

Ф. АРТОГ

МИРОВОЕ ВРЕМЯ, ИСТОРИЯ И НАПИСАНИЕ ИСТОРИИ

Этот набросок к размышлениям о мировом времени, хотя и исходит из опыта западного мира, имеет целью рассмотреть возможности сравнения и точки соприкосновения европейского опыта восприятия мира и опыта ощущения времени другими народами. Я указываю три возможных пути подобной компаративистской перспективы, задающиеся посредством трех различных регистров.

Первый — режим историчности [1] — рабочая категория, к которой я буду постоянно возвращаться. Вопрос о таком жанре, как универсальная история, распространившемся в Европе в XIX в., послужит *вторым* регистром нашего исследования: ее успехи, ее дискредитация, ее недавнее противоречивое возрождение... В какую темпоральность такая универсальная история была вплетена в начале своего становления? Как она пришла к своему упадку в 20-е гг. XX в.? Имеет ли она перспективы в сегодняшнем дне, и если имеет, то каким образом она должна быть «сформулирована»? Изучение категории Власти (власть, каноны, классика...) станет нашим *третьим* регистром, пока лишь пунктирно намеченным. Нельзя исследовать Власть саму по себе, не учитывая ее соотношения со временем. Как связаны Власть и время (Власть и традиция), какова временная текстура власти? Соединение изучения власти и времени, «сейчас» и «тогда», позволит видеть модальности их связи, параллели в концепциях власти и формах времени в обществе, осуществлять компаративный анализ разных обществ в разные моменты времени. Вспомним фразу, приписываемую Конфуцию: «Я передаю учение древних, не создавая ничего нового, т.к. оно кажется мне достойным доверия и принятия» [2].

Режим историчности как средство сравнения

Под режимами историчности я подразумеваю различные способы артикуляции категорий прошлого, настоящего и будущего. В зависимости от того, делается ли акцент на прошлом, настоящем или будущем, порядок времени не одинаков. Режим историчности — это

не реальный предмет, это эвристическое средство. Не имея денотативной функции, он приближает нас к веберовскому идеальному типу. Тот факт, что он способствует постижению западного восприятия времени, не означает, что режим историчности структурно европоцентричен. Я попытался это показать в своей книге *Régimes d'historicité* (2003), опираясь на размышления Клода Леви-Стросса (C.Lévi-Strauss) об этнологии и истории и на работы Маршала Салинза (M.Sahlins) о маорийских обществах [3].

Говоря весьма упрощенно (эта оговорка необходима во избежание обвинений в механицизме), европейский опыт пролегает в трех режимах историчности: античный режим, режим модерна [4] и режим христианский; последний полностью не смешивается и не отделяется от первых двух (он сам по себе заслуживает отдельного большого исследования, поэтому в данной статье мы его опускаем).

Возможно ли, что сегодня мы присутствуем при рождении нового режима, в котором доминирует категория настоящего и который идет в паре с глобализацией? Такое предположение, по меньшей мере, позволяет лучше очертить современность.

Античный режим историчности соответствует модели «История — учительница жизни» (*historia magistra vitae*): он основан на апелляции к урокам истории и имитации. Прошлое в античном режиме историчности не является на самом деле прошлым, поскольку оно не превзойдено. Если золотой век существует, то он — позади нас. Время неподвижно.

Начиная с конца XVIII в., Европа воспринимает время через идеи прогресса, идущего по пути самонакопления и истории как процесса, осознания себя во времени. Время больше не является «рамкой» для происходящего, события не «случаются» во времени, а «производятся» им самим: время превращается в действующее лицо истории. Так, 1789 год символически обозначает переход от античного к новому режиму. В античном режиме человек, чтобы понять происходящее, обращался к прошлому: постигаемость шла от прошлого через настоящее в будущее. В новом режиме, напротив, доминирует именно категория будущего: к нему нужно идти, от него исходит свет, делающий интеллигибельным и настоящее, и прошлое. Время начинает пониматься как ускорение (*accélération*), и «поучительные» примеры уступают место уникальным событиям. Так наступает футуристский режим (*un régime futuriste*).

