

УДК 141.13(430)(09):[316.644:316.344.8-054(4)]

**ЕВРОЦЕНТРИЗМ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ
И ЕГО НОВЕЙШИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ****А.Ю. ДУДЧИК****(Белорусский государственный университет, Минск)**

Рассматривается проблема евроцентризма гегелевской философии и его современные интерпретации. Выявляются «позитивные» и «негативные» аспекты гегелевского евроцентризма. Для современного восприятия гегелевского евроцентризма характерен отход от однозначно критического рассмотрения проблемы к более сложной и неоднозначной интерпретации. При этом современные постколониальные исследования во многом опираются на идеи Гегеля. Анализируется связь евроцентризма с проблемой формирования европейской идентичности. Осмысление и попытка разрешения этих проблем актуальны для современного белорусского государства как в теоретическом, так и в практическом плане – в перспективе выстраивания долговременных стратегических отношений со странами Европейского Союза.

Введение. В контексте целого ряда политических и геополитических обстоятельств, и прежде всего развития проекта Единой Европы, весьма острым и злободневным оказывается сегодня вопрос о сущности самого понятия «Европа», а также о природе европейской идентичности и евроцентризма. Достаточно оживленные дискуссии по данным проблемам разворачиваются в современном европейском интеллектуальном пространстве [1 – 3]. Осмысление и попытка разрешения этих проблем крайне актуальны для современного белорусского государства как в теоретическом, так и в практическом плане – в перспективе выстраивания долговременных стратегических отношений со странами Европейского Союза. В связи с этим достаточно своевременным и актуальным становится обращение к историческим вариантам «европейскости» и возможной их интерпретации в рамках современных политических стратегий.

Одним из мыслителей, с чьим именем связывают сам феномен евроцентризма, несомненно, является Г.В.Ф. Гегель. Эта интереснейшая и актуальнейшая проблема евроцентризма гегелевской философии, к сожалению, недостаточно подробно представлена в русскоязычной исследовательской литературе. Тем не менее наше обращение к философии Гегеля обусловлено отнюдь не только историко-философским интересом. В данной статье предпринята попытка анализа евроцентризма гегелевской философии в контексте современных философских и политических реалий и перспектив развития Единой Европы. При этом автор работы попытался отойти от традиционного и уже во многом ставшего стереотипным понимания евроцентризма философии Гегеля как «высокомерного неприятия всего не-западного, не-европейского» [4] и продемонстрировать сложность и неоднозначность исследуемой проблемы.

Основная часть. В целом можно отметить, что под евроцентризмом принято понимать определенную интеллектуальную стратегию, исходящую из (и одновременно воспроизводящую) ситуации приоритета европейских (шире – западных, или уже – западноевропейских) ценностей и идей. Точка отсчета при рассмотрении исторических событий остается неизменно «европейской». Евроцентризм тесно связан с исторически сложившимся политическим, экономическим и культурным доминированием государств Западной Европы. Так, по мнению известного аргентинского исследователя Э. Дассела, это определенная «точка зрения, основанная на факте нахождения в центре мировой истории как на сущностной черте современного мира. Это центральное положение рассматривается с нескольких перспектив: государственной, военной, экономической, философской» [5]. В качестве теоретической основы евроцентристского отношения известный американский исследователь И. Валлерстайн выделяет базовый набор ценностей, «распространяемых Европой в период ее доминирования в мире и, фактически, отрицающих или ставящих под сомнение противоположные ценности, бывшие или являвшиеся популярными в других частях света» [6].

В качестве наиболее часто встречающихся разновидностей евроцентристского подхода Валлерстайн выделяет следующие: историография, центрированная на европейской истории и *post factum* легитимирующая европейское доминирование; стремление к универсализму и «объективному» характеру научного знания; колониализм, объясняемый как распространение «цивилизации» и «цивилизованных» ценностей; «ориентализм», проявляющийся в рассмотрении неевропейских культур как чего-то экзотического, в то время как этот «аутентичный» образ фактически является навязанным извне; и, наконец, прогрессистская идеология [6]. В целом же отношение к феномену евроцентризма у Валлерстайна, как и у большинства исследователей, занимающихся этой проблемой, скорее негативное. Он считает, что необходима резкая критика всех его явных и скрытых проявлений, в том числе и в виде пересмотра имеющейся

системы знаний с целью демонстрации ее репрессивной оборотной стороны. Таким образом, критика евроцентризма преимущественно осуществляется в более широких рамках критики классической философии.

