁵⁵ Я говорю «вопрос бытия человека», потому что этот вопрос, как мы знаем от Хайдеггера, может существовать в форме вопроса, но не может быть постулирован как ответ. Любая попытка ответа, базирующаяся на позитивных научных знаниях, в конечном счете растворяет категорию «человеческого». См. параграф «Отграничение аналитики присутствия от антропологии, психологии и биологии» в Хайдеггер М., *Бытие и время*. Харьков: «Фолио». 2003. С. 30–32.

⁵⁶ Gandhi R., *The Availability of Religious Ideas*. London: Mac millan. 1976. P. 9.

⁵⁷ Gandhi L., *Postcolonial Theory: An Introduction*. Sydney: Allen and Unwin. 1998. P. 10.

⁵⁸ Об испанском посредничестве при распространении европейской мысли в Латинской Америке см.: Mignolo W., *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1995; Coronil F., Introduction to Fernando Ortiz's *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham: Duke University Press. 1995. P. 19. О латиноамериканских перспективах в постколониальных социальных науках см.: Coronil F., *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press. 1997; Castro-Klarén S., *Historiography on the Ground: The Toledo Circle and Guaman Poma II* The Latin American Subaltern Studies Reader. Durham: Duke University Press. 2001. P. 143–172; Hulme P., *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492–1797*. London and New York: Routledge. 1986; Dussel E., *Eurocentrism and Modernity* / *Boundary 220*, no. 3. 1993. P. 65–76.

⁵⁹ Книга Сюдона Чжана содержит оживленную дискуссию о спорном статусе постколониальных исследований среди китайских ученых: Zhang X., *Chinese Modernism in the Era of Reforms*. Durham: Duke University Press. 1997, chapter 2. См. также: Zhang S., *Nationalism, Mass Culture, and Intellectual Strategies in Post-Tiananmen China* / *Social Text*, 6, no. 2. Summer 1998. P. 109–140. Немаловажно, что тексты Рей Чоу намечают иную траекторию. См.: Chow R. *Women and Chinese Modernity: The Politics of Reading between East and West*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1991.

какими бы сторонами ни раскрывалась Европа, каким бы разнообразным ни был колониализм, проблема преодоления европоцентричной истории остается общей для любых территорий⁶⁰.

Проблему капиталистической модерности отныне нельзя рассматривать просто как социологическую проблему исторического перехода (как в знаменитых «спорах о переходе к капитализму» в рамках европейской истории): это еще и проблема перевода. Были времена – еще до того, как наука сама стала глобальной, – когда процесс перевода разных форм, практик, представлений о жизни в универсалистские политико-теоретические категории европейского происхождения казался большинству социологов самоочевидной задачей. Какая-то аналитическая категория – например «капитал», – мыслилась как выходящая за пределы того фрагмента европейской истории, в котором она появилась. В лучшем случае мы довольствовались осознанно «грубым» переводом, считая его адекватным познавательной задаче.

Классическим примером такой установки служат англоязычные регионоведческие монографии. По стандарту в конце монографии по азиатским исследованиям или регионоведению всегда располагался механически составленный, редко читаемый глоссарий. Никто не ожидал всерьез, что какой-то читатель будет отрываться от чтения, чтобы периодически листать страницы и сверяться с этим глоссарием. В глоссарии воспроизводился ряд «грубых переводов» местных терминов, подчас заимствованных у самих колонизаторов. Эти колониальные переводы были грубыми не только в своей приблизительности и, следовательно, неточности, но и в том, что они понимались как подходящие для наспех сколоченных методов колониального управления. Побороть модель «грубого перевода» можно только критическим и неустанным вниманием к самому процессу перевода.

Мой проект обращен к новым горизонтам, на которые указывают многие талантливые ученые, работающие с темой политики перевода. Они показали, что перевод формирует из кажущихся «несоизмеримостей» не отсутствие отношений между доминирующей и подчиненной формами знания и не эквиваленты, успешно налаживающие связи между разными сущностями, а те частично непрозрачные отношения, которые мы называем «различие»⁶¹. В этой книге я хочу показать примеры нарративного и аналитического письма, результатом которого была бы просвечиваемость – но не прозрачность – в отношениях между западной историей и европейской мыслью с ее аналитическими категориями.