История историков

На протяжении XIX в., в период своего профессионального оформления по модели наук о природе, история вводит в оборот

представление об историческом времени — линейном, поступательном и необратимом. Это представление соответствовало политической истории, в которой политические нации замещали государей как действующих лиц истории, а место Спасения занимал Прогресс. Уже в следующем столетии эту новую историю обесславят как «событийную» и «рассказывающую», но пока для этого должны были созреть сомнения и вопросы со стороны философии и только родившихся экономики, социологии и психологии. Карл Маркс, развив свою критику основ капитализма, вписывает ее в великую схему классовой борьбы; в это же время Анри Бергсон вводит понятие об осознании длительности. Экономические кризисы XIX века приводят наблюдателей к концепции циклов как альтернативы линейному, поступательному, прогрессивному времени.

Призывы к отрицанию всего случайного, к исследованию повторяемого и регулярного (например, в лице Франсуа Симиана и других [5]), заставили многих историков к обращению истории цен. Например, Эрнест Лабрусс в 1932 г. опубликовал свой «Очерк движения цен и доходов во Франции в 18 столетии». Но только вместе с Фернаном Броделем «множественность социального времени» превратилась в объект истории, вскоре определенный как «диалектика длительности». Его работа «Средиземное море и мир Средиземноморья в эпоху Филиппа II» (1949), впервые показавшая деление трех темпоральностей, трех ощущений времени, быстро приобрела широкую известность [6]. В основе лежит большая длительность, затем — экономическая ситуация, и наконец, короткое время событий. Из трех «персонажей», действующих в этой пьесе, последний — собственно время — казался наиболее известным и наименее интересным: это было «время» политической истории. Второй персонаж — циклы и интерциклы — начал занимать все более почетное место. С его помощью историк получал возможность конструировать рассказ, который Бродель называл «речитатив о конъюнктурах» («*récitatif de la conjoncture*»). Третий персонаж, «большие длительности», открывал совершенно новую возможность пересмотреть историю и ее скорости/ритмы, начиная с «полотна медленной истории» к «пределам движущегося». Именно здесь историк мог найти главный объяснительный уровень, поскольку именно здесь можно было «ухватить» те самые структуры, которые становились привилегированными объектами исследования. Именно сюда Броделю было суждено вернуться в поисках *идентичности Франции* — темы его последней книги [7].

Такая модель темпоральности оказалась весьма плодотворной. В 1960-е гг. она изменила взгляды многих историков во Франции и за рубежом. И все-таки, она оставила открытым вопрос о наполнении и пересечении этих трех темпоральностей (которые продолжали измеряться в соотношении со временем внешнего наблюдателя). Проблема была в «стыках» между «этажами» разных форм времени, поскольку именно там свершалось все неожиданное и новое. Общество не имеет ни конъюнктуры (экономической ситуации) в своих структурах, ни событий в своей конъюнктуре!

Продолжая броделевское предположение, мы можем сказать, что время истории раскладывается на множество отдельных времен, локальных или специфичных, т.к. не только каждый процесс, но и каждая практика, которую собирается изучать историк, оказывается пронизанной определенной темпоральностью; практики и темпоральности не отделимы друг от друга. Не может быть социальной истории без учета этих множественных темпоральностей и эффектов, порожденных «состыковками» между ними: на всех «этажах»-уровнях времени сосуществуют современность и несовременность, «осовременивание» несовременного. Поле истории превратилось в поле множественных или даже расколотых темпоральностей, но все-таки оно осталось их внешним эталоном (время календарное, астрономическое).

И еще один вопрос остался открытым в броделевской модели: какое место отведено для времен Других, для не-западных темпоральностей? Как, например, вписать модель темпоральностей Броделя в режим историчности эпохи модерна? Удаленность события, структуризация времени, «бремя» большой длительности составляют вызов со стороны футуриста даже внутри самой дисциплины. Люди создают историю, но они не знают, что они ее создают, говорит в свою очередь Бродель. Если время и является (главным?) действующим лицом истории, то оно весьма успешно скрывает это свое лицо. Существует вес и длительность структуры – своего рода формы судьбы во времени. Ценное у Маркса — не утопия и не футуристический блеск революции, а то же, что есть и у Фюстель де Куланжа [8]: большая длительность — это «поверхность воды, увлекающая все за собой» [9].