В целом феномен евроцентризма можно рассматривать по меньшей мере в двух ракурсах: негативном и позитивном. Под «негативным» евроцентризмом в данном случае можно понимать предвзятость, предубежденность, примитивизацию (как осознанные, так и неосознанные) при понимании и интерпретации неевропейских культур, как не соответствующих «европейским» идеалам. «Позитивный» аспект евроцентризма заключается в утверждении приоритета европейских идеалов и норм (при этом достаточно очевидным оказывается представление о собственной принадлежности к европейской культуре выносящего подобное суждение). Так, датский исследователь С. Норденбо говорит о двух «негативных» разновидностях евроцентризма: евроцентризм как «культурный шовинизм» и евроцентризм как «культурный релятивизм». Автор противопоставляет им «позитивный» вариант, ориентированный, скорее, на операциональность и прагматизм, и называемый им «альтернативизмом», который позволяет «найти способ поведения в рамках своей собственной культуры и одновременно осознать ее границы ... он не предполагает, что европейские убеждения являются более сакральными, нежели не-европейские представления» [7].

Феномен евроцентризма и его различные проявления становятся темой критического рассмотрения преимущественно в XIX веке, прежде всего в странах Латинской Америки, в которых существовало мощное национально-освободительное движение, а также в Российской Империи, т.е. в регионах, где проблема сходства/различия со странами Западной Европы была достаточно важной. В XX веке эта тема приобретает еще большую популярность в связи с процессом деколонизации (прежде всего в странах Африки и Азии) и концептуально оформляется в рамках «антиколониальных» и «постколониальных» исследований. Критика евроцентризма как одного из проявлений «центризма», характерного для европейской метафизики в целом, осуществляется во многом в рамках ревизии классической философской традиции. В сущности, значительную роль в современном «дискурсе о евроцентризме» (по аналогии с хабермасовским «дискурсом о модерне») играет критика евроцентристской позиции того или иного исследователя. В целом можно говорить даже об определенной интеллектуальной «стигматизации» посредством обвинения в евроцентризме. Часто такого рода обвинениям подвергаются такие видные фигуры европейского интеллектуального пантеона, как Вольтер, И. Гердер, И. Кант, К. Маркс. Но все же одним из наиболее популярных объектов для критиков евроцентризма является политическая философия Г. Гегеля, в рамках которой была осуществлена одна из наиболее масштабных попыток построения целостной и универсальной модели исторического процесса. Следует отметить, что сама тема гегелевского евроцентризма, изначально подававшаяся как что-то сенсационно-разоблачительное, со временем стала своеобразным «общим местом». Для современной историко-философской традиции достаточно распространенным и, пожалуй, стандартным является рассмотрение философии Гегеля в целом, а в особенности таких ее частей как философия истории и политическая философия в качестве «евроцентричной».