Эта книга по необходимости строится вокруг центрального разлома в современной европейской мысли – и даже, если можно так сказать, пытается воспользоваться этим разломом. Я имею в виду водораздел между аналитической и герменевтической традициями в социальных науках. Это разделение, без сомнения, несколько искусственно, поскольку большинство ключевых мыслителей принадлежат к обеим традициям одновременно, но я подчеркиваю его здесь для прояснения моей собственной позиции. В широком смысле это различие

⁶⁰ См., к примеру: Tanaka S., *Japan's Orient: Rendering Pasts into History*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1993, chapter 1; Rafael V. L., *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Colonial Rule*. Durham: Duke University Press, 1993; Morris-Suzuki T., *Re-inventing Japan: Time, Space, Nation*. New York and London: M. E. Sharpe. 1998, chapter 7; Stoler A., *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1870–1979*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1995, особое внимание – новое предисловие Стоулер; idem., *Race and the Education of Desire: Foucault's "History of Sexuality" and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press. 1995; Mudimbe V. Y., *The Idea of Africa*. Bloomington and London: Indiana University Press and James Currey. 1994. Работа Наоки Сакаи безусловно принадлежит к этому же списку, и я сам предпринимал попытку поднять вопрос о не-европоцентричности истории применительно к Японии в кратком послесловии к Vlastos St., ed., *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1998. P. 285–296.

⁶¹ Как сказала Меган Моррис в предисловии к работе Сакаи: «Сакаи объединяет с другими теоретиками концепция перевода как практики, создающей различия из несоизмеримости (скорее так, нежели эквивалентность из различий)». Sakai N., *Translation and Subjectivity: On "Japan" and Cultural Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997. P. 13. См. также эссе *Политика перевода* / Gayatri Chakravorty Spivak. *Outside in the Teaching Machine*. London and New York: Routledge. 1993. P. 179–200; Rafael V. L., *Contracting Colonialism*, chapter 1, "The Politics of Translation"; Asad T., "The Concept of Cultural Translation in British Anthropology" в его: *Genealogies of Religion*, p. 171–199; Bhabha H. K., "How Newness Enters the World: Postmodern Space, Postcolonial Times and the Trials of Cultural Translation" в его: *The Location of Culture*, p. 212–235.

можно описать следующим образом. Аналитические социальные науки в основе своей стремятся «демистифицировать» идеологию, чтобы предложить критику, нацеленную на формирование более справедливого социального порядка. В качестве классического примера этой традиции я беру Карла Маркса. Герменевтическая традиция, в свою очередь, любовно исследует детали в поиске понимания различий в жизненных мирах людей. Она производит то, что можно назвать «аффективными историями»⁶². Первая традиция склонна устранять локальное, ассимилируя его в абстрактных универсалиях; это никак не влияет на мою задачу, если язык анализа остается эмпирическим. Герменевтическая традиция, напротив, полагает, что мысль тесно связана с местом и конкретными формами жизни. Она по определению критикует нигилизм чистой аналитики. Для меня образцом второй традиции служит Хайдеггер.

В этой книге я стремлюсь наладить своего рода диалог между двумя ключевыми представителями европейской мысли, Марксом и Хайдеггером, поместив их в контекст осмысления политической модерности Южной Азии. Маркс совершенно необходим для моего предприятия. Его категория «капитал» дает нам способ осмысления как истории, так и секулярной фигуры человека в глобальном масштабе, одновременно делая историю ключевым инструментом для понимания мира, созданного капитализмом. Маркс дает нам действенный инструмент для противостояния существующей поныне западной тенденции считать европейскую и капиталистическую экспансию примером западного альтруизма. Но в ключевой главе о Марксе (вторая глава) я стараюсь показать то, как, обращаясь к проблеме историцизма через призму идей Маркса, мы оказываемся вынуждены занять двойственную позицию. С одной стороны, мы признаём ключевую значимость образа абстрактного человека в построениях Маркса именно как наследие философии Просвещения. Этот образ имеет центральное значение в Марксовой критике капитала. С другой стороны, эта фигура абстрактного человека заслоняет вопросы о принадлежности и разнообразии. Моя цель – пошатнуть этот абстрактный образ универсального человека посредством привнесения в свое прочтение Маркса несколько мыслей Хайдеггера о принадлежности человека и об исторических различиях.