Философии истории и универсальные истории

Вернемся теперь к рассмотрению режима историчности эпохи модерна. Открытие и разработка истории процессов, управляемой прогрессом, соответствовали тому счастливому уверенному в себе времени, проходившему под знаком философии истории и

универсальных историй. Не будем при этом забывать, что для Ранке — прославленного отца истории в эпоху модерна, гегелевское определение Истории как прогресса Духа было неприемлемо, т.к. оно подразумевало видение ее как «Бога в развитии» [10]. И все же для Ранке универсальная история существует (он даже предпринял попытку ее написать) и понимается как собрание событий всех времен и народов — классическая концепция, идущая от Диодора Сицилийского.

История философская, универсальная, та, которой жила Европа эпохи модерна (жила настолько, что породила европоцентризм), отличалась главным — приданием будущему огромного значения; она была будущностно-центрирована или футуристична, построена с точки зрения будущего. Объявленная вотчиной философии, она, возможно, нашла свое самое яркое воплощение в модерновом режиме историчности. Так Ф. Шиллер, в своем выступлении в Йене в 1789 г., озаглавленном «Что такое универсальная история и зачем ее нужно изучать?», говорил, что «народы, открытые мореплавателями, подобны детям различных возрастов, окружающим родителя» [11]. От всех наблюдений и фрагментов истории он возвращается к «философскому разуму, способному создавать системы»: только философ имеет истинную способность ко всеохватности. Мыслимая как «проявление Духа во времени», универсальная история, идет, «от Востока на Запад; Европа есть условие, а Азия — начало» [12]. Здесь проглядывает Гегель: некоторые его опережали, некоторые следовали за ним, но он есть и остается главной точкой референции.

Дискредитация

Спустя столетие, наполненное трудностями реальной истории, подобные философии истории себя дискредитировали. Первая мировая война сильно расшатала их основания. Мы находим примеры у Освальда Шпенглера в «Закате Европы», носящем характерный подзаголовок «Эскиз морфологии универсальной истории»; у Арнольда Тойнби, который был поражен самоубийственным путем Свободы и обратился к своей грандиозной истории цивилизаций; у Поля Валери, внесшем свою лепту в грустное открытие того, что цивилизации так же смертны, как и все остальное [13]. Межвоенный период, а затем и вторая мировая война не принесли существенной реанимации философско-исторических объяснений (исключая, впрочем, марксистско-ленинский вариант).

Именно в контексте послевоенного развития и деколонизации оформляется критика К. Леви-Строссом философии истории. Он

выражает ее в многочисленных работах и особенно в своем труде «Раса и история», написанном по просьбе ЮНЕСКО [14]. Следует специально отметить, что именно антрополога, а не философа и тем более не историка, Объединенные Нации попросили оформить подобные размышления. В этом кратком труде вопрос об универсальной истории не ставится; не упоминается и сам этот термин. И все же подразумевается, что местоимение «мы» соответствует «первой мировой цивилизации». Цивилизации, объясняет автор, эшелонированы во времени меньше, чем в пространстве. Эволюционизм отброшен, точнее отброшен фальшивый эволюционизм — тот, согласно которому следовало бы искать каменный век у аборигенов Австралии.

Приглашая нас к отказу от прогресса как «универсальной категории» и переходу к пониманию прогресса как «особого способа специфичного существования нашего общества», Леви-Стросс ставит под вопрос современный режим историчности [15]. То же касается и его дифференциации (быстро ставшей известной) между обществами «горячими» и «холодными» (*les sociétés chaudes et les sociétés froides*). Если первые моделировались согласно рассмотренной выше темпорализации истории и даже сделали из нее принцип своего развития; то вторые — нет, или еще нет, или нет с оговорками; при этом несомненно то, что все они являются равными обществами, производящими историю со своими способами бытия в различные времена [16]. Такая модель, имеющая большое преимущество для постижения форм и модальностей существования обществ во времени, уже могла бы стимулировать компаративизм. В этой модели Леви-Стросса проявилось истинное внимание к вариациям темпоральных ритмов — вопреки тому, что провозглашалось структурализмом.