Говоря о евроцентризме философии Гегеля, большинство исследователей делают акцент именно на его «негативном» аспекте: предвзятом, неадекватном отображении неевропейских культур, прежде всего, индийской [8 – 10] и африканской [11]. В большинстве подобных исследований делается акцент на отдельных фактических неточностях и недостаточном знании Гегелем того или иного культурного материала, что проявляется в создании им неадекватного образа неевропейских культур. Такие обвинения и справедливы, и несправедливы одновременно. Они затрагивают не столько гегелевские концептуальные построения, сколько определенные фрагменты его работ. Сами эти фрагменты выбираются в достаточной степени произвольно, а интерпретация порой грешит поверхностностью. В конце концов, эти тексты, посвященные Востоку, «интересны нам скорее потому, что это лекции Гегеля ... уж во всяком случае, не они [стоят] у истоков современной “философии религии” и не ими знаменит Гегель» [12, с. 26]. Как отмечает канадский исследователь Джон К. Нойес, «приходится признать вероятность того, что предыдущее восприятие гегелевской философии в рамках постколониальных теорий становится все более проблематичным. Весьма сложно сегодня понимать Гегеля сквозь призму отдельных параграфов его «Философии истории: как высокомерное неприятие всего не-западного, не-европейского, не-прусского» [4]. Значительная часть упреков, адресованных философии Гегеля как «евроцентричной», серьеозно упрощают, если не искажают реальную ситуацию с содержанием гегелевских текстов. Надо иметь в виду, что недостаточно глубокое знание других культур – общий недостаток европейских исследователей того времени. Так, Г.Ч. Спивак, критикуя гегелевскую интерпретацию религии индуизма, отмечает, что «имя Гегеля использовано здесь для исторической метонимии» [8, с. 47]. Следует помнить, что Гегель говорит о неевропейских культурах, имея в виду историческую ретроспективу: не столько о современном ему состоянии этих культур, сколько об определенном *образе* их исторического прошлого. При этом история трактуется им скорее не позитивно-историографически, а *символически* (а порой даже и схематично).

В принципе, подобные упреки можно адресовать и гегелевскому описанию европейской истории, и в целом его философии истории, которую Р. Гайм критиковал за «построительный характер»: «коротко знакомая со всеми тайнами духа, она с вершины достигнутой цели бросает взгляд позади себя» [13, с. 354 – 355].

Не следует забывать и то, что в философии Гегеля речь идет не столько о «естественной» истине истории, сколько о ее превращенной форме, т.е. об определенном знании. Очевидно, что в период написания гегелевских работ историческое знание не приобрело статуса самостоятельной дисциплины, а критерии его научности и истинности являлись весьма произвольными. В еще большей степени это касается и знания о неевропейских, прежде всего восточных, культурах. Как пишет российский исследователь О. Матвейчев, «вплоть до XVIII века Восток в целом был богаче Запада. Именно там по преданию находился библейский рай, именно здесь правила могущественные цари, фараоны и императоры. Именно восточный дворец был синонимом роскоши и разврата, именно восточный рынок был синонимом “рыночной экономики”, именно здесь пролегали великие шелковые и иные торговые пути» [14]. Ж. Деррида отмечает, что «в неевропейских народах видели образец подспудной доброй природы, вновь обретенную родную землю, ту “нулевую ступень”, по отношению к которой можно было бы изобразить структуру, становление и особенно упадок нашего общества и нашей культуры» [15, с. 259]. Неудивительно, что в целом среди европейцев был распространен романтизированный и идеализированный образ Востока (например, в работах Ф. Шлегеля, В. фон Гумбольдта, в художественных произведениях И.В. Гёте), впоследствии подвергшийся жесткой критике со стороны Э. Саида как «ориенталистский». Очевидно, что этот образ резко отличается от реальной исторической ситуации, когда страны Востока подверглись колонизаторской политике со стороны Западной Европы. Напротив, позиция Гегеля, достаточно сдержанного по отношению к «экзотике» и «таинственности» восточной культуры, в данном случае выглядит более взвешенной и реалистичной. Гегелевское понимание Востока – своеобразное «расколдовывание» романтического представления о некоем таинственном «ином». По сути дела, у Гегеля мы встречаем критику знания о Востоке; немецкий философ показывает своеобразную изнанку восточных «легенд и мифов» (созданных, естественно, в Европе), за которыми обнаруживается философская бедность. Впоследствии подобная критика будет продолжена в рамках постколониальных исследований, демонстрирующих уже социальное, экономическое и политическое неблагополучие Востока.

