

С.А. Панарин

ЭДВАРД САИД: КНИГА СОФИЗМОВ

Вклад Саида и сам его творческий гений во многом заключается <...> в том, что он полемику поставил выше исследования, этого неременного основания гуманитарного знания. Входя в академическое сообщество, он по необходимости придерживался пока еще действующих в нем правил игры, в соответствии с которыми должно дистанцироваться от явной неправды, раз уж она явлена. Но он не только никогда не связывал себя обязательством строго придерживаться лишь тех фактов, которые можно проверить, – весь его проект прямо противен этому¹.

В статье, наверное, уже в тысячный раз, речь пойдет об «Ориентализме» Эдварда Вади Саида, в 1978–1980 гг. опубликованном сразу несколькими издательствами. По одному из этих первых изданий я и изучал главный труд Саида [Said, 1980]. Переиздания «Ориентализма» и другие произведения Саида не добавляют ничего существенного к содержанию и накалу полемики вокруг его главной книги, и я их касаться не буду.

Как правило, разбор книги того или иного ученого начинается с изложе-

¹ Эпиграф взят из поста одного из анонимных участников онлайн-дискуссии по поводу статьи Дж. Муравчика. См.: [Muravchik, 2013].

ния его взглядов на исследуемую им проблему с выделением его вклада в избранное исследовательское поле. Затем творчество разбираемого автора соотносится с творчеством предшественников и современников. В зачине моей статьи нет ни того, ни другого. Первого нет потому, что содержание «Ориентализма» излагалось уже столько раз, что делать это снова – всё равно что пересказывать образованному человеку Нагорную проповедь. К тому же даже тот, кто не слышал об «Ориентализме», составит представление об основных тезисах автора, прочитав мой разбор введения к этой книге. На ее историографическом контексте я не останавливаюсь из-

за его скудости. О ней свидетельствует любопытный факт: всего за одним — или единственным мне известным — исключением², никто из писавших об «Ориентализме» без восторга не соотнес эту книгу с какой-либо иной научной традицией или школой, кроме философии Мишеля Фуко.

С апологии — вот с чего начну я статью. Никогда я не писал целиком полемических статей; мне куда интереснее и, честно добавлю, комфортнее предложить собственный взгляд на проблему, чем нападать на чужой. Но это означает, что к анализу текста, перешедшего уже в разряд сакральных, я намерен приступить, будучи неискушенным в необходимых для этого приемах и техниках. Тем не менее и сознавая свою уязвимость, я рискну вторгнуться в неосвоенную область. Причин тому несколько; я остановлюсь на двух главных.

I

Одна причина, побудившая меня к написанию статьи, заключается в той силе негодования, которую у меня вызывал «Ориентализм» в процессе чтения. При встрече с новым человеком, новой страной, новой идеей и т. д. я в первую

² Это единственное исключение — схема генезиса основных идей «Ориентализма», предложенная Верой Тольц: школа барона Розена → Сергей Ольденбург → статья «Востоковедение» во втором издании «Большой советской энциклопедии» → Анвар Абдель Малек → Эвард Саид [Tolz, 2008]. Я бы добавил сюда и Самира Амина, хотя его замечания в адрес «Ориентализма» говорят о том, что его самого это не порадовало бы [Amin, 1989: 101–103].

очередь замечаю хорошую сторону. Собственно, таким стихийным альтруизмом, подчас избыточным, видимо, и объясняется нежелание самому сочинять полемические тексты. Но по прочтении первых страниц «Ориентализма» эта предрасположенность к позитивному восприятию испарилась без остатка. Более того, приходилось обуздывать быстро образовавшийся и всё сильнее бушевавший негативизм. Знаменательно и то, что отторжение «Ориентализма» возникло у меня почти спонтанно. «Почти» в данном случае означает, что я знал о грубом ответе Саида человеку, которого я глубоко уважал, — Эрнесту Геллнеру [Хазанов, 1998: 228]. Наверное, этот факт предрасполагал к негативному восприятию автора — но все-таки не книги; книга вообще могла заслонить неприятные личные качества.

Первоначальным мотивом, подвигнувшим меня в 2010 г. засесть наконец за «Ориентализм», было элементарное желание ликвидировать пробел в образовании. Но чем больше я удалялся от первой страницы, тем сильнее становился иной мотив: стремление оспорить читаемый текст — и сделать это исходя из самого текста. Поэтому я читал очень внимательно, читал добрых полтора месяца, не пропуская ни слова, ничего из тех и вправду восхитительных словесных фиоритур, арабесок и пинаклей, на которые так щедр был их автор. И, читая, постоянно переводил большие куски текста, казавшиеся мне ключевыми, тут же записывая свои комментарии к ним. В итоге набралось более ста страниц своеобразного

диалога; и меньшая их часть — в сокращенном и заново структурированном виде — составит основное содержание этой статьи. Они несут отпечаток впечатления субъективного, но в то же время непосредственного, незамутненного чтения текстов, как критических по отношению к «Ориентализму», так и таких, какие я назвал бы правоверными писаниями послушников саидовского ордена.

С похвалами «Ориентализму» я сталкивался на протяжении 32 лет не раз и долго принимал их на веру. Они вызвали симпатию к непрочитанной тогда книге: в ней говорилось о том же, о чем одно время хотелось говорить и мне. В конце концов, я сам опубликовал в 1993 г. статью об изъянах восприятия русскими восточных народов [Панарин, 1993]. (Правда, я старался показать в ней, что эти изъяны не были чем-то вечносущим, каким у Саида предстает западное восприятие Востока, изменялись со сменой эпох и далеко не всегда были принижающими Восток.) А вот критику «Ориентализма» я прочитал только сейчас, готовя статью. Она поставила меня в трудное положение: многое из того, что хотелось сказать, уже сказано, нередко блестяще³. Всё же я надеюсь, что в моих комментариях читатель найдет нечто новое или, как минимум, новые оттенки уже прозвучавшего.

³ В особенности критика Бернарда Льюиса [Lewis, 1982], Ибн Варрака [Ibn Warraq, 2007] и Кита Уайндшаттла [Windschuttle, 1999]. См. также весьма содержательный анализ западных, восточных и российских текстов за и против Саида, сделанный Вероникой Цибенко [Цибенко, 2014].

Что касается сочинений откровенно «саидистских», то некоторые из них, собственно говоря, и послужили второй главной причиной, побудившей меня взяться за очередной антисаидовский опус. Я имею в виду сочинения, написанные на русском языке либо переведенные на него. Они появляются всё чаще, касаясь иногда предметов, сильно удаленных от предметного поля «Ориентализма»⁴. По моему мнению, это доказывает, что вслед за искусствами «дискурса власти» и «конструирования Другого» научное и особенно квазинаучное сознание в России начинает всё больше соблазняться искусством ориентализма и его деривата, постколониальной исследовательской парадигмы. Соблазняют малых сих — искушению легче поддаются души, незащищенные горьким опытом. Саид с его «Ориентализмом» долго был в России неинтересен, а потому и малоизвестен. Но сейчас положение меняется, и причина того и другого была четко сформулирована Сергеем Серебряным [Serebryanu, 2012: 29]: «Главная причина, на мой взгляд, заключается в том, что в сегодняшней России большинство ученых инстинктивно отвергают всё, что отдает марксизмом, да и вообще любым “измом” <...> лишь сравнительно молодых людей, не получивших иммунитета или, скажем так, аллергии ко всем разновидностям марксизма, могут заинтересовать постколониальные исследования и в особенности книги Саида».

⁴ Яркий пример — статья об отношении к мигрантам в странах ЕЭС [Барберо, 2014], где ориентализм буквально притянут за уши.

Серебряный заключает, что эти лишённые иммунитета молодые люди «редки и разобщены». Наверное, так и было, еще даже в 2006 г., когда появился перевод «Ориентализма», стилистически настолько неуклюжий, что не привлекал к книге, а отталкивал от нее⁵. Тогда в России «Ориентализм» прочитали преимущественно русские националисты вроде К.А. Крылова, автора послесловия к переводу. Однако в 2010 г., когда были написаны процитированные выше слова Серебряного, они уже расходились с действительностью. Уже тогда «молодые» русскоязычные поклонники Саида, уверовавшие в его идеи и овладевшие «убийственно постколониальной» парадигмой⁶, не были ни редки, ни разобщены, и в среде тех, чье вхождение в российское академическое сообщество пришлось на 2000-е гг., Саид сделался такой же «священной короной», как и в американских университетах.

Отдали дань «Ориентализму» и некоторые из тех российских востоковедов, кого никак нельзя причислить к разряду новичков; напротив, это высокообразованные опытные исследователи, заслуженно пользующиеся известностью в международном научном сообществе. Некоторые из них к тому же были, казалось, вообще застрахованы от попадания под чары Саида как раз тем, чем тот не обладал, — богатым опытом полевых исследований

в различных регионах Востока. Возможно, нечто в «Ориентализме» оказалось для них созвучным настроению момента; возможно, сейчас их отношение к Саиду становится более сложным и прохладным. Но, какими бы обстоятельствами ни объяснялось их первоначальное увлечение и как бы ни было глубоко последующее, мною чаемое, разочарование, в промежутке между первым и вторым они немало содействовали популяризации «Ориентализма» в России. Кто-то откликнулся на смерть Саида полным патетических преувеличений эссе [Малахов, 2003]; кто-то концептуализацией по Саиду предварял собственную статью, словно бы защищая его текст, совершенно в том не нуждающийся [Абашин, 2012]; кто-то готовил учебное пособие для вузов, выдержанное в духе саидовских интерпретаций отношения Запада к Востоку [Северный Кавказ... 2007].