У Леви-Стросса и Броделя наблюдается совпадение: одна и та же критика основ современного режима историчности. Однако, Бродель живет во времени Европы (даже когда он создает особый персонаж в виде Средиземноморья), чтобы вернуться впоследствии к проблеме национальной истории в новом свете «больших длительностей». В отличие от него, Леви-Стросс проходит путь от «пролетария к дикарю», от Маркса к Руссо. Полное признание человеческого в Дикаре — это путь обновления гуманизма в его расширении.

В это время философы больше не претендуют на универсальную историю как свою «вотчину». Мишель Фуко напоминал, что Гуссерль в середине 1930-х гг. поставил под вопрос «всю систему знаний, в центре которой стояла Европа, посредством

которой она одновременно и освобождала, и закрепощала себя», причем не только метафорически. Фуко продолжает: «для нас, спустя несколько лет после войны и ее тяжелейших последствий, такое противоречие представлялось во всей своей яркости: разрыв современной истории и академической философии; знание и рациональность были вписаны в нашу судьбу, но оказались бессильны перед лицом Истории. Само существование социальных наук было поставлено под вопрос» [17].

Возвращение ?

Если мы сделаем скачок на несколько десятилетий вперед, от структурализма к периоду, когда умерает сама идея революции, то нас поразит внезапное и неожиданное переоткрытие философии истории как раз после 1989 г. (с падением Берлинской стены в качестве символа). На этот раз инициатива исходила от политологов. В роли глашатая выступила статья Фрэнсиса Фукуямы «Конец истории», которая обошла свет, вероятно, даже меньше, чем за 80 дней [18]! Не видим ли мы в такой быстроте и популярности своеобразный индикатор чего-то нового? Рассмотрим главный тезис статьи Фукуямы лишь в той степени, в которой он выступил в пользу существования универсальной истории: вернуться к ранее отвергнутым и дискредитированным размышлениям, взять на вооружение видоизмененные космополитические идеи Канта (изложенные им в 1784 г. [19]). История, конечно, не заканчивалась, однако с этого момента становится общепринятым, что больше нет альтернативы либеральной демократии, которая указывала бы на цель истории (*telos*). И потому не оставалось ничего иного, как признать связность процесса в книге Истории.

Спустя всего четыре года после работы Фрэнсиса Фукуямы, новая формула пронеслась по миру. Пришедшая так же, как и «конец истории», из Соединенных Штатов, эта гипотеза была высказана еще одним известным политологом — Сэмюэлем Хантингтоном. Она вовлекала понятие «столкновения» (*clash*) цивилизаций [20]. Это уже и не Кант, и не просветители, и даже не Гегель, а гораздо ближе к более поздним образцам — Шпенглеру и Тойнби. Не без основания Пьер Хасснер охарактеризовал Хантингтона как «Шпенглера после холодной войны» [21]! Хантингтон, просто реактивировавший цивилизационную парадигму, ввел холизм для понимания мира конца XX века. «Бархатный занавес культур сменил железный занавес идеологии». Но в отличие от Фукуямы, он посчитал нужным отказаться от универсализма. Цивилизации являются «человеческими

племенами», только большими, и столкновение цивилизаций объясняется как «племенной конфликт глобального масштаба» [22]. В соответствии с Хантингтоном отказ от универсализма — это цена, которую нужно заплатить за защиту Запада, т.е. Америки; Америка же, подтверждая свою принадлежность к западной цивилизации, должна освободиться от смертельной ловушки мультикультурализма. Если западная цивилизация и является уникальной, то она все же не универсальна [23]. Цивилизации вообще противоречат универсалистским претензиям, а потому универсальная история не существует.

