

## **Истоки и структура цивилизационных представлений в Латинской Америке и России (Общее и особенное)**

Автор: И. Н. ИОНОВ

В последнее время исследователи все чаще сравнивают современные тенденции развития России и стран "третьего мира", переживающих трудности модернизации, прежде всего Латинской Америки. Некоторые идут еще дальше и находят типологическое сходство в государственной и общественной жизни, культуре и специфике исторического развития этих стран, выдвигая концепцию "пограничных" цивилизаций [Семенов, 1994; Шемякин, 2001]. Этот подход в условиях преобразований социально-исторического знания в России показал себя в целом весьма плодотворным. Он открывает более широкий мировоззренческий горизонт и позволяет сбалансировать оценку противоречивых черт отечественной культуры (в частности, проблемы формообразования [Шемякин, Шемякина, 2004]). Таким образом обозначается возможность масштабных сравнительных исследований.

Однако некоторые обстоятельства заставляют воспринимать указанные идеи критически и внимательно рассматривать поле их применимости. В частности, надо отметить некоторую архаичность образа "пограничной" цивилизации, базирующейся, по мысли Я. Шемякина, прежде всего на противостоянии и симбиозе, и лишь отчасти - синтезе культурных элементов (при отсутствии культурного единства и целостного "габитуса") [Шемякин, 2001, с. 157 - 163]. Сомнения в научности такого рода оценок может пробудить уже их укорененность в библейской историософской дихотомии "крепости" (целостности) и "разделенности" (Дан. 2, 40, 41). Идеал синтеза и целостности соотносится в концепции Шемякина со свойствами классических цивилизаций и противостоит антиидеалу "царства разделенного", элементы которого "смешиваются.., но не сольются одно с другим" (Дан. 2, 41, 43). Смешивание элементов может ассоциироваться в данном случае с нарушением запретов, взаимодействием чистого и нечистого, а значит - с греховностью, ритуальной нечистотой. Этот сакрализованный смысловой пласт нельзя игнорировать, если мы имеем дело с описанием культурного симбиоза как особенности "пограничных" цивилизаций.

Надо учитывать и то, что в историографии и философии истории Европы Нового времени свойство "смешанности" расценивается далеко не так однозначно. Либераль-

---

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта "Россия и Латинская Америка в мировом диалоге цивилизаций: сравнительный анализ" (грант N 06 - 01 - 02017a).

*И о н о в Игорь Николаевич - кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.*

ной историографии скорее было свойственно, в противовес церковной традиции, оценивать его положительно. Первым идеал внутреннего "разнообразия и постоянной борьбы элементов цивилизации" описал Ф. Гизо в книге "История цивилизации в Европе" (1828) [Гизо, 2005, с. 44 - 45], а за ним Д. Милль (1845) [Милль, 1868]. Для Гизо, в отличие от Шемякина, целостность (unite) цивилизации - свидетельство не органичности развития ее культуры, а торможения процесса культурного творчества, что чревато опасностью застоя (как это было на Древнем Востоке и в Древней Греции). Напротив, противостояние (неслияность) и борьба культурных идеалов и сил гражданского общества - предпосылка медленного, но неуклонного развития, которое обеспечило Западной Европе "неизмеримое превосходство над всеми цивилизациями" [Гизо, 2005, с. 40 - 41] (см. также [Гизо, 2005, с. 46; Гизо, 1905, Т. II, с. 24,254; Милль, 1864, с. 87,146]).

Милль, причисляя Россию, где государство подчинило себе церковь, к "целостным" цивилизациям, подчеркивал, что "если бы постоянный антагонизм, который оживляет человеческий дух, уступил свое место совершенному преобладанию одного какого-нибудь, даже самого благоприятного элемента, то оказалось бы, что мы слишком доверчиво положились на прогрессивность, о которой так часто любят говорить как о неотъемлемом свойстве нашей природы". Именно бескомпромиссная неутихающая борьба культурных принципов создает такую систему сдержек и противовесов, которая служит предпосылкой свободы граждан и соблюдения идеала меры в духовной и общественной жизни [Милль, 1864, с. 91].

Уже в наши дни Ф. Фукуяма считает неправомерным противопоставление американской и китайской цивилизаций как целостных и однородных, основанных, соответственно, на индивидуалистическом и коллективистском (государственном) принципах, находя в США признаки противоположной индивидуализму *общинности* в форме сектантского коллективизма, позволившего создавать крупные, рационально организованные и профессионально управляемые корпорации, а в Китае (и особенно в Гонконге, где экономика развивалась свободно) - черты противоположного коллективизму семейного индивидуализма, подталкивающего компании ко все большему дроблению. Такой симбиоз свойств далеко не стабилен, и распространение коммунистической или неоконсервативной идеологии способно резко сдвигать баланс индивидуализма и коллективизма, ставя общество на порог кризиса [Фукуяма, 2001].

Надо отметить, что либеральная и социал-либеральная традиции философии истории в России и Латинской Америке во многом по-разному трактуют понятия "пограничности" или "периферийности", "расколотости", "маргинальности" применительно к цивилизациям. В российских условиях на первый план, несмотря на стремление исследователей к объективности, выдвигаются *негативные* отличия России и Латинской Америки от Западной Европы и других "классических" цивилизаций. В Латинской Америке, наоборот, представления о "периферийности" разрабатываются прежде всего как *позитивный* исторический идеал, альтернативный северо-американскому идеалу "центральной цивилизации" (ср. это понятие американского ученого Д. Уилкинсона и идеи мексиканского философа Л. Сеа и аргентинца Э. Дусселя о "периферийности" стран Европы, в том числе России, совершивших великие географические открытия [The Boundaries... 1987, p. 25 - 27; Zea, 1988; Dussel, 1992]).

Образы "целостности" и "расколотости" связаны не только с познавательной, но прежде всего с идентификационной составляющей философии истории, а потому их нельзя рассматривать чисто сциентистски, с точки зрения когнитивных возможностей, непосредственного "отражения реальности". Они представляют собой априорное "предпосыльное знание", задающее ориентиры исследования в соответствии с предпочтениями автора. Часто в такого рода обстоятельствах происходит идентификация не с наличными, а с утопическими ценностями, и произвольное постулирование антиценостей. Это характеристика аксиологически асимметричных бинарных оппозиций как формы классического дискурса, на которую обращена критика "бинаризма" в философии постмодернизма [Можейко].