Далее следует рассмотреть, с каких позиций вообще возможна критика евроцентризма классической философии. Очевидно, наиболее простым вариантом здесь является противопоставление ему «аутентичных» неевропейских культурных стратегий. Однако подобный подход сталкивается с рядом серьезных трудностей. Это своеобразный дискурс «аутентичного носителя информации» (в терминологии Спивак), базирующийся на идеях европейской этнографии. Так, Валлерстайн называет подобный подход «анти-евроцентристским евроцентризмом», внешне критикующим европейскую гегемонию, но при этом основывающимся на скрытом принятии евроцентричных предпосылок. В принципе, следует отметить, что любая современная критика евроцентризма осуществляется во многом в русле, заданном европейскими, а значит и евроцентристскими стратегиями. Это не столько критика извне, сколько критика изнутри, само-критика, пусть и ведущая зачастую демонстративно от лица неевропейцев. Так, по мнению И. Бобкова, для постколониальных исследований характерно то, что «основной вектор развития последних – объединение “высокой западной теории” ... и незападной реальности, причем такое объединение, которое давало бы возможность оборачивать теории “Запада” против его же властно-знаниевых стратегий» [16, с. 807]. При этом важно зафиксировать, что большинство проектов критики евроцентризма генетически связано с гегелевской философией (часто опосредованно – через марксизм, а иногда и более явно). Поэтому критика Гегеля в рамках постколониализма зачастую является своего рода попыткой современных исследователей подвергнуть ревизии наследие одного из собственных предшественников. Дж. Нойес, попытавшийся проследить взаимосвязь гегелевской диалектической философии и современных постколониальных исследований, отмечает: «Постколониальная теория остается во многом гегельянкой благодаря своему стремлению найти язык, который адекватно описывал бы столкновение одного самодостаточного сознания с другим самосознанием, исторически находящимся в подчиненной по отношению к первому позиции ... Гегельянство проявляется также при нежелании рассматривать категории раба и господина, колонизатора и колонизируемого как застывшие статичные биполярные отношения» [4]. Тем не менее Нойес полагает, что «вопрос о “Гегеле глазами постколониалистов” во многом еще не решен и предстоит большая работа для того, чтобы адекватно описать его» [4]. Само же отношение к Гегелю в рамках постколониальных исследований достаточно противоречиво. С одной стороны, его «евроцентричная» философия – один из любимых объектов критики. С другой – фигура Гегеля является одной из наиболее значимых (наряду с К. Марксом) для «левой» традиции, к которой относятся и постколониальные исследования. Поэтому разнообразная критика и ре-интерпретация гегелевской философии – во многом носят ритуальный характер позиционирования себя в качестве «правильно» пони-

мающих идеи основателя и зачинателя традиции, и, соответственно, критикующих «неправильное» понимание. Как критика, так и герменевтическое восприятие осуществляются уже внутри определенной идеологической и философской системы взглядов.

Теперь рассмотрим «позитивный» аспект евроцентризма применительно к философии Гегеля. Обратившись к самим текстам гегелевских работ («Философия истории», «История философии», «Философия права»), мы обнаружим, что обращение к слову «Европа» встречается у немецкого философа достаточно редко. Понятие «Европа» фактически не концептуализируется Гегелем и не обладает самостоятельным значением. Если говорить об определенной социально-политической ангажированности гегелевской философии, то имеет смысл, вслед за Хабермасом, воспринимать ее как достаточно полную и адекватную концептуализацию основных идей эпохи модерна, и, прежде всего, идеи европейского модерна национального государства (nation state). Поэтому в работах Гегеля весьма подробно говорится о понятии государства (реальным коррелятом которого и явился современный проект европейского национального государства), и, соответственно, о «национальном» как таковом. Национальное для Гегеля – это конкретное проявление духа: «такое поступательное движение, которое имеет место не в мышлении индивидуума, воплощается не в некотором единичном сознании, а выступает перед нами всеобщим духом, воплощающимся во всем богатстве своих форм во всемирной истории ... данный народ и данное время выражают лишь данную форму, в пределах которой этот народ строит свой мир и совершенствует свое состояние» [17, с. 95]. Так, по мнению Гегеля, «германской нации было свойственно чувство естественной цельности в себе, и мы можем назвать это чувство Gemüth (душа). Это та сокровенная неопределенная цельность духа по отношению к воле, в которой человек находит столь же общее и неопределенное удовлетворение в себе» [18, с. 368 – 369].