Период невинности от незнания в России закончился. Доказательство тому — курсы по ориентализму в российских вузах. Книга Саида фигурирует в качестве **единственного** основного материала для чтения по дисциплине «Оксидентализм и ориентализм: история и перспективы развития», предлагаемой аспирантам исторического факультета Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова [ЯрГУ, 2015]. Включена она и в круг основного чтения слушателей курса «Orientalism in Fine Art» в Национальном исследовательском университете «Высшая школа экономики» [НИУ ВШЭ, 2015]. Еще пример: один из разделов основной маги-

⁵ См. великолепную и оправданно разгромную рецензию на этот перевод Владимира Бобровникова [Бобровников, 2008].

⁶ Метафора заимствована из романа Джеймса Хайнса «Рассказ лектора». См. [Хайнс, 2004: 31].

стерской программы по всеобщей истории в Российском государственном педагогическом университете им. А.И. Герцена озаглавлен «Ориентализм и его история» [РГПУ, 2015]. Цель его — «приобщение к современной методологии компаративного изучения исторического развития Запада и Востока на основе современной исследовательской категории “ориентализм”». Хотите, господа магистранты, стать аж дважды современными — овладевайте познавательными возможностями, будто бы появившимися у названия научной дисциплины после того, как оно было обесславлено Саидом.

Скорее всего, авторы этих программ руководствуются простым соображением: Саид — признанный классик «у них», всё больше на слуху «у нас», почему бы и не последовать наконец-то добравшейся до России интеллектуальной моде? Но в сегодняшней России, пребывающей в состоянии конфронтации с главным источником мирового зла, США, и с покорной им, бездуховной, однако всё равно ужасно заразной «Гейропой», антизападный пафос «Ориентализма» вполне может быть востребован и в политическом смысле. И теперь — уже без всяких намеков, к которым прибегал автор послесловия к русскому переводу «Ориентализма»⁷, а с точным указанием, в пользу кого и против кого должна быть мобилизована возве-

⁷ «Есть народы, исключенные из сферы какой бы то ни было “политкорректности”, даже самой минимальной, которую сумели завоевать себе палестинцы. Есть те, кому не только не позволено говорить о себе, но о которых молчат другие. К северу от Иерусалима, к Востоку от Польши» [Крылов, 2006: 635].

денная в ранг концепции дисторсия *a la Said*.

Критики «Ориентализма» занимались и секретом его популярности⁸. Если суммировать их выводы, получается, что зиждется она, во-первых, на постмодернистском релятивизме. Во-вторых, на левизне значительной части американского университетского сообщества. В-третьих, на комплексе «жертвы» в бывших колониях — ведь «ориентализм удобен: что отдельному человеку, что сообществу он дает возможность представлять себя жертвой злонамеренных внешних сил» [Aretov, 2012: 72] — и таким образом снимать с себя ответственность за собственное обустройство в мире. В-четвертых, на «тирании покаяния», ставшего в бывших метрополиях прямо-таки нормой восприятия истории взаимоотношений Запада с остальным миром [Bruckner, 2006]. Сюда же можно причислить язык Саида, обильно уснащенный метафорами и эмоционально напряженный, уж точно не оставляющий читателя равнодушным.

Всё же самое сильное оружие Саида — это его мастерство в искусстве софистики, понимаемой в данном случае как применение для доказательства тезиса отступлений от принципа достаточного основания. «Ориентализм» держится именно на такой прикладной софистике, хотя, когда это выгодно Саиду, он, будучи в одних случаях ригористом эссенциализма, в дру-

⁸ См. напр. [Kramer, 2001: 27–43; Muravchik, 2013; Windschuttle, 1999].

гих берет на вооружение доводы наследников Протагора: ссылается на относительность понятий, познания и восприятия. Можно сказать и так: софистика как античный предшественник современных широко распространившихся релятивистских интерпретаций просвечивает сквозь словесную вязь, покрывающую страницы «Ориентализма», лишь время от времени; софистика же, понимаемая как совокупность софизмов – постоянно используемый Саидом метод, помогающий ему прийти к тем выводам, к каким ему хочется прийти и подвести к ним читателя. Именно об этой, второй, софистике и пойдет в основном речь в моей статье.

«Ориентализм» состоит из введения и трех частей. Софизмы встречаются в каждой из структурных составляющих «Ориентализма» настолько часто, что, ограничься я только одной из них, всё равно пришлось бы писать многостраничный трактат о том, как автор, постоянно упрекающий Запад в систематическом производстве фикций о Востоке, сам не менее систематически производит фикции о Западе, востоковедении и востоковедах. Поэтому я вынужден сосредоточиться лишь на нескольких примерах того, как Саид пользуется искусством софистики. Но их я разбираю подробно, с цитированием оригинала и указанием в скобках цитируемых страниц.

В первую очередь я подробно рассматриваю Введение, поскольку в нём Саид раскрывает смыслы, приписываемые им ключевому понятию «ориентализм» и проводит

границы своего исследования феномена, означаемого этим понятием. В остальных разделах статьи читатель не найдет разбора каждой из трех частей книги целиком. Дело в том, что ориентализм в том виде, в каком он *репрезентируется* (да будет мне позволено воспользоваться любимым *mot* Саида) в книге, предельно персонифицирован. В поле критики ее автора лорд Бальфур и генерал Бонапарт соседствуют с Карлом Марксом и строителем Суэцкого канала Лессепсом. А длинному ряду кабинетных по преимуществу ученых (Бартелеми д'Эрбло, Сильвестр де Саси, Эрнест Ренан, Гамильтон Джибб, Луи Массиньон, Бернард Льюис и т. д.) соположен ряд тех, для кого пребывание на Востоке стало частью яркого экзистенциального опыта (Жерар де Нерваль и Гюстав Флобер, Эдвард Лейн и Ричард Бёртон, Лоуренс Аравийский и Гертруда Белл и т. д.). Опять-таки, в рамках статьи невозможно детально проследить, как Саид обходится с ними всеми. Поэтому я оставляю в стороне всё сказанное им по поводу повинных в ориентализме политиков и писателей; что касается ученых, выбранных Саидом для доказательства тезиса о пристрастности и дефектности западного востоковедения, я анализирую репрезентацию им лишь трех, – но в его системе доказательств чрезвычайно значимых, – персонажей: француза Эрнеста Ренана (1823–1892), англичанина Эдварда Лэйна (1901–1976) и американца Бернарда Льюиса (1916).

В критике «Ориентализма» я исхожу из *личного* (а как бы я смог покинуть самого себя?) убеждения, что

всякий довод должен доказываться корректно — не посредством софизмов, а по правилам формальной логики, в соответствии с которыми вывод, полученный некорректным образом, признается ничтожным независимо от того, нравится он нам или нет. Это значит, что я сосредоточусь не на содержании инвектив Саида в адрес ориентализма, а на том, как эти инвективы им обосновываются.

И последнее предварительное замечание. Все цитаты из иноязычных работ приводятся в статье в моем переводе, в том числе и в первую очередь — цитаты из «Ориентализма». Я отнюдь не считаю, что в моих переводах Саида нет погрешностей, но убежден, что они более точно передают и мысль, и в особенности стиль автора «Ориентализма», чем русский перевод 2006 г.

II

Ответы на вопрос, что такое ориентализм, есть в разных местах книги Саида, но в основном они собраны во введении (р. 1–12). В результате их обобщения у меня получилось, что ориентализм:

— это научное умозрение и в то же время дискурс власти, формирующийся в поле культуры в ходе ее взаимодействия с властью;

— дихотомическое мировидение, заранее предполагающее неравенство членов бинарной оппозиции «Запад–Восток»; оно легитимирует культурную гегемонию Запада

и способствует его политическому доминированию;

— обусловленная культурой система координат для восприятия Другого; однако в основе ее лежит политическое событие, факт или опыт, не относящийся к области культуры;

— цензор представлений о Востоке в западной культуре и ретранслятор их «подцензурной» версии;

— питаемая интересами совокупность устремлений понять Другого, дабы манипулировать им.

Определять предмет всегда трудно. Даже тот, кто просто солидаризируется с имеющимся определением, понимает, что выбор надо обосновать. Куда сложнее положение того, кто, подобно Саиду, сам создает предмет. Саид формулирует суть феномена *до* конвенциональных процедур познания, при этом определение ориентализма преподносится им не как гипотеза, что сняло бы противоречие, а в виде серии суждений о разных сторонах предмета. Но все они нанизаны на ось одной аксиомы: ориентализм есть не что иное, как «западный стиль доминирования на Востоке, структурирования заново Востока и властвования над ним»; все производны от нее и потому, усиливая ее видимую убедительность, не делают определения доказанным. *Idem per idem* — **невяжное отождествление гипотезы с аксиомой, суждения — с аргументом** и есть первое софистическое оружие Саида.

Саид исключает возможность получения знания, не «зараженного»

культурно и исторически обусловленным восприятием познающего (р. 11–12). По видимости, он отбрасывает саму идею, что «только черный может писать о черных, мусульманин — о мусульманах и т. д.» (р. 322). Но это — всего лишь декларация. Ибо из тезиса о неперменной «зараженности» Своим знания о Другом следует именно то, что только черный может писать о черных. Да, всякое знание, рождаясь в поле одной культуры, содержит компонент ценностной оценки, даже идеологии, препятствующий полноте познания другой культуры. Но непонятно, почему культурная принадлежность обязательно возобладает над индивидуальным выбором? Уже до того, как был написан «Ориентализм», «время стало фактором, независимым от инертных неизменных величин, которыми измеряются пространства суши и морей», и заняло таким образом место «активного партнера в супружестве пространства и времени» [Bauman, 2000: 111]. Новые информационно-коммуникационные технологии, умножение и ускорение средств передвижения по поверхности планеты и осознание людьми по всему миру возможностей, созданных этими изменениями, привели к тому, что время еще больше убыстрилось и уплотнилось. Реальная и виртуальная встреча-столкновение различных культурно-исторических обусловленностей происходит всё чаще, что ведет к их большому взаимопониманию. Но старт этому ускорению дан давно! Достаточно сравнить 1800 г. с 1950, чтобы осознать, насколько за полтора века участились межкультурные контакты и,

соответственно, насколько должна была возрасти их познавательная сила, чтобы усомниться в сущностной неизменности ориентализма. Впрочем, и полтора веков не требовалось, чтобы рассеять некоторые предвзятые представления европейцев о не-европейцах. Показательно в этом отношении, как изменилось описание африканцев Жюлем Верном всего за 15 лет, разделяющих два его романа: «Пять недель на воздушном шаре» (1863) и «Пятнадцатилетний капитан» (1878)⁹. В первом они предстают кровожадными дикарями и ничем более¹⁰. Потом он прочитывает Ливингстона — и во втором романе плохи уже не негры, а их князьки и белые работорговцы.