Такие дихотомии, как "Запад-Восток", "варварство" и "цивилизация" [Шемякин, 2001, с. 79, 210 - 218, 345], - составная часть *имперского, или колониального*, дискурса, во многом произвольно разделившего в середине XVIII в. мир на прогрессивный "Запад" и отсталый "Восток", хотя в это время Китай и Индия намного опережали Европу по экономической мощи (Китай превосходил Европу в 1,5 - 2 раза, в том числе Францию - более чем в 8 раз) [Мельянцев, 1996, с. 96]. Использование этих оппозиций как формы " власти-знания" вскрыло палестино-американский мыслитель Э. Саид, который показал, что понятие "Восток" служило в Англии и Франции не столько для познавательных, сколько для самоидентификационных целей, в качестве "символа чуждости" объекта колонизации [Said, 1978, р. 1 - 3].

На это обстоятельство несколько позже указывал принципиальный критик колониального дискурса, аргентинский философ А. Ройг, увидевший "тайную логику" философии истории именно в принципиальных особенностях идентификационного этапа познания, не позволяющих трактовать его чисто сциентистски. Цель этого этапа - не познание как таковое, а постулирование *субъекта познания*, что в условиях господства колониального, эксплуататорского дискурса (в данном случае анализируется дихотомия "варварство-цивилизация" как проявление "имперской философии") формирует образы *абсолютного субъекта познания* и его объекта как "антисубъекта". В итоге наблюдается частичная или полная "дисторизация" объекта познания, ему приписывается та или иная форма внеисторического существования (бытие не во времени, а в пространстве; отсталость, неспособность достичь той или иной сакральной цели, такой, как "целостность"). В данном случае денотативная функция (маркировка референциальной реальности) противостоит когнитивной (познанию объективной реальности). Ройг подчеркивал, что сциентистская трактовка такого рода рассуждений дает лишь иллюзию объективности ("действительную объективность"), а помещение их в центр концепции создает угрозу "застрять" в исходном познавательном горизонте, подменить диалектику истории недиалектической формой дискурса, а научное познание - ложным идеологизированным сознанием [Roig, 1981, р. 163, 178 - 179, 184].

Ю. Кристева дала свою интерпретацию образа "антисубъекта" Ройга как устраниемого, "избегаемого", обозначаемого намеками, а потому и "иллюзорного" (исп. *elusion-alusion-illusion*) [Roig, 1981, р. 163]. Она показала, что понятия такого рода, как "Восток" или "варварство", *докогнитивны*, они возникают еще до разделения познавательного поля на субъект и объект познания; импульс к познанию порождает ужас и отвращение по отношению к образу "*abject*" (фр. - гнусный, низкий, мерзкий, пакостный, грязный, отвратительный). Эта эмоциональная реакция предшествует возникновению субъекта и объекта познания, она мешает постулированию образа Иного как положительного и одновременно способствует созданию собственного *нарцисстского* образа, который и оказывается результатом самоидентификации. Образ *abject* играет ключевую роль в становлении метафизических концепций, так как он "тянет... к обрыву смысла". Вместе с тем он помогает воспроизводить культурные границы приемлемого, так как "отвращение - то ограждение, что удерживает меня на краю Опора моей культуры" [Кристева, 2003, с. 37 - 38]. Этот эмоциональный настрой порождает интуиции, которые закрепляются как самоочевидные. Впоследствии они встраиваются в когнитивные схемы и карты, но их как идентификационные важно отличать от собственно когнитивных, ориентированных на познание.

В гештальтпсихологии такого рода процедуры связывают с докогнитивным разделением поля восприятия на "фигуру", которая является предметом интереса, и "фон", который остается неструктурированным и неясным, служащим лишь для обозначения *границ* "фигуры". Когнитивный процесс связан с "опрокидыванием" этой иерархии, переполюсовкой позитивно маркированной "фигуры" и негативно маркированного "фона", их релятивизацией, дроблением и взаимопроникновением [Ждан, 1990; Можейко]. В. Буданов предлагает различать сознание *созерцания* и сознание *осмыслиения*, генерацию аподиктического атомарного смысла без права уйти на рефлексивный круг, и собственно когнитивный процесс, связанный с переходом от объяснения к пониманию. Са-

моочевидность ценности асимметричных бинарных моделей основана не столько на их продуктивности, сколько на способности поддерживать четкую самоидентификацию субъекта познания. Их последующее нормальное функционирование связано с проблематизацией изначальных аподиктических схем, то есть определением рубежа познавательного процесса, на котором "сходимости", соответствия первоначальной примитивной модели реальности сменяются "расходимостями", порожденными неучтенными возмущениями [Буданов, 1999].

Не преуменьшая значения идентификационных конструкций, необходимо вместе с Ройгом подчеркнуть их *преходящую* ценность, связанность лишь с одним из этапов познания (начальным) и угрозу "застривания" в этом познавательном горизонте.

Ситуацию не полностью спасает осознаваемая авторами опасность европоцентризма и применяемая Шемякиным функционализация бинарных оппозиций типа "Восток-Запад", "цивилизация-варварство" при помощи нейтральных понятий сциентистского типа: "традиция-инновация" [Шемякин, 2001, с. 302 - 314]. Эти понятия, структурирующие когнитивную карту исследования, имплицитно (немотивированно) противопоставляются при этом своим образным и метафорическим корням, чем затрудняется фиксирование их смыслового содержания и границ применимости. Сложно контролировать соотношение "предпосыленочного" знания, представленного этими априорными и аподиктическими бинарными оппозициями и сложной когнитивной схемой автора, в которую входят представления о восприятии времени и пространства, природы, о характере формообразования, чувстве меры, соотношения хаоса и космоса, и т.п.

Отрефлексировать познавательную ситуацию помогает использование сравнительного характера самой теоретической модели. Например, ее можно проблематизировать за счет *полиперспективизации*, сопоставления двух альтернативных вариантов развития цивилизационных представлений, созданных в Латинской Америке и России. Речь пойдет прежде всего о либеральной традиции, к которой принадлежат исследования "пограничных" цивилизаций, а также о проблемах самоидентификации, то есть исторического сознания (в отличие от близкой по теме книги [Семенов, Коваль, 1998]).