В дополнение к этому, в последнее время «глобализация» все больше занимает места на мировой сцене. Ведет ли это, как говорят англичане, к «концепции вешалки», где каждый может вешать или снимать все, что пожелает? Конечно. Имеет ли здесь место такое понимание мира, которое видит началом всего США? Во всяком случае, появилась история, которая называет себя *Глобальной историей*, и в то же время реанимировалась *Мировая история* — со своими журналами, публикациями, саморефлексиями, конгрессами и специалистами (взаимно циркулирующими между обеими). Этот жанр в своей экспансии пишется почти исключительно на английском языке, и потому слабо представлен в наших библиотеках. Представляется интересным рассмотреть его достижения и стратегии. К какому концептуальному аппарату они относятся? Недавняя книга «Глобализация в мировой истории» предлагает разграничивать множество глобализаций: архаичную, протоглобализацию (между 1600—1800), модерновую (соответствующую становлению наций и индустриализации), постколониальную (1950-е гг.), а также новую фазу глобализации после 1970 г. [24] Подобное деление служит банализации глобализации (так, как будто она была всегда), а ее периодизация ставит вопросы об ощущениях времени, действующих в каждом из периодов. Что происходит в нынешней фазе, когда подразумевается, что никто и помыслить не может о реактивации временных схем универсальных историй, привязанных к философиям истории и к колониальным империям? И как быть с распространенной, по крайней мере в Европе, идеей о закрытии или стирании будущего?

Эту ситуацию, вытекающую из одновременных глобализации и фрагментации, попытались разрешить постмодернисты. В своем утрированном виде, их идеи предполагают, что нет истории, а есть лишь использование прошлого. Причем *использования* множественные, многообразные, многозначные, — они происходят

в памяти и от имени идентичности: каждому — своя память. Использование прошлого и использования для него — презентистские. Поощряются не только альтернативные истории, но также и альтернативы историям (например, Ashy Nandy [25]). По мере продвижения унификации (глобализации), растут и различия.

Очевидно менее радикальное направление взяли представители так называемых «связных историй», ставящие себе цель писать преимущественно современную историю и учитывать истории прошлого [26]. «Связная» — это слово на настоящий момент позитивное (т.е. историю нужно обязательно «связать»), но в то же время, осмелюсь сказать, и слишком растяжимое. Где начинается и где заканчивается «связная история»? Маркировка соединений — это инструмент для возвращения, замены слишком однозначных, асимметричных, «неравных» историй, освобождения от давления национальных и колониальных историй. Историк — последователь «связной истории» - иначе рассматривает свои источники и расширяет, исходя из этого факта, понятие документа. Но исследование соединений не предполагает, что существует Мировая история и возможная единая точка зрения в ней. История не может быть больше суммой своих связей, поскольку их комбинации составляют по-разному и в зависимости от вопросов, которые задает историк.

Так возможна ли универсальная история, которая не была бы футуроцентричной и телеологичной, но в то же время не ограничивалась бы только тем, что констатировала (с радостью или сожалением) свое полное и окончательное рассеивание? Такая, которая бы не довольствовалась простой заменой старого расположения цивилизаций этажами во времени их же «растасовкой» в пространстве? Такая, которая бы не строила свои поиски на уже предопределенных теориях? Но в этом случае, не будет ли она лишь играть роль идейного регулятора? Обращение к концепции режимов историчности не может претендовать на то, чтобы быть абсолютным решением, кроликом из шляпы фокусника. Тем не менее, оно могло бы позволить концентрироваться на «стыках» и соединениях форм временности (темпоральности), «здесь» и «там»: во взаимодействиях, взаимопроникновениях и заимствованиях режимов историчности, — и таким образом артикулировать пространство и время. Хотя единого времени нет, и остаются различия в его ощущении, все же существуют единообразные способы созидать человеческое или социальное

время повсюду, что никогда не игнорировалось в крупномасштабных взаимодействиях.

Власть времени или время власти

Это уже третий регистр нашего исследования, компаративистский сам по себе. Объявленный в начале, он будет завершать нашу статью. Власть — это иное имя традиции: она находит способы своего выражения и аппарат для своей передачи. То, что она навязывает или хотела бы навязать, фактически наталкивается на время. В принципе, власть знает лишь настоящее. «Сегодня» было бы ее девизом, если бы не постоянные переговоры с ним, иногда «сегодня» отменяющие и отрицающие, иногда его признающие главным — и все это с целью им владеть. В этом и выражается, в сущности, право на существование аппарата власти.