В целом, для Гегеля, несомненно, достаточно очевидно различие между «европейским» и «неевропейским», однако оно не концептуализируется в его философии, и, по большому счету, даже не выступает в качестве самостоятельной проблемы, требующей отдельного рассмотрения. Как отмечает К. Лёвит, «исторический релятивизм – это очень современная проблема... которой для Гегеля вообще не существовало» [19, с. 256]. Можно говорить о том, что собственная принадлежность к европейской традиции является для Гегеля достаточно очевидной и не нуждающейся в дальнейшем прояснении. Европейская «прописка» гегелевской мысли выступает для философа как некая естественная стихия, мало заметная для находящегося в ней субъекта. Это нечто естественное, наподобие родного языка для говорящего на нем субъекта, который без особых трудностей может общаться с носителями похожего языка. Иллюстрацией этой мысли являются слова Гегеля о том, что: «европейские нации образуют одну семью по всеобщему принципу их законодательства, их нравов, их образования, и соответственно этому модифицируется международное правовое поведение» [20, с. 369].

Забегая немного вперед в историческом плане, можно отметить, что само понятие «Европа» будет концептуализировано и начнет играть серьезную роль именно в рамках тех теорий, авторы которых изначально рассматривали себя как отличных от «Европы». Наиболее известный пример подобного подхода – русская интеллектуальная традиция, породившая своеобразный «дискурс о Европе». При этом «Россия» рассматривалась здесь как нечто отличное от «Европы»: уже сама формулировка очередного «проклятого русского вопроса» о том, Европа ли Россия? (даже при варианте утвердительного ответа) исходит из предположения подобного различия. Показателен в этой связи и русский перевод названия главной книги Шпенглера – «Закат Европы» – вместо буквального – «Закат западных земель» («Der Untergang des Abendlandes»). В дальнейшем понятие Европы чаще всего и будет использоваться в теориях, акцентирующих собственную отличность от «Европы»: анти- и пост-колониальные исследования, латиноамериканские, африканские, азиатские интеллектуальные проекты. Таким образом, концептуализация понятия Европы осуществляется во многом на основании взгляда извне (если угодно – взгляда другого). Именно для внешнего наблюдателя, для которого в определенной степени «все чужие на одно лицо», возможно выделение типического и общего основания для конституирования «Европы». Напротив, для человека XIX в., жившего в западноевропейском национальном государстве, собственная «европейскость», объединяющая его с его соседями из других государств, выглядела не столь уж и очевидной. Более того, для не обладавшей неевропейскими колониями Пруссии сосед-европеец и выступал скорее в качестве принципиально иного. Для европейца, в частности, для немца (или, еще конкретнее, гражданина Пруссии, в случае Гегеля) сама европейскость выступала в качестве определенной естественной среды существования, в том числе и среды существования мысли.

Достаточно важным условием формирования определенной идентичности выступает осмысление иного, не-своего. Во многом именно из этого различия «своего»-«иного» (на языке трансцендентальной философии «Я» – «не-Я») возникает устойчивая идентичность. Сам Гегель использует эту идею и при рассмотрении истории народов: «лишь тогда началось их [германцев – А.Д.] развитие, вызванное сопри-

косновением с чужой культурой, чужими религией, государственным строем и законодательством. Они сформировались благодаря усвоению и преодолению чужого» [18, с. 361].