### **Истоки цивилизационного сознания в России и Латинской Америке**

Опыт, обусловивший восприятие европейских цивилизационных идей и форм самоидентификации, в России и Латинской Америке отчасти схож. Импульсом для развития цивилизационного сознания в обоих случаях был подъем самооценки: в России от победы в Отечественной войне 1812 г., вплоть до Крымской войны 1853 - 1856 гг., а в Латинской Америке - от успехов в Освободительной войне 1811 - 1815 г. испанских колоний, до поражения Мексики в войне с США 1846 - 1848 гг. Наиболее ожесточенные споры развернулись в 1830 - 1860-х гг. Цивилизационный статус обоих регионов был неопределенным, цивилизация в ее европейской форме пришла в них издалека и насаждалась во многом насилиственно: в Латинской Америке - конкистадорами, а в России - Петром I и его последователями. В Европе властители дум были склонны рассматривать оба эти региона позитивно как зоны формирования "молодых" цивилизаций.

При этом структуры цивилизационного сознания и особенно соотношение его *имперских и гражданских* элементов во многом различались. В России насаждение цивилизации расценивалось как дело государства, политика империи. Николай I рассматривал себя как преемника Петра I, а потому общество могло занять по отношению к этой политике только созерцательную позицию. Все ограничивалось теоретическими спорами, в общем, далекими от практики. И у западников, и у славянофилов сохраняли значение имперский идеал и уважение к западной науке. Переосмысление идей западных мыслителей сводилось к манипулированию готовыми моделями познания. Происходила переполюсовка идентификационной схемы, библейская "расколотость" и "неограниченность" (как печать скорой гибели) приписывались самому Западу.

Славянофилы, обосновывая идеал святой Руси, обвиняли западный *тип образованности* в синкретичности и насилиственности, во "враждебной разграниченности сосло-

вий", в предпочтении внешней ("мертвой") связи внутреннему единству, в формальности и противоречивости, в стремлении культивировать "разделившиеся силы ума", в попытке "развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков". Подобные обвинения буквально воспроизводят слова Г. Гегеля, который мог сам адресовать их западному буржуазному обществу. Ведь он считал, что западная цивилизация неорганична, так как равновесие объективной и субъективной свободы нарушено в буржуазной Европе в пользу индивида [Гегель, 1935, с. 271, 273, 277, 284; Киреевский, 1861, с. 237 - 276].

Основным идеалом славянофилов была не империя, а свободное православие и крестьянская община, формы народного самоуправления вообще. Поэтому не удивительно, что в рамках постколониального дискурса XX в. их антизападная риторика была воспринята как антиколониалистская. В этом контексте А. Хомякова, например, сравнивали с основателем негритюда Л. Сенгором [Vaillant, 1969]. Славянофилы резко критиковали Ивана Грозного, который ввел крепостное право. Их идеализация Земских соборов, общины, равенства сословий, свободы церкви опиралась на идеалы западного либерализма и протестантизма. Не случайно эта традиция была заимствована революционерами-демократами начиная с А. Герцена. В центре их размышлений, в соответствии с реалиями второй половины XIX в., оказались идеалы общинности, представлявшиеся основой новой, лучшей цивилизации.

Западники признавали универсальный смысл понятия "цивилизация" и западный идеал целостного общества, опирающегося на разделение труда и право. Вместе с тем они стремились доказать сходство России с современной им Европой и тем самым вписать ее образ в картину доминирующего Запада. Их либерализм был имперским и государственным, хотя Б. Чичерин, являясь одним из основателей юридической (государственной) школы в историографии, поднялся и до идеи закрепощения общества государством. В то же время "западничество" либеральной интеллигенции не было слепым. В. Боткин критиковал узость западного универсализма, отмечая, что "этой цивилизации недостает еще много, может быть, она должна совершенно преобразиться, для того, чтобы пристали к ней Азия и Африка" [Боткин, 1976, с. 128]. К. Кавелин в конце 1870-х гг. заявлял, что рассматривать западные идеи как "чистую, беспримесную научную истину" значит "парализовать собственную деятельность в самом корне, прежде чем она успела начаться". Он подчеркивал, что "чувствует себя наполовину славянофилом, наполовину западником" и отмечал, что "попытки схватить жизнь целого народа... в одну формулу... не привели ни к чему" [Кавелин, 1989, с. 316, 363]. Тем не менее идеал универсальной цивилизации и "цивилизованного" (западного) мира сохранял для них свое значение, так как реформы в России шли медленно и прерывались долгими периодами возвратного движения.

Латиноамериканские националисты формулировали основы цивилизационного сознания в условиях свершившегося распада Испанской колониальной империи и подъема активности народных масс (гаучо), которые осуществили революцию и на которые опирались помещики-каудильо, устанавливавшие свою власть в новых государствах. Многие в Америке восприняли оживление этой неуправляемой федералистской вольницы как катастрофу (гораздо более остро, чем славянофилы - петровские реформы). Борьба за освобождение происходила в условиях отчужденности колонистов от местной доколумбовой культурной традиции, в противопоставлении испанской цивилизации - индейскому "варварству" [Сеа, 1984, с. 241]. Страх перед народом был гораздо глубже, чем в России, раскол мнений - гораздо более непримиримым, а связь сознания с жизнью - куда более непосредственной. Примером этого могут служить идеи аргентинских общественных деятелей Х. Альберди и Д. Сармьенто.

В отличие от русских славянофилов, находившихся под влиянием немецких романтиков и боявшихся революций, латиноамериканские "почвенники" испытывали влияние французской революции 1830 г. и социалистов-утопистов, прежде всего А. Сен-Симона и Ш. Фурье. Восставшие крестьяне казались молодому Альберди носителями "чувств нации", способными не только осуществить политическое освобождение континента,

но и помочь образованной элите обрести духовную независимость, разбудить "американский гений". В перспективе маячила цель создать латиноамериканскую философию и литературу и тем самым - собственную цивилизацию, отличную от европейской и предлагающую прежде всего собственные основания *социабельности*. Это уже не манипулирование готовыми формулами европейской науки, а попытка пересмотра ее от самых оснований (идея социабельности была в XVII-XVIII вв. одним из таких оснований идеи цивилизации). Правда, результат оказался довольно противоречивым: полагалось учитывать рассматривавшиеся как "естественные" элементы цивилизации, развитые в Европе (идеал прогресса), и опираться на них в борьбе со старой Испанией, но одновременно сохранять и феодальные традиции местного общества (идеал традиции). Итогом движения по пути к собственной цивилизации должен был стать "большой социальный синтез". Как и славянофилы, латиноамериканские почвенники противопоставляли собственное целостное ("синтетически-конструктивное") направление развития цивилизации раздробленной западной ("аналитико-деструктивной") линии [Alberdi, 1955, р. 55 - 56,53].