По существу, первая часть книги, от первой до четвертой главы, написана под знаком Маркса. Я назвал ее «Историцизм и нарратив модерности». В сумме в этих четырех главах представлены критические размышления об историцистском понимании истории и исторического времени, а также о том, как оно соотносится с нарративами капиталистической модерности в колониальной Индии. В этих главах я разворачиваю критику историцизма, настаивая на том, что в исторических спорах о переходе к капитализму, чтобы избежать воспроизводства структур историцистской логики, следует осмыслять этот переход в том числе как процесс «перевода». В первой главе я в сокращенном виде воспроизвожу свою программную статью о провинциализации Европы, опубликованную в 1992 году в журнале *Representations*⁶³. С тех времен этот манифест уже приобрел определенную известность. Нынешняя книга во многих важных аспектах отличается от этой статьи, но она представляет собой также попытку реализации исследовательской программы, намеченной в этой предыдущей работе. Я включил в книгу сокращенную версию этой статьи, но добавил короткий постскриптум, показывающий, как настоящий исследовательский проект использует ее как отправную точку и в каких значимых аспектах он от нее отклоняется. Вторая, третья и четвертая главы вращаются вокруг одного вопроса: как можно раскрыть марксистский нарратив капиталистической модерности для работы с проблемами исторического различия. Третья и четвертая главы приводят конкретные примеры, тогда как во второй главе («Две истории капитала») представлен теоретический стержень аргумента как целого.

⁶² Я благодарю Хоми Бхабху за это выражение. Отношения между аналитической и герменевтической традициями подробно разъясняются в Palmer R. E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press. 1969. Тем не менее не следует догматически держаться за это разделение.

⁶³ *Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts? / Representations №37*. Winter 1992. P. 1–26.

Вторая часть книги, которую я озаглавил «Истории принадлежности», создана под знаком Хайдеггера. В ней представлены исторические изыскания по некоторым сюжетам модерности на примере образованных бенгальцев-индуистов из высшей касты. Эти сюжеты как таковые могут считаться универсальными для структур политической модерности: идея гражданина-субъекта, «воображение» как аналитическая категория, идеи гражданского общества, патриархальные братства, различие между частным и публичным, светское мышление, историческое время и так далее. Главы (с 5-й по 8-ю) разрабатывают историографическую повестку, намеченную в статье 1992 года. Я стараюсь показать на конкретных примерах, как категории и стратегии, усвоенные нами из европейской мысли (включая стратегии историзации), одновременно необходимы и недостаточны для описания этого конкретного варианта неевропейской модерности.

Следует добавить несколько слов о специфической смене фокуса между первой и второй частями книги. Первая часть в большей мере опирается на исторические и этнографические исследования крестьян и племен, т. е. групп, которые можно называть «субалтернами» в строго социологическом смысле этого слова. Во второй части книги внимание сосредоточено на истории образованных бенгальцев, группы, которая в контексте истории Индии часто именовалась (иногда неточно) «элитой». Критики могут задаться вопросом, зачем в проекте, выросшем из истории угнетенных классов Британской Индии, обращаться к отдельным историям образованного среднего класса? Я отвечу следующим образом. В этой книге я прорабатываю некоторые теоретические затруднения, которые возникли в ходе моего участия в работе группы *Subaltern Studies*, однако это не попытка представить повседневные практики субалтерных классов. Моя цель состоит в изучении потенциала и пределов применения некоторых европейских социальных и политических категорий при концептуализации политической модерности в контексте неевропейских жизненных миров. Для демонстрации этого я обращаюсь к историческим деталям тех конкретных жизненных миров, которые мне в определенной степени знакомы изнутри.