Накопление знания может кардинально изменить восприятие Другого, и для этого вовсе не надо проходить инструктаж у Саида. Достаточно, чтобы отложившийся в знании опыт общения обрел критическую массу, способную разрушить и неблагоприятные первые впечатления, и произросшие на их почве стереотипы. Как просто душно, но мудро заметил в 1701 г. русский путешественник в Египет Иван Лукьянов [Египет... 2013: 172]: «Такой был ужас от арабов, что мы боялись со двора сойти. Страшные, ходят нагие; девки лет двенадцати-пятнадцати ходят нагие. А когда уже

⁹ Даты даны по библиографии сочинений Ж. Верна, приведенной в биографической книге о нём [Андреев, 1956: 307].

¹⁰ Особенно впечатляет сцена битвы двух африканских племен: женщины дерутся из-за отрубленных вражеских голов, а воины прямо по ходу боя пожирают мясо поверженных противников [Verne, 1863: 120].

присмотрелись, то и с ними уже нормально стало». Именно присмотрелись... В конце концов, и то, в чём Саид обличает ориентализм, — присвоение Востока западными методами описания, понятиями и идиомами, аналогиями с историей Запада — было таким «присматриванием». Без него Восток так и оставался бы чужим и чуждым. Можно даже предположить, что если бы он сразу понимался правильно и правильными средствами, отказ ему в праве на самость и на человеческое отношение длился бы *дальше*.

Ограничивая свое исследование в пространстве и времени, Саид полностью сосредоточился на арабских странах Ближнего Востока. Основной по населению массив Востока остался за бортом «Ориентализма», а Запад сужен до Англии, Франции и США. В качестве же исходной точки для последовательного движения во времени Саид выбрал египетскую экспедицию Наполеона.

Чем обернулись эти ограничения? Как верно было замечено, «большинство критиков сходятся в одном пункте: Саид подобрал только те факты, которые годились для доказательства существования “дискурсивной формации”, названной им ориентализмом» [Kramer, 2001: 29]. Добавлю свое подтверждение тому, кажется, еще не звучавшее. Парфяне и Сасаниды громили римские легионы; арабы завоевали Испанию и Сицилию; Османская империя до 1683 г. владела почти десятой частью Европы¹¹ — Запад

¹¹ Подсчитано по [Атлас, 2006: 9–15].

при взаимодействии с Востоком и домусульманским, и мусульманским не раз оказывался стороной слабейшей и культурно влияемой¹², и резонно предположить, что «обиды», нанесенные Востоком, и его былое превосходство повлияли на восприятие «обидчика» Западом. Но чтобы это выявить, надо было отодвинуть нижнюю границу *систематического* анализа хотя бы до падения Константинополя.

Не менее важно было посмотреть, сформировалась ли аналогичная обусловленность восприятия Запада Востоком в период и сквозь призму превосходства Востока? И, если да, что с ней произошло при изменении соотношения сил в пользу Запада, при встрече с ориентализмом? В этом смысле описание египтянином Рифа а Рафи ат-Тахтави его пребывания во Франции в 1830-х гг. оставляет двойственное впечатление. Он в восторге от западной науки и находит нечто позитивное даже в свободном поведении французенок. Но он же демонстрирует спокойную уверенность в превосходстве мироорганизующей силы ислама и шариата [Тахтави, 2009]. Еще более двойственный взгляд зафиксирован для Османской империи эпохи Танзимата: признавалось военно-техническое могущество Европы, но одновременно утверждалось *сущностное* превосходство Востока над Западом [Basbug, 2012:

¹² Что касается арабского влияния на Запад, здесь я ограничусь отсылкой к классике [Watt, 1972]. Недавно появилась работа, автор которой доказывает, что реформы XV–XVI вв. в Московском царстве, даже мода и некоторые нормы поведения следовали авторитетному тогда османскому образцу [Нефёдов, 2010: 216–226].

206]: «По мнению одного из интеллектуалов того времени, Шинаси, цель Танзимата заключалась в том, чтобы “повенчать зрелый ум Востока с девственными идеями Запада”. В этой брачной метафоре... доминирует Восток. Также и Намук Кемаль, другой интеллектуал той эпохи, определяет ее суть как супружеский союз между выношенными идеями Востока и девичьими мечтаниями Запада. <...> пусть даже модернизация по самой сути своей предполагала подражание Западу, деятелям эпохи Танзимата Запад виделся пассивной половиной в браке с мужским доминированием». При чем делалось это с помощью метафоры, которая, используя ее европейцы, послужила бы для Саида бесспорным доказательством наличия в глубине ориентализма «ассоциирования Востока с сексом» (р. 188), предписывания Востоку женственной сущности и его сексуальной эксплуатации Западом.

Саид не случайно обошел стороной и примеры восточного вестернализма, и то, что можно было бы посчитать созданными самим Востоком историческими предпосылками недоброжелательного отношения к нему Запада. Включи он те и другие в свой анализ, это противоречило бы его стратегии доказательств; а она строится на **предвосхищении основания для выводов и потому позволяет выдавать *conclusio a priori* за *consequentia a posteriori***. Свои исследовательские предпочтения Саид формулирует с помощью еще одной аксиомы (р. 21–22, здесь и далее все выделения Саида. — С.П.): «...В письменных языках невозможно непосредственное присутствие

предмета речи; в них есть только его изображенное присутствие, *репрезентация*. Соответственно ценность, действенность, сила, очевидная достоверность письменного суждения о Востоке лишь в малой степени опираются... на Восток как таковой. Напротив, письменное суждение дает читателю ощущение присутствия предмета речи именно в силу того, что им, этим суждением, исключается, устраняется, делается излишней любая такая *реальная вещь*, как “Восток”. Ориентализм предшествует Востоку и далек от Востока; если он и имеет вообще какой-то смысл, смысл этот зависит более от Запада, чем от Востока, почерпнут ориентализмом напрямую из западных техник репрезентации, делающих Восток видимым и ясным, Востоком “здесь” — присутствующим в дискурсе о нём».

При такой неадекватности письменного языка на чём следует сосредоточиться при изучении ориентализма? «В первую очередь можно — на самом деле должно — анализировать власть» (р. 20). А вот ответ, как это делать (р. 20–21): «Ориентализм зиждется на внеположенности (*exteriority*), т. е. на том факте, что ориенталист, будь он поэтом или ученым, заставляет Восток говорить, описывает Восток, открывает его тайны Западу и ради Запада; сам же Восток заботит его лишь постольку, поскольку является первопричиной его речи. Чтобы он ни говорил и ни писал... сказанное и написанное предназначено показать, что и по своей жизни, и по своей морали ориенталист — за пределами Востока. Важнейшим продуктом такой внеположенности,

конечно же, является репрезентация как ознакомление, и уже в пьесе Эсхила “Персы” Восток из отдаленного и нередко угрожающего Другого преобразован в нечто относительно знакомое <...> В своем анализе ориенталистского текста я поэтому делаю акцент на примерах *репрезентирующего изображения* Востока, а не на его “естественных” изображениях. Примеры такого рода равно бросаются в глаза и в текстах, общепризнанно художественных, т. е. явно построенных на воображении, и в так называемых правдивых текстах – исторических и филологических исследованиях, политических трактатах. *Не* на корректность репрезентирующего изображения, *не* на верность его оригиналу, а на его стиль, фигуры речи и их обрамление, на приемы описания, исторические и социальные обстоятельства – вот на что надо обращать внимание».

Взяв за отправную точку своих рассуждений бесхитростный трюизм – язык не может представить пред светлые очи читателя никого и ничего **непосредственно** – Саид тут же приходит к куда более многозначному заключению, будто письменное суждение дает читателю ощущение присутствия предмета речи именно потому, что им устраняется любая «реальная вещь». Изображения Востока ориентализмом – продукты письменного языка. Как таковые, они убеждают потому, что исключают их предмет, «реальную вещь» – Восток. Но Саид говорит тоже письменным языком. Отсюда возможны два следствия. Первое: в его книге подлинный предмет тоже исключен, ориен-

тализма нет – есть фикция. Саид, разумеется, такого вывода не делает – им он лишил бы смысла всю свою критику. Но почему тогда, рискуя быть обвиненным в непоследовательности, он так принижает письменный язык в его отношении к реальности? Потому что это позволяет ему сделать второе следствие – обесмыслить саму идею сверки представлений ориентализма о Востоке с оригиналом.

Именно этот его ход вызвал массу возражений. Выделю голос философа, изучающего ксенологические модели сознания [Лысенко, 2012: 38]: «Говорит ли Саид что-нибудь о самом Ориенте, т. е. Востоке? – ничего кроме того, что он *не такой*, каким его представляет западный дискурс власти. Никакая модель иной, незападной идентичности не предлагается. Вместо положительной контриденности – туманная гипотетическая незападность, самоутверждение сводится к чистому отрицанию, критике ради критики».

Можно предположить и другие объяснения, почему Саид не стал сличать копии с оригиналом. Но чем бы он ни руководствовался, категорически отказываясь сравнивать с Востоком репрезентацию Востока, результат отказа очевиден. На том месте, где могла дать свои свидетельские показания «реальная вещь» Восток, образовалась – из-за того, что свидетель этот так и не был вызван, – пустота, чудесным образом послужившая Саиду еще одним основанием репрезентации ориентализма в качестве изначаль-

но порочного, изначально виновного порождения Запада.