Понять это противоречивое сочетание идей можно, учитывая, что Альберди вырабатывал свои взгляды с латиноамериканскими просветителями, которые в своем стремлении к универсальности научного знания не признавали и никаких местных особенностей работы человеческого духа [Roig, 1981, р. 195 - 197]. Он опирался как на идею бесконечного прогресса М. Кондорсе, так и на идею "народного духа" И. Гердера, а также на идеал порядка Сен-Симона. В сущности, таким образом у Альберди проявлялось стремление к полиперспективизации европейских идей и независимости мысли, попытка преодолеть колониальный дискурс.

В отличие от "почвенников" ориентировавшиеся на США западники-либералы и их лидер Сармьенто считали поиски "собственного языка" "диким американцем". Они опирались на колониалистскую традицию и созданный в ее рамках "цивилизаторский проект", рассматривавший население колоний (прежде всего, индейцев и метисов) как "варваров". Опыт испанцев по организации государственной жизни колоний рассматривался как главная причина наступившего социально-политического хаоса и потому отвергался. В отличие от "почвенников", стремившихся адаптировать образец европейской и североамериканской цивилизации к местным условиям и действовать во благо местного населения, либералы пытались, как писал Сеа, "по возможности точно воспроизвести, скопировать его... (им - И. И.) предстояло уничтожить народ Америки, заменив его порочные, анархичные кровь и мозг на новые и создав новый народ... Цивилизаторский проект оказывался копией, слепком с западного колонизаторского проекта, в котором идея цивилизации выступала одновременно целью и оправданием неоколониализма" [Сеа, 1984, с. 265].

Сармьенто рассматривал цивилизацию как идеал общественной жизни, установление порядка и прогресса во всех областях, обеспечение простора индивидуальной инициативе, господство разума над страстями, закона и права над грубой силой, соблюдение принципов свободы и демократии. В сущности, это была либеральная утопия, приметы воплощения которой он хотел видеть в Европе и США. Напротив, с реальностью Латинской Америки Сармьенто связывал все, что оценивал как варварство - застой, деспотизм, хаотичность всего строя жизни, доминирование силы над правом, природы над человеком, животных страстей над разумом. "Варварами" представлялись писателю и испанцы - выходцы из наименее цивилизованной европейской страны. Смешение рас, метисация, рассматривалась как главная причина, препятствующая культурному и социальному развитию народов Америки. Каждый из местных этнических элементов - часть калейдоскопа *антицивилизации*. В пампе все дикое - и звери, и люди. Их порождает "почва" пампы - царящие там географические и расово-культурные условия. Этот способ существования ассоциировался у него с азиатскими просторами, а поведение пастухов-гаучо - с нравами древних кочевников, которых он считал главными носителями "варварской" психологии. "Не старайтесь сберечь кровь гаучо, - писал он, - Это удобрение... Кровь - единственное, что есть в них человеческого". "Арауканы, - утверждал он

в другом случае, - упрямые животные, неспособные к восприятию европейской цивилизации" [Сармьенто, 1995, с. 459,480].

С ним соглашался постаревший и переживший крах иллюзий Альберди, который считал теперь, что подлинная нация - будущее, проект, это "другой народ, не имеющий ничего общего с прежним". Он предложил признать подлинной родиной не Латинскую Америку, а Европу как творца всякой цивилизации. Пополнив население новыми колонистами, способными принести искусства, промышленность, деловитость и приспособленность к труду, можно будет превратить страну полуварварскую в полуцивилизованную, а на место утопической демократии поставить прагматичную олигархию (цит. по [Сеа, 1984, с. 277 - 278, 282 - 285]).

Сармьенто считал огромные пространства Латинской Америки (как П. Чаадаев - пространства России) причиной "умственного бессилия" ее народа, но не ограничился теорией, а начал применять свои идеи на практике. Став президентом Аргентинской республики (1868 - 1874), он совместно с Альберди решил реализовать "цивилизаторский проект" под лозунгом: "Станем Соединенными Штатами!" [Сармьенто, 1984, с. 459]. Это был, как писал Сеа, проект реколонизации, регенерации белой расы как единственной опоры цивилизации и создания "прагматичного латиноамериканского янки". Главной его чертой Сармьенто считал "дух ассоциации", на котором основано их экономическое процветание [Сеа, 1984, с. 282, 268, 270, 275].

Это были мероприятия по коренной ломке сложившейся культуры, замене населения путем усиленной иммиграции. Стимулировалось развитие городской культуры, ориентированной на европейские и североамериканские стандарты. Они имели определенный успех, но одновременно породили могучую социально-романтическую реакцию. Громадную роль сыграл разбуженный ими дух самоотчуждения, неприятие идеи избавиться "от порочного пятна собственного своеобразия" и практического "отрицания самого себя в попытке дать бытие качественно новой личности" [Сеа, 1984, с. 272]. Недаром болезненные ощущения от процедуры замены собственного лица маской (и жизнь в условиях деформированной самоидентификации) впервые описал уроженец Латинской Америки Ф. Фанон.

Ценности индейской цивилизации как позитивный фактор были замечены только в трудах С. Родригеса (1771 - 1854), который предлагал создать в Латинской Америке "социальную цивилизацию", комбинируя западный опыт и местные индейские традиции, чтобы преодолеть свойственные Западу индивидуализм и эксплуатацию. Тем самым утопический идеал впервые привязывался к реалиям истории Латинской Америки и становился ядром самопознания и самоидентификации. Началось прославление уравнительных ценностей индейской общины и распределительной политики древних государств континента в ущерб представлениям о европейских корнях латиноамериканской культуры [История... 1988, с. 20, 48, 54].