В рамках перечисленных выше «региональных», рассматривающих себя как изначально и принципиально «неевропейские» традиций соотнесение себя с символической «Европой» играет существенную роль для конституирования собственной идентичности (осмысливаемой преимущественно как аутентичная и самодостаточная). В случае же гегелевской философии достаточно сложно говорить о присутствии в рамках ее горизонта чего-то, выступающего в качестве принципиально иного, «отталкиваясь» от которого и можно было бы начать конституирование европейской идентичности. На наш взгляд, для Гегеля, напротив, вообще не существовало проблемы инаковости неевропейской культуры. Как известно, всякая инаковость в гегелевской философии – это только инобытие абсолютного, антитезис, который может и должен быть снят в рамках синтеза. В неевропейской культуре Гегель видит нечто отдаленно знакомое или, по меньшей мере, индифферентное по отношению к европейскому. Это нечто понимается им как достаточно простое и абстрактное, а потому до банальности неинтересное, и потому соответствующим образом и описываемое немецким философом. Так, он говорит, что «единственное различие между африканскими и азиатскими народами, с одной стороны, и греками, римлянами и современными народами – с другой, состоит именно в том, что последние знают, что они свободны и свободны для себя, первые же лишь суть свободные, не зная, что они свободны, не существуя, следовательно, как свободные» [17, с. 86]. Таким образом, нельзя однозначно определить неевропейское для Гегеля как нечто определенно чужое.

Следует отметить, что во времена Гегеля просто отсутствовал какой-то реальный политический денотат для понятия Европы. Единственная онтическая данность для мыслителя того времени в области политики – национальное государство. Можно говорить лишь об определенных проектах, как интеллектуальных (Просвещение, романтизм), так и политических (наполеоновская идея единой континентальной Европы), определенным образом выстраивающих содержание и генеалогию «европейскости» в зависимости от собственных приоритетов. Таким образом, европейскость и евроцентризм для Гегеля – не способ идентичности, а, скорее, способ зафиксировать естественную историческую стихию, в которой находится его мысль. Более того, можно сказать, что евроцентризм как естественнейшая установка философии Гегеля приобретает статус установки методологической. Обнаруживая собственную мысль в ситуации западноевропейского доминирования, философ, не может не исходить из евроцентристских установок. Так, по мнению Дж.К. Нойеса, «то, что выглядит для нас как евроцентризм философии Гегеля, для него самого представлялось ... актом насилия мысли по отношению к себе самой, неизбежным при попытке помыслить собственную историческую и географическую ограниченность, а также выразить этот процесс при помощи языка» [4].

Как видно, говорить о «позитивном» евроцентризме философии Гегеля достаточно проблематично. В силу ряда объективных причин проблема европейской идентичности оказалась слабо представлена в работах немецкого философа. Более корректно, на наш взгляд, говорить о «национальной» или даже «государственной» идентичности. Большинство работ Гегеля написано скорее с «немецкой», нежели с «европейской», позиции. Следует отметить и то, что евроцентризм философии Гегеля не носит «сильного», явно выраженного характера. Используя терминологию самого философа, его можно назвать евроцентризмом «в-себе», достаточно абстрактным, неопределенным и фактически не осознанным со стороны собственного носителя. Для современного исследователя совершенно очевидно, что философия Гегеля – философия европейца XIX века. Однако это было совершенно не очевидно для самого философа. По крайней мере, гораздо менее очевидно, нежели его «немецкая» идентичность, явно представленная в работах философа.

Заключение. Подводя итоги, следует отметить, что евроцентризм философии Гегеля органически связан с реальной исторической ситуацией и уровнем развития знания его эпохи, и в этом смысле позиция Гегеля достаточно последовательна и реалистична. Для самого философа явно не было характерно восприятие неевропейского как чужого или иного: он стремился увидеть в нем не локальное и отличное, а универсальное и схожее. Для современного восприятия гегелевского евроцентризма характерен отход от однозначно критического рассмотрения проблемы к более сложной и неоднозначной интерпретации. При этом современные постколониальные исследования во многом опираются на идеи Гегеля. Характеризуя «позитивный» аспект евроцентризма Гегеля, заметим, что европейская идентичность в его текстах проявляется достаточно слабо, а представление о «европейском» не достигает уровня концептуализации. Гораздо более важной темой для Гегеля являлась проблема национального и отношение немцев к другим европейским нациям. Можно сказать, что евроцентризм философии Гегеля абстрактен, неотрефлексирован, находится в состоянии «в-себе», являясь своего рода естественной стихией его мысли. Для более четкого оформления «европейской» идентичности понадобится взгляд «со стороны», «ответ» на гегелев-

ский абстрактный евроцентризм – антитезис, что, и произойдет в дальнейшем посредством достаточно масштабной критики евроцентризма в гуманитаристике XX века.