В действительности Саид синтезирует эту порочность и виновность вовсе не из работ классиков востоковедения и не из путевых заметок побывавших на Востоке писателей, а из постмодернистского завета Мишеля Фуко: знание + интерпретация = власть. В нынешней России, где видимость знания и просто *н*знание стали пропуском к принятию решений, от которых зависит судьба знающих, постулат этот может вызвать только горькую усмешку; но в Колумбийском университете положение знающего, наверное, и вправду сопряжено с властью. Тем не менее и в России Фуко стал сейчас непререкаемым авторитетом, каким он был в год выхода «Ориентализма» на Западе, когда уже начались, говоря словами Мишеля Уэльбека [Houellebecq: 72], «десятилетия бессмысленного превознесения (*des décennies de surestimation insensée*)» трудов великого столпа постмодернизма. Под его священной сенью Саид сотворил и свой труд, превративший его в не менее почитаемый столп. Дискурс власти для постмодернистов – такая же непререкаемая догма, как для марксистов – примат экономического базиса. Саиду же он позволил выстроить стройную конструкцию: где знание – там власть → где власть – там неравенство → где неравенство – там одни диктуют и подчиняют, другие подчиняются; знание о Востоке находится на Западе → значит, Запад диктует, Восток – подчиняется.

Получилась столь же впечатляющая, сколь и жесткая, нисколько

не релятивистская, а чисто детерминистская, словно из изданий советских философов позаимствованная, схема ориентализма. Это именно схема, поскольку реальная историческая жизнь всегда «репрезентирует» непредвзятому наблюдателю, в том числе и наблюдателю извне, альтернативные и смешанные варианты. Но даже в рамках схемы утверждение Саида, будто чем дальше ориентализм от реальности, тем он убедительнее, явно чрезмерное. Будь так на самом деле, разнообразные вложения (*investments*) Запада в Восток, специально выделяемые Саидом в качестве и компонентов ориентализма, и его причин, не были бы, как он признает, действительно «продуктивными» (р. 6). Значит, не было бы и ориентализма.

III

Ориентализм в его классической форме начинается для Саида с Сильвестра де Саси, которому он посвятил семь страниц. Вдвое больше места он отвел Эрнесту Ренану. Однако из текста Саида (р. 130) следует, что для классического востоковедения первый сделал больше, чем второй: создал европейскую по масштабам школу востоковедения, методики обучения восточным языкам, учебники и хрестоматии из им же переведенных отрывков восточных текстов, по которым учились востоковеды всей Европы. Ренан известен главным образом как автор «Жизни Христа» да знаменитого отождествления нации с постоянным плебисцитом, тогда как его исследования семитских языков забыты до такой степени,

что в некоторых авторитетных историях востоковедения его имя не упоминается (р. 140). Чем же тогда объясняется особая релевантность Ренана для Саида? Тем, что характерному для Саси способу познания Востока, который заключался в обучении и относительно пассивно относился к используемому восточному материалу, Ренан противопоставил идеал «филологической лаборатории», активно осуществляющей «созидание» или «творение» (creation).

По утверждению Саида, Ренан неоднократно заявлял, будто и семитские языки, и сами семиты были именно «творениями» востоковедного исследования, проведенного в филологической лаборатории. Правда, по поводу «неоднократно» есть некоторые сомнения: Саид дает только одну соответствующую ссылку (в сноске к р. 338), вводя ее известным приемом через словцо «например», а к нему прибегают и тогда, когда аналогичные высказывания есть в других местах, и тогда, когда их больше нет. Но будем считать, что в данном случае за «например» действительно кроется масса примеров. Тогда что имел в виду Ренан, когда говорил, что востоковеды *сотворили* семитские языки и семитов? Саид реконструирует три смысла creation у Ренана. Первый: соединение познающего субъекта с объектом, благодаря чему тот и становился объектом, обретал существование. Второй: «сотворить» означало выявить и описать среду существования объекта. Третий: творение равно классификации, в которую объект помещался с помощью сравнения и тем самым

обретал законченную сущность (р. 140). Ренан соединил научное наблюдение с семитскими языками → описал среду их формирования и бытования → сравнил их с языками индоевропейскими, тем самым встроив их в систему языковых семей → в итоге создал их как артефакт культуры. Следовательно, они и их носители – его творение.

После этого легко воздвигаются два сильных обвинения против Ренана, а в его лице – и против всех востоковедов XIX в. (р. 145–146). Прежде всего, они виновны в гипертрофированной вере в познавательную силу науки в целом и научного сравнения и классификации в частности. Вера в науку позволяла им подменять реальность продуктами «филологической лаборатории», а это вело к морально отрицательным последствиям: «Ренан... научное доказательство ставит выше опыта; временное и преходящее ссылается в область опыта обыденного, вообще бесполезного [для науки]; такие же специальные методы, как периодизация культур и их сравнение наделяются им значением, далеко превосходящим моральное представление, из чего и рождаются этноцентризм, расовая теория и экономическое угнетение».

Из первого обвинения следует второе – в конструировании реальности, посредством которого Другому отказано в самодостаточности и равенстве: «...В сравнении со зрелыми языками и культурами индоевропейской группы... семитическое представляет для Ренана феномен остановленного развития. Парадокс заключается в том, что,

даже побуждая нас смотреть на языки как на некое соответствие “живым существам природы”, Ренан в то же время доказывает, что “его” восточные языки — языки семитские — суть неорганические, оставившиеся в развитии, иссушенные, неспособные к возрождению. Иначе говоря, он доказывает, что они неживые, а потому и семиты — создания нежизненные. <...> Что ж, поддерживать представление, инкорпорирующее и скрепляющее воедино живые и почти живые творения, такие как индоевропейские языки и европейская культура, с параллельными им монструозными и неорганическими феноменами, такими как семитские языки и восточные культуры — это уж точно лабораторное свершение европейского ученого. Он *конструирует* — и самый акт конструирования есть знак его имперской силы, овладевающей непокорными феноменами, равно как и подтверждение доминирования его культуры и ее “натуральности”».

Периодизация действительно подразумевает движение от менее развитого к более развитому, а сравнение — соотнесение с неким стандартом, с неким «должным». Периодизация невозможна без сравнения, а сравнение зависит от периодизации, образующей шкалу времен, на которой фиксируется и легитимируется стандарт. Сравнение и периодизация действительно могут быть использованы для обоснования представления о том, что одни народы/расы, показавшие движение во времени от низшего состояния к высшему, сами являются высшими, тогда как другие, убе-

дительными свидетельствами такого движения не располагающие, могут быть ранжированы как низшие. Но утверждать на этом основании, что в появлении расизма повинен аналитический инструментарий науки, значит прибегать к еще одному оружию софистов. Это оружие — **императивно устанавливаемая мнимая логическая связь**. Оружие многофункциональное: умозаключение, к которому оно подводит публику: а) неверно, б) заслоняет собой действительно сложную проблему и в) будучи само упрощенным, эту проблему редуцирует.

Сама же проблема заключается в следующем. Представим некий набор культурных свершений: священный текст — Коран, художественный текст — роман Николая Чернышевского «Что делать?», музыкальный текст — «Кольцо Нибелунгов» Рихарда Вагнера, метод познания — сравнение или периодизацию, понятие — «расу», «религию» или «цивилизацию». Повинны ли они в тех коннотациях, которыми обрастают по мере их освоения учениками, толкователями и потребителями как элитарной, так и массовой культуры? И в том использовании их самих и их коннотаций, которое действительно противоположено морали и влечет за собой угнетение, насилие и страдание? Можно ли утверждать, что Пророк несет прямую ответственность за террористов, взрывающих женщин и детей, а Чернышевский — за то, что увлечение его романом подростка Владимира Ульянова со временем обернулось построением террористическими методами на скудной российской

почве еще более скудного социалистического фаланстера? Что между музыкальными фестивалями в Байрёйте и триумфами воли в Нюрнберге протягивается прямая каузальная связь? Можно пойти и дальше: не является ли первопричиной угнетения, насилия и страдания *любой анализ, любая рефлексия*? Ведь они раздробляют в сознании время и пространство целостного мира и потому могут быть квалифицированы как акты мыслительного насилия над бытийным опытом. С появлением делений появляется сравнение — и вот уже и простейший из простецов делает умозаключение не только типа «Сегодня погода лучше, чем вчера», но и «Пока я об этом не знал, я жил счастливо»¹³.

С одной стороны, писания, романы и оперы, сколь бы вневременными и внелокальными ни были их идеи и образы, созданы в определенное время и в определенном месте; периодизация и сравнение — эвристические методы и не более; понятия размечают мир и вместе с ним меняются. С другой стороны, creations — а значит, и те, кто сделал их изощренными и общепризнанными, — способствовали обоснованию расизма или других осуждаемых «измов». Перевешивает ли второе первое, должно ли отвергнуть, ска-

жем, какой-то метод из-за того, что им пользовались исторические персонажи, уличенные в расизме, следовательно, в этот метод не встроены внутренние предохранители на случай «нехорошего» его использования и он доступен как ангелу, так и демону?

Для меня как для заскорузлого позитивиста все эти риторические вопросы предполагают ответ «нет». Для Саида в одной из его ипостасей, постмодернистской — а есть еще и марксистская, и фрейдистская — ответ не менее однозначен: да. Стоит, однако, согласиться с тем, что нацизм — *непосредственное* следствие вагнеровских опер, Ленин — *непосредственная* инкарнация литературного героя Рахметова, а террорист-смертник — *прямой* потомок Пророка, и следующий шаг в той эвентуалистской логике, воцарению которой в западном сознании Саид очень помог, очевиден: *должно* забыть или разоблачить — а по сути очернить — все свершения культуры, посредством которых может передаваться представление о неравенстве. Не только понятия «раса» и «расовое различие», так же обесславленные Гобино и Гитлером, как Саид обесславил ориентализм, но вообще любые слова, указывающие на различие!