Главы второй части представляют собой мои попытки начать движение от того, что я ранее обозначил как принцип «грубого перевода», к разработке плюралистичных или сочлененных генеалогий для наших аналитических категорий. С методологической точки зрения эти главы служат лишь началом такого пути. Привести существующие архивы повседневных практик Южной Азии в соответствие с современными реалиями и создать ответственно, при помощи исторических методов что-то вроде того, что Ницше называл «историей жизни» – это гигантская задача, лежащая далеко за пределами возможностей одного человека⁶⁴. Она предполагает уверенное владение несколькими языками для изучения различных регионов Южной Азии. Это невозможно сделать, не уделяя тщательного, пристального внимания языкам, практикам и интеллектуальным традициям, существующими в Южной Азии. Задача состоит не в том, чтобы отбросить категории социальных наук, а в том, чтобы впустить в пространство, оккупированное частными европейскими историями, отложившимися в этих категориях, другой тип нормативной и теоретической мысли, закрепленный в иных жизненных практиках и их архивах. Только на этом пути мы сможем создать множественные нормативные горизонты, соответствующие нашему существованию, релевантные нашей собственной жизни и ее возможностям.

Развивая эту мысль, я обращаюсь во второй части книги к материалу о среднем классе Бенгалии. Чтобы привести детальные исторические иллюстрации моих тезисов, мне понадобилось рассмотреть группу людей, которая осознанно находилась под влиянием универсалистских теорий европейского Просвещения, таких как права человека, гражданство, братство, гражданское общество, политика, национализм и другие. Задача осторожного подхода к проблемам лингвистического и культурного перевода, неизбежного в истории политической

⁶⁴ Ницше Ф. *О пользе и вреде истории для жизни*. Соч. В 2 тт. Т. 1. М.: Мысль, 1990.

модерности в неевропейском контексте, потребовала от меня достаточно хорошего знания какого-либо неевропейского языка, поскольку английский обеспечивал мне доступ к европейской мысли. Мой родной язык – бенгальский – отвечал этой исследовательской потребности. В силу особенностей и пробелов в моем образовании бенгали, точнее очень особый вариант бенгали, остается единственным языком, который я могу использовать в повседневном смысле на достаточном уровне исторической глубины и языкового разнообразия. К сожалению, ни на одном другом языке мира (включая английский) я так работать не могу. Я опирался на свое владение бенгали, чтобы избежать пугающих академических обвинений в материализме, ориентализме и «моноязычии». По иронии судьбы именно попытка глубоко изучить какой-либо язык разбивает в процессе ощущение единства этого языка. Ты осознаешь, как неизбежно язык оказывается плюралистичным, как он не может существовать иначе, чем в форме гибрида из многих «других» языков (включая, в случае современного бенгали, и английский)⁶⁵.

Таким образом, использование в этой книге исторического материала из специфического контекста бенгальского среднего класса носит методологический характер. Я не заявляю о какой-то исключительности Индии или Бенгалии и не говорю от их имени. Я не претендую даже на то, что я написал историю «среднего класса Бенгалии», в чем сегодня иногда упрекают ученых из группы *Subaltern Studies*. Истории, которые я пересказал во второй части книги, относятся к крайне малочисленному меньшинству индуистских реформаторов и писателей, по преимуществу мужчин, которые были первопроходцами политической и литературной модерности в Бенгалии (в ее мужском мире). В этих главах не излагается современная история бенгальских индуистов, принадлежащих к среднему классу, поскольку обсуждаемая мною модерность отвечала устремлениям лишь меньшинства даже внутри среднего класса. Если подобные устремления еще и можно встретить в закоулках бенгальской жизни, то их «срок годности» уже давно истек. Я говорю изнутри того слоя истории бенгальского среднего класса, который постепенно – и, вероятно, неизбежно – становится все тоньше. Мне очень грустно осознавать тот исторический разрыв, существующий между бенгальцами-индуистами и бенгальцами-мусульманами, который я поневоле воспроизвожу в этой книге. На протяжении более чем ста лет мусульмане представляли для индуистских летописцев «забытое большинство», как это метко охарактеризовал один историк⁶⁶. Я не мог преодолеть это историческое ограничение, поскольку забвение мусульман глубоко укоренилось в той системе воспитания и образования, которые я получил в независимой Индии. Индийско-бенгальский антиколониальный национализм негласно провозглашал «индуизм» как норму. Подобно многим другим, оказавшимся в той же ситуации, я жду того дня, когда нарратив бенгальской модерности перестанет быть по умолчанию исключительно или даже преимущественно индуистским.