На Западе подобные «переговоры» приняли историческую форму *restitutio*, возвращения к античности. Каким был бы эквивалент подобного явления, например, в Китае? Начиная от своей формулировки в отношении древнего Рима, *restitutio* считается главной фигурой [27]. Оно проходит на протяжении веков через реформулировки и перестановки акцентов. Отсюда и тройственность вопросов в связях власти и времени, режимов историчности и режимов власти. Во-первых, посредством взаимного освещения этих двух концепций я предлагаю последовательно изучать, что такое Власть и прошлое: прошлое как источник власти, инициатор и производитель власти (власть основателей, власть предков...). Затем Власть и будущее: какой инверсией (перерождением) будущего и его пророчеств могла являться данная власть? И последнее, Власть и настоящее. Власть прошлого или власть будущего пришла в настоящем? Это настоящее, а именно глобализация, проявляет себя, между всем прочим, в «реальном времени», во власти непосредственно эмоций или тирании сиюминутного. Презентистское настоящее, на которое концепция режимов историчности может пролить дополнительный свет.

Перевод с французского *О. М. Шутовой*

1. «Режим историчности» — термин, введенный Ф.Артогом в одноименной книге *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (Paris, Seuil, 2003), — переводится по-разному. В некоторых изданиях (Анналы на рубеже веков. Антология. Под ред. А.Гуревича. М, 2002, перевод Е.Э.Ляминой) «режим историчности» передается как «режим исторической рефлексии»; в других (рецензия В.Мильчиной на эту же книгу) он переводится как «тип исторического мышления» (Примеч. переводчика)

2. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p. 84.
3. François Hartog, *Régimes d'historicité, Présentisme et Expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.
4. «Модерн», калька с английского «современность», здесь – период с начала промышленной революции до сер. XX в. (Примеч. переводчика).
5. François Simiand, «Méthode historique et science sociale», 1903, переиздана в *Annales, E.S.C.*, 1, 1960, p. 83-119.
6. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Colin, 1949.
7. Fernand Braudel, *L'identité de la France*, Paris, Flammarion, 1986, 3 vol.
8. François Hartog, *Le cas Fustel de Coulanges, le XIXe siècle et l'histoire*, Paris, 1988 и 2001.
9. Braudel F. *L'identité, op. cit.* vol. 3, p. 431.
10. L. von Ranke, „Einleitung zu einer Vorlesung über Universalhistorie“, *Historische Zeitschrift*, 1954, p. 304-307.
11. J. C. F. von Schiller, «Qu'est-ce que l'histoire universelle et pourquoi l'étudie-t-on ? », *Schillers Werke*, K.H. Haln (ed), Weimar, 1970, vol.17, p. 359-376.
12. G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. fr. Paris, UGE, 1965, p. 280.
13. Ostwald Spengler, *Le déclin de l'occident Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1948 ; Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Londres, Oxford University Press, 1934-1954 ; Paul Valéry, *Essais quasi politiques*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1957, t.1, p. 988.
14. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, UNESCO, 1952; *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 377-431.
15. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 368.
16. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux, op. cit.* p. 40-41.
17. Michel Foucault, entretien, *Le Point*, 1^{er} juillet 2004 (1975).
18. Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le dernier Homme*, Paris, 1992.
19. Emmanuel Kant, *Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, in *Histoire et politique*, Paris, Vrin, 1999, p. 85-100.
20. Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000.
21. Pierre Hassner, « Un Spengler pour l'après-guerre froide », *Commentaire*, 18, 66, 1994, p. 263.
22. Huntington, *op. cit.* p. 303.
23. *Ibid.* p. 17-18 et passim.
24. *Globalization in World History*, A.G. Hopkins (ed.), Londres, Pimlico, 2002.
25. Ashy Nandy, « History's Forgotten Doubles », in *World History Ideologies, Structures and Identities*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 160-178.
26. S. Subrahmanyam, « Connected histories : Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia », in *Beyond Binary Histories. Re-imagining Eurasia to C. 1830*, Ann Arbor, the University of Michigan Press, 1997, p.289-315. S. Gruzinski, «Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres “connected histories”», *Annales, Histoire, sciences sociales*, 1, 2001, p. 85-117.
27. François Hartog, «Autorité et temps», article à paraître.