Таким образом, несмотря на близость исходных обстоятельств, результаты развития цивилизационного сознания в России и Латинской Америке к 1880-м гг. были совершенно разными. В России первичные теоретические противоречия между западниками и славянофилами *сгладились*, уступив место новым противоречиям между государственниками-панславистами, революционными демократами и либералами. Идеал цивилизации не играл прежней роли, из-за чего концепция Н. Данилевского в начале 1870-х гг. не была своевременно опознана как значимый факт истории мысли. Действительно важным стал вопрос о роли власти и общества. Когда в 1910-х гг. интерес к проблематике цивилизации оживился, Н. Бердяев мог легко поставить в центр своих интересов идеи А. Хомякова, которые не казались ему ни отталкивающими, ни непонятными. В Латинской Америке произошел раскол в лагере либералов. Антигуманная практика цивилизаторства была шоком, на десятилетия вперед определившим развитие общественно-политической мысли. Она обозначила границу, за которой исповедание цивилизационных ценностей становится откровенно антидемократичным и нецивилизованным.

## Структура современного цивилизационного сознания в Латинской Америке и России

Исходным пунктом развития цивилизационного сознания в Латинской Америке второй половины XX в. было осмысление антигуманности цивилизаторских проектов и преодоление их наследия, а также попытка поиска форм органической самоидентификации. Сеа писал, что "цивилизаторский проект... привел лишь к бездумному подражанию, (которое - *I. I.*) с неизбежностью предполагало добровольное принятие формы зависимости... От латиноамериканского цивилизаторского проекта, полностью игнорировавшего собственный опыт и пытающегося ассимилировать чужой, практически ему неведомый, только шаг до самоуничтожения... проблема нашей расовой и культурной метисации столь сложна, что, утверждая одну культуру с тем, чтобы отвергнуть другую, мы тем самым отрицаем самих себя" [Сеа, 1984, с. 42].

Эта реакция имела довольно сложную структуру. Наиболее очевидны уточнение самоидентификации и поиск аутентичного самовосприятия. Приехавший из Испании Х. Гаос, сподвижник Х. Ортеги-и-Гассета, указывал, что основой диалога может быть лишь учет своеобразия каждой из сторон, что невозможно отрешиться от собственного прошлого и надо принять его через "снятие" [Сеа, 1984, с. 5, 7, 11]. Большую роль сыграли работы Ф. Фанона, который поставил вопрос о неприемлемости для метисного населения "белых масок", то есть заимствованных форм самоидентификации. Он писал в связи с этим о необходимости релятивизации понятия "цивилизация", так как существуют "цивилизации без галстуков, цивилизации в набедренных повязках, а еще цивилизации без шляп" [Fanon, 1965, р. 35]. Это было началом становления нового, постколониального дискурса, основанного, с одной стороны, на отказе от идей цивилизаторства и от взгляда на будущее мира как повторение истории Запада, а с другой - на утверждении права каждого народа на собственное самосознание и собственную историю.

При этом надо учитывать, что в новом дискурсе роль самоидентификации менялась. Место онтологической утопии ("цивилизация" Сармьенто) заняла познавательная утопия, которую Ройг обозначил как "собственный" дискурс (*a priori americano*). В сущности, тем самым была повторена процедура эпистемологизации рабочей утопии историка, которую ранее провел М. Вебер. Вместе с тем Ройг проблематизировал самую процедуру самоидентификации, акцентировав потребность сделать ее самокритичной, противопоставив ее денотативную функцию - когнитивной и выделив ее из познавательного процесса [Roig, 1981, сар. I, XV, XVI, особенно р. 15 - 19, 198 - 199]. Аргентинский философ Э. Дуссель фиксировал априорные интенциональные структуры, ясно отличая их от интерпретативных [Dussel, 2003, р. 20 - 21]. По мере развития постколониального дискурса в сторону постмодернизма самоидентификация теряла свою прочность, становилась техническим процессом. Как писал лауреат Нобелевской премии мексиканец О. Пас в работе с символичным названием "Сыны праха" (1974), для современного полемического, антидогматического исторического дискурса характерно видение множества прошлых, утверждение не только преемственности, но прежде всего разрыва, возвышение ценности Иного. Ощущение принадлежности к традиции проявляется прежде всего через ее критику. Идеал целостности сменяется идеалом разнообразия [Пас, 2003].

Поэтому латиноамериканские поиски аутентичности создавали очень сложные, синтетические формы самоидентификации, которые никак нельзя свести к "почвенничеству". Так, Сеа предлагал считаться с тем, что история идей Латинской Америки является развитием тех идей из Западной Европы, которые были тут восприняты, усвоены и ассимилированы. При этом его постановка вопроса исходит из местной познавательной перспективы: объектом исследования выступает "отрицаемая реальность", навязанная Латинской Америке, а проблемой - то, "каким образом и для чего были восприняты некоторые идеи, казалось бы, вовсе чуждые ее историческому контексту и действительности". "Желаем ли мы того или нет, - писал он далее, - всякое чужое настоящее, которое мы хотели бы перенять, должно будет неизбежно учитывать существование как

(нашего - И. И.) прошлого, так и самой воспринимающей реальности. Эта-то реальность и определит форму асимиляции чужого настоящего" [Сеа, 1984, с. 17,20].

Результатом было продуктивное развитие цивилизационных исследований, которые строились на попытках преодоления дилеммы "цивилизация-варварство" [Santana]. Они касались истории западных идей, которые были затем восприняты в Латинской Америке; разработки проблем "философии освобождения" как основы самосознания (идей "собственного" дискурса, проблемы зависимости и Инаковости); создания методологии социальных исследований, адекватной реальности Латинской Америки; разработки истории латиноамериканской мысли, всеобщей истории, которую стремились показать с точки зрения Латинской Америки. В этот процесс был вовлечен гигантский материал мировой философской и исторической мысли (Г. Гегель, В. Дильтея, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти, Х. Гадамер, Э. Кассирер, О. Шпенглер, А. Тойнби, школа "Анналов", английский неомарксизм 1980-х гг., П. Рикер). Главным результатом стала творческая переработка идей Гегеля, его универсалистской мифологии, вытеснявшей образ Латинской Америки из истории.

Одновременно произошел сдвиг от либерального к демократическому дискурсу, в результате которого имперские и элитистские составляющие либеральной цивилизационной мысли подверглись уничтожающей критике. Доминирующее положение занял образ Другого (как угнетенного мировой периферии). Был создан проект "транссовременности", в рамках которого правда угнетателей (образ современной эпохи как эпохи освобождения разума и личности) могла бы непротиворечиво уживаться с правдой угнетенных (образ современной эпохи как эпохи насилия и колониализма) [Dussel, 1992, р. 15 - 16; Dussel, 2003, р. 13, 209].