В заключении этой книги я постарался изложить новые принципы осмысления истории и будущего. Здесь становится очевидно, сколь многим я обязан Хайдеггеру. Я обсуждаю возможность совмещения секулярно-историцистского подхода к миру с несекулярным и неисторицистским, всерьез поднимая вопрос о различных путях «бытия-в-мире». Эта глава служит кульминацией объединяющего всю книгу стремления решить двойную задачу: принять «политическую» необходимость размышлять в терминах всеобщности, при этом постоянно расширяя тотализирующую мысль и вводя в оборот не-тотализирующие категории. Опираясь на идею «фрагментарности» Хайдеггера и его интерпретацию выражения «еще не» (в разделе II «Бытия и времени»), я стараюсь найти место для постпросвещенческого рационализма в излагаемых мною историях принадлежности бенгальцев. «Провинциализация Европы» начинается и заканчивается с признания необходимости европейской политической мысли для отображе-

⁶⁵ См. мою статью *Reconstructing Liberalism? Notes toward a Conversation between Area Studies and Diasporic Studies* / *Public Culture* №10, no. 3. Spring 1998. P. 457–481.

⁶⁶ Broomfield J. H., *The Forgotten Majority: The Bengal Muslims and September 1918* / D. A. Low ed., *Soundings in Modern South Asian History*. London: Weidenfeld and Nicolson. 1968. P. 196–224.

ния неевропейской политической модерности, и при этом книга борется с теми проблемами, которые такая необходимость неизбежно порождает.

Заметки к термину «историцизм»

У термина «историцизм» долгая и сложная история. Его применяли в отношении многих ученых, зачастую таких разных, противоположных друг другу по своим взглядам, как, например, Гегель и Ранке. Этот термин не имеет четкого и простого определения. На его современное употребление также повлияло его возрождение в последнее время в работах «нового историцизма», первопроходцами которого стали Стивен Гринблатт и другие ученые⁶⁷. Он особенно значим в спорах между идеями Ранке о внимании к уникальности любой исторической личности или события и задачами выявления общих исторических трендов, которые выдвигала на первый план гегельянско-марксистская традиция⁶⁸. Эта напряженность теперь унаследована нами как часть понимания ремесла и функций академического историка. Помня о сложной истории термина, я постараюсь ниже объяснить, как использую его сам.

Иэн Хэкинг и Морис Мандельбаум дали следующие определения термина:

[Историцизм – это] теория, согласно которой социальные и культурные явления обусловлены исторически. У каждого исторического периода есть собственные ценности, которые нельзя напрямую применить к другим эпохам (Хэкинг)⁶⁹.

Историцизм – это вера в то, что адекватное понимание природы любого явления и адекватная оценка его значения достигаются путем его рассмотрения в терминах того места, которое оно занимает, и той роли, которую оно играет в процессе развития (Мандельбаум)⁷⁰.

Взяв за основу эти и другие определения, а также несколько дополнительных уточнений, сделанных учеными, уделившими отдельное внимание изучению историцизма, мы можем сказать, что историцизм – это способ мышления, обладающий следующими характеристиками. Он говорит нам, что для понимания природы чего-либо в этом мире мы должны рассматривать его в качестве исторически развивающейся целостности. То есть, во-первых, как нечто индивидуальное и уникальное (и, как минимум в потенциале, обладающее некоторым единством), а во-вторых, как нечто, развивающееся со временем. Историцизм обычно допускает неоднозначные пути и зигзаги на этом пути развития, но он стремится найти общее в частном и не влечет обязательной посылки целеполагания. Но идея развития и посылка, что сам процесс развития происходит в течение определенного отрезка времени, являются ключевыми для этого способа понимания действительности⁷¹. Нет нужды уточнять, что течение времени,

⁶⁷ Aram Veesser H., ed., *The New Historicism Reader*. New York and London: Routledge. 1994.

⁶⁸ Iggers G. G., *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Hanover, N. H.: University Press of New England. 1983.

⁶⁹ Hacking I., *Two Kinds of 'New Historicism' for Philosophers* / Ralph Cohen and Michael S. Roth eds., *History and... Histories within the Human Sciences*. Charlottesville and London: University of Virginia Press. 1995. P. 298.