Это будет — да нет, это уже *есть* — не просто создание и инструктирование «реальной вещи» в реановской лаборатории. Это уже «сотворение» с помощью постмодернистского новояза Прекрасного Нового Мира, в котором принуждение к политкорректности парадоксальным образом соседствует

¹³ Возможную разрушительную силу рефлексии хорошо передал Гайто Газданов [Газданов, 2012: 276]. Федорченко, один из его персонажей, совершенно непривычный к размышлениям на отвлеченные темы, ощущает, «что с той минуты, как у него возникли первые сомнения, перед ним появилась угроза его личной безопасности». Он буквально изнемогает от этой, как он сам говорит, «опухли в душе» и кончает жизнь самоубийством.

с представлением о всепроникающей (и всё извиняющей) относительности любых понятий, включая моральные. В этом волшебном мире стоит всем уверовать, что раса — это лишь ментальная «формация», придуманная для воспроизводства неравенства и не имеющая ничего общего с «реальной вещью», как все его обитатели, включая не только стопроцентного WASPa, с молодых ногтей инструктируемого должным образом, но и одичалого бритоголового, просто не увидят, встретив чернокожего, что кожа у того черная, — и с расизмом будет покончено раз и навсегда.

Утверждать, что исторические персонажи ответственны за то, что делалось от их имени и/или под предлогом следования их методу спустя десятилетия и даже столетия после их смерти — то же самое, что игнорировать временное и преходящее, чем, по утверждению Саида, часто грешил Ренан. Равным образом, это свидетельство приверженности безоглядному эссенциализму, в котором Саид обвиняет Ренана. Есть немало примеров тому, что формы, теории и методы, оставленные прошлым, содержат в свернутом виде потенциальное зло; в определенных обстоятельствах оно может развернуться, выплеснуться буйством насилия. Однако выход заключается не в том, чтобы вместе с коннотациями, возникшими после и помимо первоначального смысла, осудить сам смысл, отвергнуть сам метод на том основании, что он изначально чреват злом. А в том, чтобы, избегая соблазна всеохватных генерализаций, при обращении к любому методу, казалось

бы, испытанному, к наследию любого культурного героя, казалось бы, неоспоримому во всех его деталях, стараться понять — и делать это снова и снова — когда, почему и в каких условиях некогда доброе зерно прорастает ядовитым плевелом.

IV

Если бы Саид на деле ограничился *исследованием* стиля, фигур речи, приемов описания и т. п., представленных в западных текстах о Востоке, думаю, претензий к его книге было бы не больше, чем к любому добротному академическому труду. Но «Ориентализм» насквозь аксиоматичен и аксиологичен, автор его не столько исследует, сколько постоянно и агрессивно утверждает, оценивает и судит. Суд, однако, предполагает адвоката — пусть даже это адвокат такого дьявола, как ориентализм; адвокат же просто обязан задавать вопросы, неудобные для обвинения.

Обвинением сказано, что люди, внеположенные Востоку, не могут, наблюдая Восток, отрешиться от его предустановленного восприятия. Допустим, это верно, но тогда ответьте, пожалуйста, можно ли вообще составить хотя бы относительно адекватное представление о Другом? Если нельзя, то стоит ли обвинять ориентализм в том, что он искажает Восток «под себя»? Ведь он по-другому и не может, и мешает ему в этом не его особенность, а свойство, общее *всем* познающим субъектам, к каким бы культурным мирам они ни принадлежали. Если же можно, то как это сделать? Настоящее

постижение Востока невозможно ни по хрестоматиям Саси, ни в филологической лаборатории Ренана; но не поможет ли глубокое долговременное погружение в восточную среду, и в поисках отражения Востока в западном сознании, пусть не аутентичного, но всё же менее искажающего оригинал, надо обратиться к наследию тех, кто прошел через такое погружение? Например, к Эдварду Лэйну и его знаменитой книге «Нравы и обычаи современных египтян»?

Забегая вперед, отвечу: да, при разборе книги Лэйна Саид дает понять, каков единственный путь постижения Востока. Но сначала — о самом разборе. И автор, и его текст вызывают у Саида сильнейшее негодование. Только этим я могу объяснить появление на посвященных Лэйну страницах рядом с утонченными софизмами способов аргументации, поражающих откровенной пристрастностью и примитивной алогичностью.

Итак, читаем (р. 160–161): «Как рассказчик, Лэйн выступает в двойном качестве — того, что выставляется и того, кто выставляет напоказ; одним ударом обретает он двойное доверие, демонстрирует жажду к получению опыта двух сортов: восточного — в виде увлекательного его дружеского (или кажущегося таковым) общения и западного — в виде получения знания, полезного и дающего власть.

Ничто не иллюстрирует это лучше, чем последний трехчастный эпизод во Введении. В нём Лэйн описывает — как компаньона и дикови-

ну — своего главного информатора и друга шейха Ахмеда. Оба делают вид, что Лэйн мусульманин; и всё же встать в мечети рядом с Лэйном и молиться Ахмед решается только после того, как преодолевает страх, вызываемый в нём дерзким притворством Лэйна. Этому финальному свершению предшествуют два эпизода, в которых Ахмед фигурирует как многоженец и человек, испытывающий странное пристрастие к поеданию стеклянных предметов. С каждой частью рассказа об Ахмеди дистанция между ним как мусульманином и рассказчиком увеличивается, хотя в самом действии она как будто и сокращается. Как посредник в передаче поведения мусульман и, так сказать, его переводчик, Лэйн разделяет образцы этого поведения с иронией и только в тех пределах, какие необходимы для их описания уравновешенным английским слогом. В самой сути [изображения им] плохой веры лежит его идентичность: он и притворный правовеерный, и привилегированный европеец, и второе подрубает первое по определению. Как следствие, представляющийся фактологическим отчет о том, как поступает *один*, достаточно своеобразный мусульманин, сделан Лэйном так, что создается впечатление, будто в этих поступках — стержень *всей* мусульманской веры, простодушно выставленный на свет. И Лэйн словно не замечает, что предаёт свою дружбу с Ахмедом и с другими, кто обеспечивал его информацией. Что имеет для него значение, так это чтобы его отчет выглядел точным, полным и бесстрастным и чтобы английский читатель убедился, что автор неповинен ни в ереси, ни

в отступничестве. Человеческое содержание предмета книги Лэйна напроочь вычеркивается автором из текста ради придания тому научной обоснованности».

С моральной точки зрения поведение Лэйна и вправду небезупречно. Он сообщает широкой публике достаточно интимные вещи о человеке, которому многим обязан; в пределах мусульманской среды он выбирает для себя комфортные уголки; он только притворяется мусульманином, оставаясь христианином. Правда, первая и вторая претензии не обусловлены принадлежностью Лэйна к порочному клану востоковедов, их можно предъявить любому исследователю, работающему «в поле». В большинстве полевых исследований исследователь сталкивается с теми же проблемами, что пришлось решать Лэйну. Первая проблема — где жить: где гигиеничнее и есть возможность для уединения или в самой гуще респондентов. Выбор в пользу гигиены и приватности не имеет никакого отношения к культурной принадлежности выбирающего: его делают потому, что в противном случае (но, конечно, не всегда) цели исследования вообще могут быть не достигнуты. Вторая проблема; что этично сообщать, а что нет. Лэйн выбрал сообщать о многом, в том числе и о том, за что его бичевал Саид. Но таким образом он пустил в научный оборот интереснейшие факты, и благодаря этому представил современный ему Египет гораздо полнее, чем его предшественники.

Да и маскировался Лэйн не из любви к передеваниям и не потому,

что ему доставляло удовольствие водить за нос правоверных. Не прибегая к маскировке и притворству, он просто не смог бы собрать информацию о некоторых важнейших сторонах жизни египтян. У него не было другого выхода — и не было потому, что сама среда, само общество такого выхода ему не оставили, поскольку то было общество, закрывшее иноверцу доступ в мечеть. Вернее, один выход у него был, но какой? Чтобы уйти от ситуации притворства и, соответственно, одностороннего обмена (когда востоковед, мимикрируя, имитирует Восток, а тот об этом не подозревает и потому как бы исключается из взаимодействия), Лэйн должен был стать *настоящим* мусульманином. Другими словами, должен был отказаться от собственной идентичности. Но разве это не означало бы такого обмена, когда, чтобы получить знание, ему пришлось бы пожертвовать личностью и судьбой? И разве, навязывая только такой открытый способ подлинно инсайдерского взаимодействия и взаимопонимания, изучаемая Лэйном среда не делала то же самое, в чем Саид обвиняет ориентализм, — стремилась структурировать Другого по своему образу и подобию?

Дадим, однако, слово самому Лэйну [Lane, 1923: xviii]: «Я общался, за редким исключением, с одними мусульманами из разных слоев общества. Жил я, как они, сообщаясь с общими им привычками; и дабы самому стать для них лицом привычным, с которым говорят без утайки на любую тему, я всегда выказывал согласие с ними в тех мнениях, с какими позволяла согласиться

моя совесть, а при несогласии воздерживался в большинстве случаев от его выражения — равно как и от всякого действия, каковое могло бы сообщить им отвращение ко мне: не ел того, что запрещает есть их религия, не пил вина и даже воздерживался от обыкновений, несогласных с их обыкновениями, — от таких, как пользование ножом и вилок или еда в одно и то же время. Ознакомившись со всеми общими им религиозными церемониями, я был способен, всякий раз, когда считал это необходимым, сделаться очевидцем мусульманского ритуала или праздника, не вызывая в людях незнакомых подозрения в том, что не имею права находиться среди них. Хотя по платью, каковое я счел наиболее удобным для ношения, в народе меня принимали за турка, знакомцы мои знали, конечно, что я англичанин; но так как я по своей воле соглашался с тем, что введение и распространение религии Ислама — дело Провидения, а спрошенный о вере, заявлял, что верую, согласно сказанному в Коране, в Мессию как в слово Божье, зароненное в утробу Девы Марии, и в Дух, из него исходящий, я тем самым понуждал их обходиться со мной как с единоверцем. И так, я полагаю, обрел я среди них доброе мнение обо мне и завоевал многое их доверие, — хотя и не до такой степени, чтобы избавить меня от необходимости преодолевать многие затруднения».