Характерно стремление превратить "цивилизацию" из идеала в прикладное, техническое понятие. Так, Дуссель разделяет цивилизацию и культуру как универсальное и локальное, систему инструментов, созданных людьми (человечеством) и локальных экзистенциальных форм (модусов). "Базисом" этой системы служит "мифоонтологическое ядро", которое по-разному проецируется на уровнях цивилизации и культуры [Dussel, 2003, р. 34]. Все это позволило Дусселью создать собственный (хотя и не всегда профессиональный с точки зрения историка) взгляд на исторический процесс и способы его изучения, развернуть плодотворную дискуссию с крупнейшими мыслителями современности, такими как К. - О. Апель, П. Рикер, Р. Рорти и др., по поводу происхождения "мифов о современности". Эта дискуссия оказала влияние на развитие современной философии. Полезным представляется фиксирование границ, на которых эволюция как классического, так и неклассического дискурса переходит в фазу цинизма, а стремление к идеалам "объективной истины" или к "реконструкции смысла" фактически ведет к их разрушению [Dussel, 1996]. Существенным результатом развития местного цивилизационного сознания было тесное взаимодействие латиноамериканских и североамериканских авторов, из которого выросла, в частности, мир-системная теория И. Валлерстайна, опиравшегося на труды аргентинского философа С. Багу [Bagu, 1949].

В русской культуре сходные основания для цивилизационных исследований были созданы Бердяевым, который стремился изучать специфику российской истории, опираясь на западную методологию и социальные идеалы, уже усвоенные в России, но не теряя духовной дистанции по отношению к ним. Он рассматривал свой диалог с Западом как единение "вселенских святынь" - прежде всего православных и католических [Бердяев, 1990, с. 7]. Важно подчеркнуть, что в 1980-х - начале 1990-х гг. развитие либеральной цивилизационной мысли продолжалось в том же направлении. В работах А. Ахиезера нашел отражение идеал диалога, *медиации* между традиционными и либеральными элементами российской культуры. На этой основе удалось построить систему конструктивной критики отечественной истории. Это было попыткой реформы отечественной социально-философской мысли или даже смены ее государственной парадигмы, утвердившейся еще во второй половине XIX в. Первоначально способ самоидентификации исследователя у Ахиезера был эпистемологическим, через познавательный идеал медиации. Была произведена титаническая работа, сохраняющая свое значение до сих

пор, маркировка гигантского познавательного пространства, поставлены задачи на десятки лет вперед [Ахиезер, 1991].

Однако диалог, заявленный в теории изначально, не был симметричным. Ахиезер и особенно его последователи идентифицировали себя прежде всего с онтологическими образами - большим (государственным) обществом и либеральной модернизацией. "Прививки" против цивилизаторства, особенно государственного, поиска врага и стратегии десторизации у них не было. Отсюда стремление к субстанциализации негативного образа России, попытки самоидентификации за его границами, при помощи онтологической утопии ("либеральная суперцивилизация", "большое общество") [Ахиезер, 2006, с. 43 - 45]. Соответственно российская цивилизация характеризовалась Ахиезером и И. Яковенко при помощи дистанцирования образа России от идеала современной либеральной цивилизации и позиционирования ее как "промежуточной", "расколотой", "варварской", "манихейской", "агрегатной", "периферийной" [Ахиезер, 1991; Ахиезер, Клямкин, Яковенко, 2005; Яковенко, 1995 - 1996; 2006].

Первоначально казалось, что использование онтологических форм самоидентификации, а также архаичного, колониального дискурса не играет существенной роли: ведь в лице России мы имеем дело не с бывшей колонией, а с империей, великой державой. Ориентация на объективистские, объясняющие трактовки представлялась неотъемлемой от социальной инженерии, стратегии реформ. Более опасными представлялись претензии русских националистов на разработку "третьего пути", которые не раз (в Германии, Индии, Китае, в арабских странах) приводили к имперскому реваншу. Тем более что оппоненты в рамках постколониального дискурса характеризовали реформы в России как путь к "антиистории" и "антицивилизации" [Ерасов, 2002, с. 482 - 485].

По прошествии 15 лет можно сказать, что сохранение гегельянской основы философствования, неотрефлексированность идентификационной стадии размышлений, отстраненность от методологического диалога в мировой науке привели к тому, что казавшиеся незначительными проблемы разрослись и стали угрожать успеху исследовательского проекта. До сих пор остается непроясненным, является ли изначальная бинарная оппозиция Ахиезера ("либеральная суперцивилизация" - "традиционная суперцивилизация") результатом или предпосылкой анализа [Ахиезер, 2006, с. 41 - 42]. Опыт диалога на Западе и в России не изучен. Иначе было бы невозможно выдвигать в качестве идеала общественного диалога эпохи Карла V Французского (то есть Жакерии, Парижского восстания, "феодализма принцев" и т.п.), и игнорировать "западских старцев" XV в. в качестве оппонентов власти, именовать их "сектой" [Ахиезер, 2006, с. 64, 141]. Самоидентификация автора осуществляется за счет противопоставления сакрализованного идеала прогресса - антиидеалу народного "локализма", под которым понимается не только крестьянская община, но и вообще "жидкий элемент русской истории", то есть интеллигентские кружки, мелкобуржуазный индивидуализм, регионализация и атомизация современного общества [Ахиезер, 2006, с. 45, 123, 127 - 128].

В этом контексте развертывается экспансия предпосылочного знания, идентификационных схем, подменяющих собой конкретные исследования. По мере ее развития все более очевидной становится произвольность оснований используемого предпосылочного знания и его элитаристский характер. В частности, интерпретация А. Давыдовым либеральной морали как нормативной явно не соответствует реальному договорному характеру отношения английских либералов к морали [Мандевиль, 1974, с. 62]. Между тем склонность к договорной морали рассматривается им как примета "локализма", и на этом основании пересматривается классическая тема сочувственного отношения русских писателей XIX в. к "маленькому человеку" [Социокультурные... 2003, с. 250 - 251, 260, 269].