⁷⁰ Mandelbaum M., *History, Man and Reason*. Baltimore. 1971. P. 42 цит. в Ankersmit F. R., *Historicism: An Attempt at Synthesis / History and Theory* №36. October 1995. P. 143–161.

⁷¹ Я опираюсь на Ankersmit, *Historicism*; Meinecke F., *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*. London: Routledge and Kegan Paul. 1972; White H., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1985, и статью Дройзена “*Historik: Historical Writing as a Bourgeois Science*” в его: *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1990. P. 83–103; Ranke L. von, *Preface: Histories of Romance and Germanic Peoples* и *A Fragment from the 1830s* / Fritz Stern, ed., *The Varieties of History: From Voltaire to the Present*. New York: Meridian Books. 1957. P. 55–60; Hans Meyerhoff, ed., *The Philosophy of History in Our Own Time: An Anthology*. New York: Doubleday Anchor Books. 1959, см.: Introduction, p. 1–24 и параграф “The Heritage of Historicism”;

определяющее и для нарратива, и для понятия развития, составляет, согласно знаменитому выражению Вальтера Беньямина, секулярное, пустое и гомогенное время истории⁷². Старые и новые идеи о скачкообразных изменениях, разрывах, сдвигах в историческом процессе время от времени бросали вызов доминирующему историцизму, но большая часть историографии остается глубоко укорененной в этой традиции. Иначе говоря, она все еще полагает свой объект исследования как внутренне единый и рассматривает его развитие во времени. Это справедливо, при всех отличиях от классического историцизма, для исторических нарративов, опирающихся на марксистское или либеральное мировоззрение. Именно этот взгляд лежит в основе описаний/объяснений, создаваемых в жанре «история чего-то» – капитализма, индустриализации, национализма и так далее.

Hamilton P., *Historicism*. London and New York: Routledge, 1996. Чрезвычайно полезным оказалось обсуждение историцизма в работе Джеймса Чандлера *England in 1819. Я принял решение не обсуждать понимание «историцизма» Карлом Поппером, поскольку его использование этого термина признано слишком своеобразным.*

⁷² «История – предмет конструкции, место которой не пустое и гомогенное время, а время, наполненное „актуальным настоящим“». Беньямин В. О понятии история // Учение о подобии. Медиаэстетическое произведение. Москва: РГГУ. С. 246. Критику Беньямина за отсутствие ответа на вопрос, почему хронология сохраняет свою значимость для историков, см. в Красауер S., *History: The Last Things before the Last*. Princeton: Markus Wiener. 1995, особенно шестую главу.

Часть первая

Историцизм и нарратив модерности

Глава 1

Постколониальность и уловка истории

Доводить мысль до крайностей.
Луи Альтюссер

Недавно в качестве похвалы постколониальному проекту *Subaltern Studies* сказали, что он демонстрирует «возможно, впервые в истории с момента колонизации», что «индийцы вновь обрели способность к саморепрезентации [в рамках исторической науки]»⁷³. Как историк и члену группы *Subaltern Studies* комплименты, содержащиеся в этой реплике, мне приятны, но кажутся преждевременными. Цель настоящего эссе как раз и состоит в проблематизации идеи «индийцев», занятых «саморепрезентацией в истории». Отложим на время запутанный вопрос идентичности в таком транснациональном проекте, как *Subaltern Studies*, где гражданство, контракты и прочие обязательства затуманивают этнические различия настолько, что многие назвали бы эту ситуацию типичной для постмодерна. Мне хочется выдвинуть еще более причудливый тезис. До тех пор, пока мы задействуем академический дискурс истории, то есть говорим об истории как о дискурсе, производимом в институциональных рамках университета, сувереном в нем остается «Европа»: она остается теоретическим субъектом любой истории, будь то история Индии, Китая, Кении или любой другой территории. Каким-то удивительным образом все эти другие истории стремятся к тому, чтобы стать вариациями господствующего нарратива, который можно назвать «история Европы». В этом смысле «история Индии» оказывается заведомо в подчиненном, субалтерном, положении; от имени этой истории можно выразить только субалтерные субъектные позиции.