По моему мнению, этот текст говорит в пользу его автора. Из него видно, что Лэйн усваивал некоторые культурные черты изучавшейся им среды не только потому, что это было нужно для маскировки,

но и потому, что они его привлекали. Также видно, что степень его притворства в вопросах веры была не столь значительной, как может показаться по пересказу Саида; он нашел модель поведения, позволявшую ему не вступать в конфликт с собственной совестью и идентичностью, щадить религиозную идентичность окружения и в то же время минимизировать степень «притворства».

Далее. Когда Саид утверждает, что Лэйн, изображая шейха Ахмеда, лепит образ плохого верующего, с ним можно согласиться. Но на каком основании держится вывод Саида, будто с помощью образа Ахмеда Лэйн побуждает читателя отождествлять плохую веру одного мусульманина с верой всех мусульман? Основание — ссылка на описание одного плохого верующего — настолько меньше вывода, что сам вывод обретает функцию *ignoratio elenchi* — **скрытой подмены тезиса**. Далее, когда Саид рассматривает повествовательные приемы Лэйна, он среди других выделяет у Лэйна и такой: Лэйн сводит себя к единственной функции — функции бесстрастного наблюдателя. Как считает Саид, тому есть немало доказательств, но первенствует среди них категорический отказ Лэйна принять еще одну культурную норму египетского общества, в соответствии с которой у мужчины должна быть женщина. Лэйн отверг все попытки его женить, в том числе временным браком, и отказался завести наложницу-рабыню. Вывод Саида (р. 162–163): Лэйн «своим отказом жениться буквально отменяет себя как человеческое существо»,

за счет чего и сохраняет свою «авторитарную идентичность». Устранившись от участия в воспроизводстве реальных египтян, Лэйн окончательно от них дистанцировался, но благодаря этому получил возможность их ориенталистским образом «определить»; а вот «стань он одним из них, он не смог бы выдержать свой лексикографический взгляд, одновременно антисептический и асексуальный».

Бог с ней, с антисептикой, поговорим о сексе. Верно, что сексуальные отношения между мужчиной-иностранцем и местной женщиной облегчают вхождение в незнакомую социальную среду и в конечном счете помогают глубже понять культуру Другого. Вопрос опять в цене. Саид утверждает, что Лэйн пожертвовал собственной чувственностью исключительно ради сохранения лексикографической чистоты, обеспечивавшей его суждениям и выводам имидж научности. Но почему нельзя предположить у Лэйна — если Саид действительно считает его человеком и даже человеком, обладающим чувственностью, а не только ходячим воплощением пороков ориентализма, — иных мотивов? Им мог руководить элементарный страх подхватить венерическое заболевание; но он мог и следовать морали — пусть викторианской, ханжеской, как угодно назовите, но морали, осуждающей чувственность без чувства. Саид не задумывается о таких, уж точно человеческих, а не профессиональных, мотивах; если же и задумывается, то не считает нужным упомянуть о них даже в виде предположения, потому что они не работают на его обличения.

И Лэйна под пером Саида постигает судьба «ориентализированного» Востока: быть сведенным к голой функции академического описателя.

V

До сих пор я старался показать те софистические уловки, с помощью которых Саид утверждения выдавал за аргументы. Скорее всего, прибегал он к ним не из холодного расчета, а ведомый горячим желанием обвинить Запад. Но если и так, существа дела это не меняет. Оперировав софизмами, Саид временно получал результаты, какие ему хотелось получить, и загодя отметал главный ожидаемый упрек в свой адрес — что его эпическое полотно, изображающее ориентализм, вывешено в музее западного искусства, в нём и должно оставаться и с изображенной натурой сравниваться не будет.

Такое сравнение было ему не нужно по двум лежащим на поверхности причинам. Если бы сличение репрезентаций с оригиналом продемонстрировало креативную силу и красоту Востока, современного его предвзятым наблюдателям с Запада, — это было бы хорошо, но не имело бы принципиального значения для смысла благой вести, возглашаемой Саидом миру. Ведь весть эта и так уже была защищена его аксиоматикой и софистикой. Если же сличение картины с натурой оказалось бы не в пользу картины, то тогда Саид оказался бы перед дилеммой: либо этим рискованным актом самому дезавуировать собственное

послание, либо от сличения воздержаться. Он выбрал второе, благо заранее заявленное ограничение предмета — стиль, фигуры речи и т. д. — как бы и избавляла его по причине, выглядевшей уважительной, от необходимости сравнивать с тем, с чем сравнивать не хотелось. Но была, мне думается, еще одна причина отказа от сравнений. Этой причиной были изъяны в знании Саидом Востока даже в той его части, которая одна его и занимала, — Востока арабо-мусульманского, — изъяны, которые он, видимо, признавал. Рожденный в зажиточной христианской семье и проживший большую часть жизни в США, Саид с Востоком общался эпизодически и на элитарном уровне. Безусловно, он владел знанием о Востоке — но знанием, переданным книжным языком, — той самой «репрезентацией», которая, если мы с ним согласимся, чем дальше от реальности, тем убедительнее, и потому так же слабо соответствует оригиналу, как и репрезентация ориентализма.

Для доказательства тезиса о предельной мифологизированности представления западных востоковедов об арабах уже не в XIX в., а в 1970-х гг., Саид разбирает книгу «Революция на Ближнем Востоке и другие исследования на конкретном примере». Здесь он опять утрачивает иезуитскую диалектику перевертывания смыслов — искажает и приписывает столь же грубо и откровенно, сколь и безобразно. И именно здесь он показывает ограниченность своего знания об арабах.

Центральное место в книге занимает статья Бернарда Льюиса

с анализом слова *thawra*, которым в современном арабском языке обозначается революция. Вот какая его этимология была предложена Льюисом [Lewis, 1972: 38–39]: «Корень *th-w-r* в классическом арабском означал состояние вставания (например верблюда), беспокойства, возбуждения, а отсюда, особенно при употреблении его в Магрибе, — и восстание. Часто оно использовалось и в контексте утверждения мелких суверенностей. Например, так называемых партийных королей¹⁴, правивших Испанией в XI веке после распада Кордовского халифата, называли *thuwwar* (ед. число *tha'ir*). Существительное *thawra* в первую очередь означает возбуждение, как, например, во фразе, приводимой в ас-Сихах, стандартном средневековом арабском словаре: *intazir hatta taskun hadhihi l-thawra* (подожди, пока утихнет это возбуждение) — вполне уместный совет. [Адудудином] аль-Иджи глагол используется в форме *thawaran* или *itharat fitna* (подстрекать к мятежу) <...>. *Thawra* — термин, арабскими писателями XIX века используемый для обозначения Французской революции, а их преемниками — для обозначения признанных революций нашего времени, как местных, так и зарубежных».

Саид на этот текст реагирует абсолютно неадекватно (с. 315–316): «Зачем еще понадобилось в качестве этимологического корня понятия современной арабской ре-

¹⁴ Такое название они получили потому, что каждый из них возглавлял одну из фракций, соперничавших друг с другом не только в политическом, но и в культурном отношении. См. [Wasserstein, 1985].

волюции представлять образ встающего верблюда, как не для того, чтобы умно ее опорочить? Резоны Льюиса очевидны: низвести современную революцию до образа столь же неблагородного, сколь и некрасивого — образа встающего с земли верблюда. Революция — это возбуждение, подстрекательство, образование мелких суверенитетов — и ничего более <...>

Каждое слово и каждая фраза, используемые им (Льюисом. — С.П.) для описания революции, окрашены сексуальностью: *зашевелившийся* (stirred), *возбужденный* (excited), *встающий* (rising up). Но по большей части он приписывает арабам “плохую” сексуальность: поскольку арабы, в конечном счете, не готовы к серьезному действию, в этом их сексуальном возбуждении не больше благородства, чем в подымающемся с земли верблюде. Вместо революции — подстрекательство, учреждение мелких суверенностей и, того хуже, возбуждение; это всё равно что утверждать, будто вместо полноценного полового акта араб способен только на заигрывание (foreplay), мастурбацию да прерванное соитие. В этом, я думаю, и заключается то, что Льюис подразумевает, и не имеет значения, что его ученость выглядит безобидной, а язык подобен языку салона. Ибо, если он так чувствителен к оттенкам слов, то должен понимать, что *его* слова тоже имеют оттенки».

Налицо подмена: Льюис говорит о понятии, Саид упрекает его в обесславливании феномена. Приписывание сексуальных подтекстов смыслам чужих текстов об арабах

настолько увлекло Саида, что он — филолог! — словно забывает (а может, и не знает?) о том, что оттенки смысла, воплощаемые одними и теми же зрительными образами, в одном языке могут быть возвышающими или нейтральными, в другом — принижающими. Даже в европейских языках образ верблюда не имеет однозначно уничижительного смысла, что же говорить о языке народа, в ранней истории которого верблюд был условием выживания! Недаром в «жемчужинах» доисламской арабской поэзии, касыдах сборника *Муаллаки*, образ этого животного, разнообразные характеристики его вида, нрава, бега и т. д. используются в массе сравнений и метафор, даже при описании любимой [Аравийская старина, 1983]. Верблюд служил одним из метафорических средств передачи значимых явлений мира — и потому слово, передающее движение верблюда, знаменующее собой начало пути, т. е. начало чего-то нового, и послужило для обозначения революции. Если уж предьявлять Льюису претензии за этимологию понятия, так только потому, что о позитивных коннотациях образа верблюда для арабов он не сообщил читателю и лично Саиду, допускающему для исходного *thaura* единственное значение: нечто неблагородное и некрасивое. По-видимому, здесь сказалось собственное отношение Саида к верблюду — обыденное отношение юного горожанина, тяготившегося, в чём он сам признавался, бытом арабской деревни, куда его привозили в детстве, не облагороженное в зрелом возрасте глубоким познанием основных категорий и образов арабской культуры.