ЛИТЕРАТУРА

1. Балибар, Э. Европа: политика не-мощи / Э. Балибар [Электронный ресурс]. – 2003. – Режим доступа: <http://old.russ.ru/politics/facts/20030917-bal.html>. – Дата доступа: 01.10.07.
2. Ваттимо, Дж. Европейский дом / Дж. Ваттимо [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/?numid=15&article=719>. – Дата доступа: 01.10.07.
3. Хабермас, Ю. Наше обновление после войны: второе рождение Европы / Ю. Хабермас, Ж. Деррида [Электронный ресурс]. – 2003. – Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/?numid=15&article=715>. – Дата доступа: 01.10.07.
4. Noyes, J.K. Hegel and the Fate of Negativity After Empire / J.K. Noyes [Электронный ресурс]. – 1997. – Режим доступа: http://www.semioticon.com/virtuals/postcolonialism_2/Noyes%20Hegel.htm. – Дата доступа: 01.10.07.
5. Dussel, E. Europe, Modernity, and Eurocentrism / E. Dussel. [Электронный ресурс]. – 1997. – Режим доступа: <http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/nepantla/v001/1.3dussel.html> – Дата доступа: 01.10.07.
6. Wallerstein, I. Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science / I. Wallerstein [Электронный ресурс]. – 1997. – Режим доступа: <http://www.binghamton.edu/fbc/iweuroc.htm>. – Дата доступа: 01.10.07.
7. Nordenbo, S.E. What is implied by a ‘European Curriculum’? Issues of Eurocentrism, Rationality and Education / S.E. Nordenbo [Электронный ресурс]. – 1995. – Режим доступа: [http://links.jstor.org/sici?sici=0305-4985\(199503\)21%3A1%3C37%3AWIIBA%3E2.0.CO%3B2-9](http://links.jstor.org/sici?sici=0305-4985(199503)21%3A1%3C37%3AWIIBA%3E2.0.CO%3B2-9). – Дата доступа: 01.10.07.
8. Spivak, G.Ch. A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present / G.Ch. Spivak. – Cambridge: Harvard University Press, 1999. – 464 p.
9. Bernasconi, R. With What Must the History of Philosophy Begin? (Hegel’s Role in the Debate on the Place of India within the History of Philosophy) / R. Bernasconi // Hegel’s History of Philosophy: New Interpretations. – Albany: State University of New York Press, 2003. – P. 35 – 49.
10. Bernasconi, R. With What Must the Philosophy of World History Begin? On the Racial Basis of Hegel’s Eurocentrism / R. Bernasconi // Nineteenth Century Contexts 22 (2000). – P. 171 – 201.
11. Taiwo, O. Exorcising Hegel’s Ghost: Africa’s Challenge to Philosophy / O. Taiwo [Электронный ресурс]. – 2000. – Режим доступа: <http://www.africa.ufl.edu/asq/v1/4/2.htm>. – Дата доступа: 01.10.07.
12. Надточий, Э. Паниковский и симулякр / Э. Надточий // Логос. – 2000. – № 4. – С. 20 – 32.
13. Гайм, Р. Гегель и его Время / Р. Гайм. – СПб., 2006. – 392 с.
14. Матвейчев, О. Гуманитарное лидерство Запада в истории / О. Матвейчев [Электронный ресурс]. – 2003. – Режим доступа: http://www.russ.ru/politics/docs/gumanitarnoe_liderstvo_zapada_v_istorii. – Дата доступа: 01.10.07.
15. Деррида, Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. – М., 2000. – 511 с.
16. Бобков, И.М. Постколониальные исследования / И. М. Бобков // Всемирная энциклопедия: Философия. – Москва – Минск, 2001. – С. 807 – 808.
17. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. первая / Г.В.Ф. Гегель. – СПб., 2006.
18. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель. – М., 2005. – 479 с.
19. Лёвит, К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века / К. Лёвит. – СПб., 2002. – 670 с.
20. Гегель, Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. – М., 1990. – 524 с.

Поступила 25.10.2007