На протяжении всей главы я буду развивать этот тезис, но в начале позвольте мне сделать несколько оговорок. «Европа» и «Индия» будут использоваться как гиперреальные термины в их отсылке к некоторым воображаемым образам, географические границы которых остаются несколько неопределенными⁷⁴. Как и любые воображаемые образы, они могут быть предметом спора, но я в дальнейшем буду оперировать ими так, будто они являются заранее данными, овеществленными категориями, парной оппозицией в структуре власти-подчинения. Я понимаю, что, трактуя их таким образом, я оказываюсь под угрозой обвинений в нативизме, национализме или даже больше того, в самом страшном грехе – в ностальгии. Либерально настроенные ученые немедленно выразили бы протест, заявив, что идея гомогенной, бесспорной «Европы» растворится в процессе анализа. Это так, но подобно тому, как феномен ориентализма не исчез только потому, что некоторые из нас смогли его критически осознать, так и определенная версия «Европы», овеществленная и прославленная в феноменальном мире повседневных отношений власти в качестве сцены, на которой рождается модерность, по-прежнему преобладает в историческом дискурсе. Анализ не способен ее изгнать.

То, что Европа служит молчаливой отсылкой для всего исторического знания, очевидно из самых заурядных наблюдений. Существует по меньшей мере два повседневных симптома

⁷³ Inden R., *Orientalist Constructions of India / Modern Asian Studies* №20, no. 3. 1986. P. 445.

⁷⁴ Термином «гиперреальный» я обязан Жану Бодрийяру, но использую я его иначе. См. Бодрийяр Ж., *Симулякры и симуляции*. М. РИПОЛ-классик, 2015.

субалтерности незападной истории, истории третьего мира. Специалисты по истории третьего мира ощущают необходимость ссылаться на работы по европейской истории; специалисты по европейской истории не ощущают никакой потребности в симметричных ссылках. Возьмем наугад любое имя из числа наших современников – Эдвард Томпсон или Ле Руа Ладюри, Жорж Дюби или Карло Гинзбург, Лоуренс Стоун или Роберт Дарнтон, или Натали Дэвис – «великие» образцы ремесла историка как минимум по культурной принадлежности, «европейцы». «Они» создают свои труды, оставаясь в относительном неведении о незападных историях⁷⁵, и это, кажется, никак не вредит качеству их работы. Мы, однако, не можем ответить тем же. Мы не можем позволить себе равенства или симметричного неведения на том же уровне, не рискуя показаться старомодными или устаревшими.

Эта проблема, добавлю на полях, касается не только историков. Одна фраза из недавнего эссе о Салмане Рушди в рамках дискуссии о постмодернизме демонстрирует неосознанный, но от этого не менее яркий пример подобного «неравенства в неведении» применительно к литературоведению: «Хотя Салем Синай [из романа «Дети полуночи»] ведет повествование на английском... его интертексты как в историческом, так и в художественном письме, удвоены: они, с одной стороны, происходят из индийских легенд, фильмов и литературы, а с другой, – из западного мира – „Жестяного барабана“, „Тристрама Шенди“, „Ста лет одиночества“ и так далее»⁷⁶. Интересно отметить, как в этой фразе присутствуют точные ссылки только на «западные» источники. Автор не чувствует себя обязанным указывать с минимальной точностью и определённостью на индийские аллюзии, «удваивающие» интертекстуальность у Рушди. Это неведение, общее и негласное, служит частью договора, позволяющего «легко» включить Рушди в курс по кафедре английской литературы на тему постколониализма.

Проблема асимметричного незнания состоит не только в «культурном раболепстве» с нашей стороны или культурного высокомерия со стороны европейских историков. Эти проблемы существуют, но их относительно легко преодолеть. Я также ни в коем случае не хочу принизить достижения упомянутых мной историков. Наши сноски содержат многочисленные свидетельства тех глубоких мыслей, которые мы извлекли из их познаний и творческого воображения. Доминирование «Европы» как предмета любой истории – это часть гораздо более фундаментальных теоретических обстоятельств, в которых производится историческое знание в третьем мире. Эти обстоятельства обычно проявляются парадоксальным образом. Именно этот парадокс я называю вторым повседневным симптомом нашей субалтерности, и отсылает он к самой природе высказывания в социальных науках.