Всё же более важная причина возмущения Саида статьей Льюиса заключается в том, что, с точки зрения первого, второй нарушил табу на смыслы, способные бросить тень на *Араба*. Причем это касается не только откровенно нелестных суждений, но и таких, в которых придиричивый критик может обнаружить наличие хотя бы в малейшей степени задевающих арабскую идентичность коннотаций типа тех, что, по мнению Саида, содержатся в этимологии *thawra*. Всё, что может ранить болезненно обостренное самосознание, не должно произноситься и писаться. Этому табу предстояло стать — и оно стало — первым правилом политкорректности. Правда, на ориенталистов, повинных в когнитивной диффамации *Араба*, оно не распространяется; вина их столь огромна, что никакая политкорректность не должна их защищать. Иное дело сам Саид: поскольку он отождествил себя с людьми, пострадавшими от колониализма политического и духовного сразу, и говорит от их имени, он автоматически наделяется правом быть неполиткорректным и при этом — исключенным из сферы критики. Это отвечает второму закону политкорректности: любое меньшинство — будь оно меньшинством количественным или, что важнее, качественным, т. е. тем меньшинством, которое Запад некогда лишал субъектности и таким образом делал меньше себя, — всегда право перед большинством. «Меньшинственность» — своего рода индульгенция, отпущение грехов авансом на все времена; и торговать ею Саид начал одним из первых. Впрочем, и тут он попал

в ногу со временем — с политикой групповых прав. Но «такая политика влечет возмездие — род апартеида наоборот, когда и возможности, и твердо установленные права людей определяются не их заслугами и нуждами, а фактом, в моральном плане случайным, — их этническим происхождением» [Gray, 2003: 24].

Текст «Ориентализма» дает некоторые основания предположить, что и общая эрудиция Саида, признаваемая блестящей даже некоторыми из его противников, оказывалась местами поверхностной. Изъяны в общей эрудиции Саида, проявляющиеся наиболее отчетливо в виде фактических ошибок в области истории, скрупулезно перечислены Ибн Варраком в самом начале первой части его книги [Ibn Warraq, 2007]. Впрочем, встречаются они все-таки нечасто. Вдобавок мне неизвестны какие-либо критические замечания в адрес «Ориентализма», касающиеся области профессиональной специализации Саида — классической западной литературы. В то же время складывается впечатление, что не так уж редко в восприятии читающего «Ориентализм» то, чем Саид действительно владел блестяще, — его язык — создает впечатление эрудиции. Недаром, видимо, во время чтения у меня не единожды всплывало слово из названия давней книги Клиффорда Гирца [Geertz, 1970]: инволюция. Инволюцией Гирц называл такой способ ведения традиционной яванской системы поливного рисоводства *sawah*, при котором продуктивность земли может расти, но производительность труда остается неизменной. Язык Саида тоже можно назвать инволюцион-

ным. Он продуктивен в том смысле, что избытком сравнений, аллюзий, набегов в смежные области, вообще виртуозной игрой слов, производящей впечатление поистине рокайльной¹⁵ легкости и прихотливости, он создает видимость основанных на глубоком знании доказательств там, где их нет либо они сильно уязвимы. Но производит он с помощью словесной виртуозности всегда одно и то же — вечный эссенциализм ориентализма.

VI

К концу чтения «Ориентализма» негодование стало соединяться у меня с сочувствием. Хотелось воскликнуть: Бедный Саид! Как сильно был он «облучен» Западом и его наукой — и как сильно *отлучён* от любимого, обиженного и оболганного Востока! К феномену западного сознания — ориентализма он подошел во всеоружии; но откуда его интеллектуальное оружие, где, в каких областях света он его нашел и отточил до остроты бритвы, дабы разить наповал? Всё с Запада, ничего с Востока! Вся критика ориентализма немислима без марксистских и фрейдистских догм, без постулатов Фуко, Барта, Деррида и других апостолов постмодернизма. Да и вправе говорить так нелицеприятно Саид чувствовал себя потому, что на Западе подобное нелицеприятие безопасно. Как и потому, что знал: критика получит отзывчивую аудиторию, в первую очередь опять-таки на Западе.

¹⁵ От франц. *rocaille* — здесь: элемент орнамента в стиле рококо, напоминающий завиток раковины.

Саид предоставил и самому Западу, и его ненавистникам на Востоке стилистически очень яркие, хотя и некорректные доводы, благодаря чему в обеих частях света сделался непререкаемым авторитетом. Но все его *pieces of argumentation* обязаны своим происхождением не Востоку, а Западу. Обязаны рефлексии Запада над своим историческим опытом, его, если хотите, интеллектуальному кокетству или мазохизму, его искреннему или неискреннему — определение зависит от отношения — раскаянию в совершенных им исторических преступлениях, как и в тех интенциях, потенциях, путях и путях собственной мысли, которые будто бы предопределили эти преступления.

А что же Восток, в чём заключается *его*, абсолютно оригинальный, Западу ничем не обязанный, вклад в развенчание ориентализма? Увы, приходится признать, что такого рода вклад мал или вовсе отсутствует, что и после эпохального срывания Саидом масок с ориентализма методам и орудиям последнего не найдено на Востоке чего-то одновременно и своеобычного, и действительного. Восток в целом и тот Восток, который так волновал Саида, — Восток арабский — активно производит и управляет, одно меняет и модернизирует, другое консервирует и архаизирует, успешно создает и не менее успешно разрушает и взрывает; но в одном отношении он остается таким же, каким был до выхода в свет «Ориентализма» — в области научного самопознания он по-прежнему пользуется языком описания и методами, пришедшими с Запада...

REFERENCES

Abashin S. Vlast' i fotografija: vizual'naja reprezentacija v imperskoj ramke [Elektronnyj resurs] // Neprikosnovennyj zapas. 2012. № 4. URL: <http://www.nlo-books.ru/node/2586> (data obrashhenija 26.05.2015).

Amin S. Eurocentrism. New York; London: Zed Books, 1989.

Andreev K. Tri zhizni Zhjulja Verna. M.: Molodaja gvardija, 1956.

Aravijjskaja starina. Iz drevnej arabskoj poezii i prozy / Per. s arab. A.A. Dolinoinoj i Vl. V. Polosina. M.: Glav. red. vostochn. lit-ry izd-va «Nauka», 1983.

Aretov N. Orientalism, Occidentalism and the Image of the Other in Balkan Context // Orientalism/Occidentalism: Languages of Cultures Vs. Languages of Description: Collected papers. M.: Sovpadenie, 2012. P. 67–75.

Atlas mira. M.: Ul'tra Jekstent, 2006.

Barbero I. Orientalizacija migrantov v Evropejskom Sojuze // Zhurnal issledovanij social'noj politiki. 2014. T. 12, № 2. S. 153–166.

Basbug E.D. Masculine East – feminine West: the perception of the East and the West in Tanzimat novel // Orientalism/Occidentalism. P. 206–210.

Bauman Z. Liquid Modernity. Cambridge: Polity, 2000.

Bobrovnikov V. Pochemu my marginaly (zametki na poljah russkogo perevoda «Orientalizma» Jedvarda Saida) // Ab Imperio. 2008. № 2. S. 325–344.

Bruckner P. La Tyrannie de la pénitence: Essai sur le masochisme Occidental. Paris: Grasset, 2006.

Cibenko V. Mezhdou orientalizmom i orientologiej: nauchnye podhody k izucheniju Kavkaza // Nauchnaja mysl' Kavkaza. 2014. № 1. C. 69–77.

Egipet glazami rossijan XV–XVIII vekov. Sbornik hozhenij / Sost., avt. predisl., prim. i komm. V.V. Beljakov, otv. red. Je.

E. Kormysheva. M.: In-t vostokovedenija RAN, 2013.

Gazdanov G. Večer u Kljer. Nochnye dorogi. SPb.: Lenizdat, 2012.

Geertz Cl. Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia. Berkely: Univ. of California Press, 1970.

Gray J. Enlightenment's wake. Politics and culture at the close of the modern age. London; New York: Routledge, 1997.

Hazanov A. Vspominaja Jernesta Gellnera // Vestnik Evrazii. 1998. № 1–2 (4–5). C. 221–235.

Hajns Dzh. Rasskaz lektora. Moskva: AST: LJuKS, 2004.

Houellebecq M. Les particules élémentaires. [Electronic resourse] URL: <http://www.rulit.me/books/les-particules-read-254923-72.html> (last visited 14.06.2015).

Ibn Warraq. Defending the West. A Critique of Edward Said's Orientalism. N.Y.: Prometheus Books, 2007.

JarGU. Oksidentalizm i orientalizm: istorija i perspektivy razvitija. [Elektronnyj resurs] URL: <http://hist.niyar/ac/ru/upload/iblock/76b/od.a.05.2.pdf> (data obrashhenija 23.05.2015).

Kramer M. Ivory Towers on Sand: The failure of Middle Eastern Studies in America. Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 2001.

Krylov K. Itogi Saida: zhizn' i kniga // Said Je. V. Orientalizm. Zapadnye koncepcii Vostoka / Per. s angl. A.V. Govorunova. SPb: Russkij Mir#, 2006. S. 598–635.

Lane E.W. The Manners & Customs of the Modern Egyptians. London e. a.: J.M. Dent and sons Ltd., 1923.