В итоге либеральная версия российской истории сдвигается в сторону государственной. Оказывается, что в основе авторитаризма российского государства лежит "инфантильность" русской народной культуры, блокирующей развитие ответственности граждан и их активность в формировании общественного диалога. Вина за коллективизацию возлагается на крестьян. Российское общество развивается будто бы как об-

щество "высокодезорганизованное" и заражает своей дезорганизацией власть. Исторический процесс превращается в "выравнивание разницы потенциалов дезорганизации между обществом и государством". Общество фактически *обрекает* государство на авторитаризм, порождает бюрократию как парадоксальную форму самоорганизации общества [Социокультурные... 2003, с. 549, 555].

Так в условиях господства государственной точки зрения на историю в постсоветской России либеральная версия теории цивилизаций становится просто формой пропаганды идеи "управляемой демократии". Поэтому представляется не случайным сотрудничество Ахиезера с В. Ильиным, который создает идеал "народной монархии" и стирает границу между либеральным и националистическим дискурсом ("нация - державноорганизованный народ", производное от "крепости национального государства"; "этос - идеальная субстанция нации") [Ильин, Ахиезер, 1997, с. 88, 189, 370 - 371]. Подобные контакты и собственные высказывания лидера либеральной школы порождают отчасти справедливые обвинения в национализме [Зверева, 2005].

Еще более откровенно формирует деисторизированные, негативные образы Яковенко. Среди них - описание "агрегатного" (периферийного или лимитрофного) состояния российской цивилизации, образ "палиата", застрявшего в переходном периоде (от архаики к традиционализму, от традиционализма к современности), а потому дистанцированный от сакрального времени прогресса, "выпавший из истории", не достойный существования. Здесь отвращение, как и у Сармьенто, перерастает в фобию и агрессию. "Железная поступь общеисторического императива, - пишет Яковенко, - сметает с земли неэффективные способы бытия". В более мягкой интерпретации эта идея предполагает маргинализацию от двух третей до четырех пятых населения России, в том числе усилиями государства, за которым признается право "минимизировать шансы на выживание для носителей экстенсивно ориентированного сознания, создав для них невыносимые условия... ставящие человека на грань выживания" [Яковенко, 1999, с. 64; Яковенко, 2006, с. 18, 84 - 85, 103, 104, 106; несмотря на оговорки на с. 94 - 96]. Трудно спорить с Ерасовым, который сравнивал эту программу с нацистской и называл противостоящей сущности цивилизационного сознания [Ерасов, 2002, с. 37]. Яковенко демонстрирует "манихейский" тип мышления на собственном примере, созиная образы "Врага" и "последнего боя... на уничтожение" [Яковенко, 2006, с. 43 - 45; ср.: Кристева, 2003, с. 43]. Основным риском для российского общества в его описании выглядит не уклонение от модернизации, а сама модернизация.

По мнению М. Ферретти, подобные экзотические образы истории и проекты будущего создаются в России при помощи *стратегии забывания* (вытеснения из памяти, сведения к голой схеме) крупных периодов истории, в частности советского периода [Ферретти, 2007]. Но надо подчеркнуть, что забвение в данном случае коснулось не только истории СССР, но и процесса деколонизации, с которым был связан распад дискурса модерна и возникновение постколониального дискурса. Стремясь к современному обществу, Ахиезер и Яковенко игнорируют его идеалы (образ Иного) и способы самопознания. В этом проявляется родство дискурсивных практик современной либеральной теории цивилизаций с советской идеологией, о чём писал В. Шнирельман [Шнирельман, 2002].

Надо отметить, что концепция Шемякина развивается вне общего догматического и государственного вектора трансформации либеральных цивилизационных идей. Он сохраняет неоднозначную (размытую) самоидентификацию, не создает когнитивные карты непосредственно на основе идентификационных схем, что делает возможным применение не только объяснительных, но и герменевтических "понимающих" стратегий. Привлекает стремление спроектировать теоретическую модель на исторический материал, не ограничиваясь задачей ее проиллюстрировать. Тем не менее очевидна разница в трактовке некоторых вопросов между Шемякиным и латиноамериканскими авторами, которые обозначают его близость гегельянской модерной традиции философии истории.

В частности, это стремление представить "второе осевое время" (1500 - 1800 гг., период создания современной науки) как универсальное явление, что противоречит замыслу создателя этой концепции К. Ясперса [Ясперс, 1994, с. 96]. Это принципиальный для концепции Шемякина вопрос. Европейская наука, если она не универсальное явление, не порождение "второго осевого времени", может служить только для объяснения особенностей российской и латиноамериканской цивилизаций, но не выступать естественным инструментом их герменевтического понимания. Между тем, с точки зрения латиноамериканских авторов, научное (западное) объяснение истории континента - не более чем "отрицаемая реальность", о которой говорил Сеа [Сеа, 1984, с. 17, 20]. Принципиальная задача исследователя - осознать, как и почему, в каких формах эта "отрицаемая реальность" укореняется в российской и латиноамериканской культурах, а значит - и становится органичным инструментом для их понимания. На мой взгляд, наиболее актуальная задача для исследования "пограничных" цивилизаций - анализ причин резкого нарушения в России баланса догматизма и скептицизма (за счет догматизма), ярко проявляющегося в современных цивилизационных исследованиях.

Как показывает творческая эволюция Ахиезера и Яковенко, архаичная дихотомия целостность/раздробленность - общая для них и для Шемякина - заключает в себе потенциальную опасность превращения идентификационной схемы в исследовательскую модель или даже социальный проект. В этом случае эмоциональный фон, о котором писала Кристева (ужас, отвращение), начинает вытеснять рациональное знание. Субстанциалистский импульс, свойственный всякой метафизике как рассуждению о предельном, необходимо гасить в конкретном исследовании. Поэтому представляется, что гораздо лучше использует продуктивные наработки латиноамериканских авторов В. Земсков, разрабатывающий стратегии "опограничивания" образа современной Европы. Он избегает иерархических, аксиологически асимметричных моделей и стратегии десторизизации, подчеркивает позитивную роль как традиционной культуры, обеспечивающей преемственность культурного развития, так и архаической, обеспечивающей возможность появления его революционных форм [Земсков, 2003].