На протяжении нескольких поколений философы и мыслители, определявшие природу социальных наук, разрабатывали теории, охватывавшие человечество в целом. Как мы прекрасно знаем, их тезисы разрабатывались в условиях относительного, а иногда и абсолютного незнания о жизни большинства человечества – всех тех народов, которые жили за пределами западной культуры. В этом еще нет парадокса, ибо наиболее сознательные европейские философы старались теоретически оправдать такую позицию. Повседневный парадокс социальных наук в третьем мире состоит в том, что *мы считаем эти теории, несмотря на свойственное им игнорирование «нас», в высшей степени полезными для понимания наших обществ. Что позволяло современным европейским мудрецам освоить ясновидение в отношении обществ, относительно которых они не обладали эмпирическим знанием? Почему мы не можем в свою очередь ответить им взаимностью?*

⁷⁵ Далее в тексте автор систематически использует слово *histories* во множественном числе, чтобы подчеркнуть необходимость отказа от монологичности историцизма. В ряде фрагментов (например, в конце третьей главы) очевидно, что *history* и *histories* отсылают к принципиально разным формам исторического мышления. В русском варианте мы также используем форму множественного числа («истории»); на наш взгляд, коннотация, отсылающая к английскому *stories*, здесь вполне уместна (прим. науч. ред.).

⁷⁶ Hutcheon L., *The Politics of Postmodernism*. London: Routledge. 1989. P. 65.

Ответ на этот вопрос содержится в текстах тех философов, которые вчитывают в европейскую историю интелексию универсального разума, если посмотреть на такую философию как на самоосознание социальных наук. Аргумент, по всей видимости, заключается в том, что только «Европа» является теоретически (то есть на уровне фундаментальных категорий, формирующих историческое мышление) познаваемой; все остальные истории служат материалом для эмпирических исследований, облекающих плотью теоретический скелет, который содержательно и есть «Европа». Одну из версий такой аргументации сформулировал Гуссерль в венской лекции 1935 года. Он предположил, что фундаментальное различие между «восточными философиями» (говоря точнее, индийской и китайской) и «греческо-европейской наукой» (или, добавляет он, «вообще говоря, философией») состояло в способности последней производить «абсолютные теоретические воззрения», то есть theoria (универсальную науку). Первые сохраняли «универсальную практическую установку», и, следовательно, «религиозно-мифический» характер. Эта «практически универсальная» философия была направлена на мир как «наивная» и «естественная установка», тогда для theoria мир «тематизирован», и это делает возможной практику, которая «должна силой универсального научного разума привести человечество к нормам истины»⁷⁷.

Сходная эпистемологическая предпосылка лежит в основе использования Марксом таких категорий, как «буржуазный» и «добуржуазный» или «капиталистический» и «докапиталистический». Приставка «до-» здесь означает и хронологическое, и теоретическое соотношение. В «Экономических рукописях» и других работах Маркс утверждает, что возникновение буржуазного или капиталистического общества порождает историю, постигаемую через философскую и универсальную категорию – «капитал». История становится, впервые за все время, теоретически познаваемой. *Все предшествующие исторические процессы теперь следуют познавать (то есть познавать теоретически) с точки зрения этой категории, то есть в терминах отличия прежней истории от нынешней. Все вещи проявляют свою категориальную сущность только достигая своего наиполнейшего развития, или, как сформулировал Маркс в своей знаменитой фразе из «Рукописей...»: «Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны»⁷⁸. Категория «капитал», как я уже указывал в другом месте, содержит в себе субъекта права, сформированного просвещенческой мыслью⁷⁹*

⁷⁷ Гуссерль Э., *Кризис европейского человечества и философия*. Цит. по источнику: <http://www.infoliolib.info/philos/gusserl/crisis.html>. См. также: Halbfass W., *India and Europe: An Essay in Understanding*. New York: State University of New York Press. 1988. P. 167–168.

⁷⁸ См. обсуждение в Маркс К., *Экономические рукописи 1857–1859 годов / Собр. соч., изд. 2, т. 46, а также Маркс К. Капитал т. 3 / Собр. соч., изд. 2, т. 23.*

⁷⁹ См. мою книгу: *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890–1940*. Princeton: Princeton University Press. 1989, chapter 7.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.