Lewis B. Islamic Concepts of Revolution // Revolution in the Middle East and Other Case Studies / Ed. by P.J. Vatikiotis. Totowa (NJ): Rowman and Littlefield, 1972. P. 30–40.

Lewis B. The Question of Orientalism // The New York Review of Books. 1982. June 24.

Lysenko V. Orientalizm i problema chuzhogo: ksenologicheskiy podhod // Orientalizm/oksidentalizm: jazyki kul'tur i jazyki ih opisaniya: Sbornik statej. M.: Sovpadenie, 2012. S. 34–42.

Malahov V. Orientalizm po-russki [Jelektronnyj resurs] // Russkiy zhurnal. 2003. 24 okt. URL: <http://old.russ.ru/politics/facts/20031024-malakhov.html> (data obrashheniya 18.05.2015).

Muravchik J. Enough Said: The false scholarship of Edward Said // World Affairs. 2013. March/April. [Electronic resource] URL: <http://www.worldaffairsjournal.org/article/enough-said-false-scholarship-edward-said> (last visited 01.06.2015).

Neffodov S.A. Istorija Rossii. Faktornyj analiz. T. I: S drevnejshih vremen do Velikoj Smuty. M.: Territorija budushhego, 2010.

NIU VShJe. Orientalism in Fine Art. [Jelektronnyj resurs] URL: <http://www.hse.eri.ru/data/2014/10/20/1316527670/Programma%20kursa%20Orientalism%20in%20Fine%20Art%202.pdf> (data obrashheniya 23.05.2015).

Panarin S. Vostok glazami russkih // Rodina. 1993. № 4. S. 13–18.

RGPU. Orientalizm i ego istorija. [Jelektronnyj resurs] URL: <http://atlas.herzen.spb.ru/profile.php?id=1932> (data obrashheniya: 23.05.2015).

Said E.W. Orientalism. London: Routledge & Keagan Paul, 1980.

Serebryany S. 'Orientalism': a good word defamed // Orientalism/Occidentalism. P. 25–33.

Severnyj Kavkaz v sostave Rossijskoj imperii / Pod red. V.O. Bobrovnikova, I.L. Babich. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2007.

Tahtavi Rifa'a Rafi'at. Izvlechenie chistogo zolota iz kratkogo opisaniya Parizha, ili Dragocennyj divan svedenij o Parizhe / Podg. V.N. Kirpichenko, otv. red. A.B. Kudelin. M.: Nauka, 2009.

Tolz V. European, National, and (Anti-) Imperial. The Formation of Academic

Oriental Studies in Late Tsarist and Early Soviet Russia // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2008. Vol. 9, N 1, Winter. P. 53–81.

Verne J. Cinq semaines en ballon. [Electronic resource] Paris: J. Hetzel et Compagnie, 1863. URL: http://fr.wikisource.org/Cinq_Semaines_en_ballon/Chapitre_20 (last visited 14.05.2015).

Wasswestein D.J. The Rise and Fall of the Party Kings. Politics in Islamic Spain, 1002–1086. Princeton: Princeton Univ. Press, 1985.

Watt M.W. The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1972.

Windschuttle K. Edward Said's «Orientalism revisited» [Electronic resource] // New Criterion. 1999. 17.01. URL: <http://web.archive.org/web/20080501055657/http://www.newcriterion.com/archive/17/jan99/said.htm> (last visited 19.05.2015).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Абашии С. Власть и фотография: визуальная репрезентация в имперской рамке [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас. 2012. № 4. URL: <http://www.nlobooks.ru/node/2586> (дата обращения 26.05.2015).

Андреев К. Три жизни Жюль Верна. М.: Молодая гвардия, 1956.

Аравийская старина. Из древней арабской поэзии и прозы / Пер. с араб. А.А. Долининой и Вл. В. Полосина. М.: Глав. ред. восточ. лит-ры изд-ва «Наука», 1983.

Атлас мира. М.: Ультра Экстент, 2006.

Барберо И. Ориентализация мигрантов в Европейском Союзе // Журнал исследований социальной политики. 2014. Т. 12, № 2. С. 153–166.

Бобровников В. Почему мы маргиналы (заметки на полях русского перевода «Ориентализма» Эдварда Саида) // Ab Imperio. 2008. № 2. С. 325–344.

Газданов Г. Вечер у Клэр. Ночные дороги. СПб.: Лениздат, 2012.

Египет глазами россиян XV–XVIII веков. Сборник хождений / Сост., авт. предисл., прим. и комм. В.В. Беляков, отв. ред. Э.Е. Кормышева. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2013.

Крылов К. Итоги Саида: жизнь и книга // Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб: Русский Миръ, 2006. С. 598–635.

Лысенко В. Ориентализм и проблема чужого: ксенологический подход // Ориентализм/оксидентализм: языки культур и языки их описания: Сборник статей. М.: Совпадение, 2012. С. 34–42.

Малахов В. Ориентализм по-русски [Электронный ресурс] // Русский журнал. 2003. 24 окт. URL: <http://old.russ.ru/politics/facts/20031024-malakhov.html> (дата обращения 18.05.2015).

Нефёдов С.А. История России. Факторный анализ. Т. I: С древнейших времен до Великой Смуты. М.: Территория будущего, 2010.

НИУ ВШЭ. Orientalism in Fine Art. [Электронный ресурс] URL: <http://www.hse.ru/data/2014/10/20/1316527670/Программа%20курса%20Orientalism%20in%20Fine%20Art%202.pdf> (дата обращения 23.05.2015).

Панарин С. Восток глазами русских // Родина. 1993. №4. С. 13–18.

РГПУ. Ориентализм и его история. [Электронный ресурс] URL: <http://atlas.herzen.spb.ru/profile.php?id=1932> (дата обращения: 23.05.2015).

Северный Кавказ в составе Российской империи / Под ред. В.О. Бобровникова, И.Л. Бабич. М.: Новое литературное обозрение, 2007.

Тахтави Руфа'а Рафи'ат. Извлечение чистого золота из краткого описания Парижа, или Драгоценный диван сведений о Париже / Подг. В.Н. Кирпиченко, отв. ред. А.Б. Куделин. М.: Наука, 2009.

Хазанов А. Вспоминая Эрнеста Геллнера // Вестник Евразии. 1998. № 1–2 (4–5). С. 221–235.

Хайнс Дж. Рассказ лектора. Москва: АСТ: ЛЮКС, 2004.

Цибенко В. Между ориентализмом и ориентологией: научные подходы к изучению Кавказа // Научная мысль Кавказа. 2014. № 1. С. 69–77.

ЯрГУ. Оксидентализм и ориентализм: история и перспективы развития. [Электронный ресурс] URL: <http://hist.niyar.ac.ru/upload/iblock/76b/od.a.05.2.pdf> (дата обращения 23.05.2015).

Amin S. Eurocentrism. New York; London: Zed Books, 1989.

Aretov N. Orientalism, Occidentalism and the Image of the Other in Balkan Context // Orientalism/Occidentalism: Languages of Cultures Vs. Languages of Description: Collected papers. М.: Sovpadenie, 2012. P. 67–75.

Basbug E.D. Masculine East – feminine West: the perception of the East and the West in Tanzimat novel // Orientalism/Occidentalism. P. 206–210.

Bauman Z. Liquid Modernity. Cambridge: Polity, 2000.

Bruckner P. La Tyrannie de la pénitence: Essai sur le masochisme Occidental. Paris: Grasset, 2006.

Geertz Cl. Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia. Berkely: Univ. of California Press, 1970.

Gray J. Enlightenment's wake. Politics and culture at the close of the modern age. London; New York: Routledge, 1997.

Houellebecq M. Les particules élémentaires. [Электронный ресурс] URL: <http://www.rulit.me/books/les-particules-read-254923-72.html> (дата обращения 14.06.2015).

Ibn Warraq. Defending the West. A Critique of Edward Said's Orientalism. N.Y.: Prometheus Books, 2007.

Kramer M. Ivory Towers on Sand: The failure of Middle Eastern Studies in America. Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 2001.

Lane E.W. The Manners & Customs of the Modern Egyptians. London e. a.: J.M. Dent and sons Ltd., 1923.

Lewis B. Islamic Concepts of Revolution // Revolution in the Middle East and Other Case Studies / Ed. by P.J. Vatikiotis. Totowa (NJ): Rowman and Littlefield, 1972. P. 30–40.

Lewis B. The Question of Orientalism // The New York Review of Books. 1982. June 24.

Muravchik J. Enough Said: The false scholarship of Edward Said // World Affairs. 2013. March/April. [Электронный ресурс] URL: <http://www.worldaffairs-journal.org/article/enough-said-false-scholarship-edward-said> (дата обращения 01.06.2015).

Said E.W. Orientalism. London: Routledge & Keagan Paul, 1980.

Serebryany S. 'Orientalism': a good word defamed // Orientalism/Occidentalism. P. 25–33.

Tolz V. European, National, and (Anti-) Imperial. The Formation of Academic Oriental Studies in Late Tsarist and Early Soviet Russia // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2008. Vol. 9, N 1, Winter. P. 53–81.

Verne J. Cinq semaines en ballon. [Электронный ресурс] Paris: J. Hetzel et Compagnie, 1863. URL: http://fr.wikisource.org/Cinq_Semaines_en_ballon/Chapitre_20 (дата обращения 14.05.2015).

Wasswestein D.J. The Rise and Fall of the Party Kings. Politics in Islamic Spain, 1002–1086. Princeton: Princeton Univ. Press, 1985.

Watt M.W. The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1972.

Windschuttle K. Edward Said's «Orientalism revisited» [Электронный ресурс] // New Criterion. 1999. 17.01. URL: <http://web.archive.org/web/20080501055657/http://www.newcriterion.com/archive/17/jan99/said.htm> (дата обращения 19.05.2015).