\* \* \*

Цивилизационная мысль либералов в России и Латинской Америке в XIX-XXI вв. решает разные идентификационные и познавательные задачи, идет своими путями, которые диктуются разницей исторического опыта. Оба этих направления общественной и научной мысли сумели оказать серьезное влияние на социально-историческое знание. Но надо отметить, что латиноамериканцам удалось построить более сбалансированную, диалогическую версию цивилизационного сознания, помогающую решать проблемы как модернизации, так и преодоления сопутствующего ей самоотчуждения. Им удалось найти общий язык с ведущими представителями современной методологии социально-исторического знания и не в пример нам наладить с ними продуктивной диалог. Поэтому их достижения представляют огромный интерес с точки зрения исследования назревших в России познавательных проблем.

Существенная часть их методологических разработок - критика бинарных оппозиций как познавательных инструментов [Santana]. В этом смысле необходимо подчеркнуть условность и ограниченность разделения цивилизаций на "классические" и "пограничные", что является смягченной формой дихотомии "цивилизация-варварство". Для этого полезно учитывать, что культурная симбиотичность - свойство, встречающееся среди большинства цивилизаций в определенные (подчас весьма длительные и наиболее плодотворные) периоды их существования (в эллинистической Греции, а также в Индии, Китае, арабском мире до запрета на нововведения и после начала модернизации). Характеристику цивилизации как "пограничной" опасно превращать в оценочную, ставить в один ряд с "расколотой" или "варварской". Сбалансированность оценки явлений "пограничности" и культурного симбиоза представляет собой главное условие дальнейшего развития этого интересного направления исторической мысли.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. В 3 вып. М., 1991.
- Ахиезер А. С. Специфика российской истории // Ахиезер А. С. Труды. М., 2006.
- Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И. История России: конец или новое начало? М., 2005.
- Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990.
- Боткин В. П. Письма об Испании. Л., 1976.
- Буданов В. Г. От диаграмм Фейнмана к грамматикам Хомского: о единстве событийного языка в науке и культуре // Философия науки. Вып. 5. Философия науки в поисках новых путей. М., 1999.
- Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. VIII. М. - Л., 1935.
- Гизо Ф. История цивилизации в Европе. Минск, 2005.
- Гизо Ф. История цивилизации в Европе. СПб., 1905.
- Ерасов Б. С. Цивилизации. Универсалии и самобытность. М., 2002.
- Ждан А. Н. История психологии от античности до наших дней. М., 1990.
- Зверева Г. И. Конструирование культурной памяти. "Наше прошлое" в учебниках российской истории // Новое литературное обозрение. 2005. № 74.
- Земсков В. Б. Дисбаланс в системе взаимодействия пластов культуры как фактор культурной динамики // Общественные науки и современность. 2003. № 2.
- Земсков В. Б. Доминго Фаустино Сармьенто: человек и писатель. // Сармьенто Д. Ф. Избранные сочинения. М., 1995.
- Ильин В. В., Ахиезер А. С. Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. М., 1997.
- История литературы Латинской Америки. М., 1988.
- Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989.
- Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. В 2 т. Т. П. М., 1861.
- Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. Харьков-СПб., 2003.
- Мандевиль Б. Басня о пчелах. М., 1974.
- Мельянцев В. А. Восток и Запад во втором тысячелетии: экономика, история и современность. М., 1996.
- Можейко М. А. Бинаризм // Постмодернизм. Энциклопедия (<http://infolio.asf.ru/Philos/Post-mod/binarism.html>). Миль Д. С. Очерки и лекции Гизо по истории // Миль Д. С. Рассуждения и исследования политические, философские и исторические. В 2 ч. Ч. П. СПб., 1864.
- Пас О. Сыны праха // Иностранный литература. 2003. № 5.
- Сармьенто Д. Ф. Избр. соч. М., 1995.
- Сеа Л. Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М., 1984.
- Семенов С. И. Иberoамериканская и восточноевропейская культурные общности как пограничные культуры // Общественные науки и современность. 1994. № 2.
- Семенов С. И., Коваль Б. И. Цивилизационная идентификация России и латиноамериканские параллели. М., 1998.
- Социокультурные основания большевизма. М., 2003.
- Ферретти М. Пути памяти. Русский казус // Время-История-Память. Историческое сознание в пространстве культуры. М., 2007.
- Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и сформирование благополучия // Новое литературное обозрение. 2001. № 2 (16).
- Шемякин Я. Г. Европа и Латинская Америка. Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001.
- Шемякин Я. Г., Шемякина О. Д. Специфика формообразования в российско-евразийской цивилизации // Общественные науки и современность. 2004. № 4, 5.
- Шнирельман В. А. Цивилизационный подход, учебники истории и "новый расизм" // Расизм в языке социальных наук. М., 2002.
- Яковенко И. Г. Риски социальной трансформации российского общества. М., 2006.
- Яковенко И. Г. Российское государство: национальные интересы, границы, перспективы. Новосибирск, 1999.
- Яковенко И. Г. Цивилизация и варварство в истории России. Статьи 1 - 4 // Общественные науки и современность. 1995. № 4 - 1996. № 4.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

- Alberdi J. B.* Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho. Buenos Aires, 1955.
- Bagu S.* Economia de la sociedad colonial. Buenos Aires, 1949.
- The Boundaries of Civilizations in Space and Time. Langham-New York, 1987.
- Dewey C.* How the Raj Playd Kim's Game // Times Literary Supplement. April 17<sup>th</sup>, 1998.
- Dussel E.* Hipotesis para el estudio de Latinoamerica en la Historia universal. 2003 (<http://www.clas-co/espagnol/html/libros/dussel/histouniv/pdf>). *Dussel E.* The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation. New Jersey, 1996.
- Dussel E.* 1492. El encumbrimiento del Otro. Hacia el Origen del "mito de modernidad". La Paz, 1992.
- Fanon F.* Algeria Unveiled // A Dying Colonialism. New York, 1965.
- Roig A.A.* Teoria y critica del pensamiento latinoamericano. Mexico, 1981.
- Said E.* Orientalism. New York, 1978.
- Santana J.* El problema de la modernidad en America Latina; una approximation historico-sociologica a la contradiction civilizacion-barbarie (<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/indice.html>).
- Vaillant J.* Encountering the West. The Ideal Responses of Alexis S. Khomiakov and Leopold S. Senghor. Ph.D. Dissertation. Harvard, 1969.
- Zea L.* Discurso desde la marginacion y la barbarie. Madrid, 1988.