

Научная статья / Original article

УДК 130.2 + 001.8 + 008

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2022-1-126>

Культурология и постколониальные исследования
Статья 1

Мартынов Владимир Анатольевич

Омская гуманитарная академия, Омск, Россия, vmartynov@list.ru

Аннотация. В многообразном поле дисциплинарных исследований сюжет «культурология и постколониализм» особенно драматичен. Именно отсылки к моральному авторитету постколониализма, обретшего статус научной дисциплины к 1990 г., существенно усилили то давление, с которым российская культурология столкнулась через пять-семь лет после своей институализации. Исследуемая область первой статьи очерка — эпистемологические импликации аутентичного постколониализма, т. е. того его состояния, которое представлено в «Ориентализме» Э. Саида. Исходные эпистемологические параметры проявляются в контексте дихотомии «реализм-конструктивизм», т. е. проверяются на наличие реалистического «бэкграунда». До сих пор такая проверка не предпринималась, хотя именно уточнение первичных параметров — то, что сегодня в первую очередь актуально. Гипотеза, которая представлена в первой статье, заключается в допущении фундаментальной сложности раннего постколониализма: аутентичный постколониализм не был унифицированно конструктивистским проектом, всеобщее представление о постколониализме как о стерильно чистом конструктивистском проекте, свободном от следов реализма, некорректно. Методология исследования опирается на принципы сравнительно-исторической эпистемологии. Результат исследования: аутентичный постколониализм Э. Саида существенно реалистичен. Более того, в каком-то из моментов своего развития логика становящегося постколониализма выходила к тому варианту реализма, который является фундаментальным для российской культурологии. В некоторой точке намечалось почти родство. Понимание этого факта важно и для того, чтобы понять постколониализм всерьез, как нечто принципиально значимое, и для того, чтобы противостоять критикам реалистической культурологии.

Ключевые слова: культурология, эпистемологический реализм, эпистемологический конструктивизм, междисциплинарные исследования,

постколониальные исследования, Культура с большой буквы, Э. Саид, эссенциализм, плюрализм, М. М. Бахтин

Для цитирования: Мартынов В. А. Культурология и постколониальные исследования. Статья первая // Человек. Культура. Образование. 2022. № 1. С. 126—148. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2022-1-126>

Culturology and Postcolonial Studies Article 1

Vladimir A. Martynov

Omsk Humanitarian Academy, Omsk, Russia, vmartynov@list.ru

Abstract. *In the diverse field of disciplinary research, the plot of “cultural studies and postcolonialism” is particularly dramatic. It was the references to the moral authority of postcolonialism which acquired the status of a scientific discipline by 1990, that significantly increased the pressure that Russian culturology faced some years after its institutionalization. The research area of the first article of the essay is the epistemological implications of authentic postcolonialism, i.e. its state which is represented in E. Said’s “Orientalism”. The initial epistemological parameters are clarified in the context of the “realism-constructivism” dichotomy, i.e. they are checked for the presence of a realistic “background”. So far, no such verification has been undertaken although clarification of the primary parameters of discourse is primarily relevant today. The hypothesis presented in the first article is the assumption of the fundamental complexity of early postcolonialism: authentic postcolonialism was not a unified constructivist project, the general idea of postcolonialism as a sterile pure constructivist project, free from traces of realism, is incorrect. The research methodology is based on the principles of comparative historical epistemology. The result of the study is that the authentic postcolonialism of E. Said is essentially realistic. Moreover, at some point in its development, the logic of the emerging postcolonialism came out to that version of realism, which is fundamental for Russian culturology. At some point, there was almost a kinship. Understanding this fact is important both in order to understand postcolonialism seriously as something fundamentally significant, and in order to resist critics of realistic culturology.*

Keywords: *Culture-studies, epistemological realism, epistemological constructivism, inter-disciplinary research, post-colonial studies, Culture as spelled with a capital letter, E. Said, essentialism, pluralism, M. M. Bakhtin*

For citation: Martynov V. A. Culturology and Postcolonial Studies. Article 1. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education.* 2022; 1:126—148 (In Russ.). <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2022-1-126>

Введение. Если прав академик В. А. Лекторский и действительно в современном гуманитарном знании ни одна фундаментальная проблема не может быть решена без постановки в контекст дихотомии «реализм-конструктивизм» [1]¹, то для междисциплинарных исследований это особенно важно. Здесь аналитика усложняется радикальным образом. О междисциплинарных связях невозможно больше размышлять «просто», как о ситуации «вообще», выстраивая линии либо «вражды», либо «дружбы» дисциплин «Х» и «У». Любой анализ междисциплинарных связей тогда требует учета комбинаторики возможностей, вытекающих из умножения двух дисциплин на две эпистемологии.

Особенно драматично в этом контексте выглядит положение культурологии. Она и так «прилипчива» к соседним дисциплинам, и так почти вся сплошь на границах и на стыках. Достаточно вспомнить конференции Российского института культурологии в Белых Столбах (см.: [6; 7; 8; 9; 10]). Эти пять конференций — лучшее из того, что было в теоретических баталиях «эпохи РИКа». И все они — о культурологии как о «пограничном» дискурсе. Иначе говоря, само определение культурологии оказывалось указанием на векторы притяжения и отталкивания с соседними дисциплинами, т. е. само бытие культурологии — это бытие на гранях и на границах.

История притяжений и отталкиваний культурологии и постколониализма в этой перспективе — нечто особенно драматичное. Это вызвано особым положением постколониализма в круге наук о культуре. Главная из этих особенностей — наличие значительного морального авторитета или, в терминологии П. Бурдьё, капитала. А метафора «капитал» непростая. В реальной экономике капитал может быть инвестирован как в рост какого-то актива, так и в снижение. Драма в том, что по отношению к культурологии работали и работают обе эти стратегии. На один из вариантов культурологии авторитет постколониализма обрушился давлением, «акции» другой культурологии, наоборот, получили поддержку. «Имена адресатов» поддержки/сопротивления тайной не являются: в планетарном успехе англо-американского проекта *cultural studies* большую

¹ О контекстах этого тезиса В. А. Лекторского, о сегодняшних дискуссиях конструктивистов и реалистов и о том, как это связано с культурологией кратко см.: [2; 3]. Подробнее о проблемах современного гуманитарного знания в контексте «дихотомии Лекторского» см.: [4; 5].

роль сыграл именно авторитет постколониализма. А успех культуральных исследований обрушился с середины 1990-х гг. на российскую культурологию системным давлением.

Сегодня все западное гуманитарное знание — это прежде всего постколониальное знание. Для этого оно должно было пережить радикальную трансформацию, в том числе институционального порядка. Это и произошло и продолжает происходить. Это видно, например, в литературоведческой отрасли. Повсеместно прекращают существование кафедры, традиционно изучавшие историю литературы как часть истории национальных культур. Изучать историю национальных литератур теперь считается неактуальным. В ведущих университетах на месте старых кафедр национальных литератур появляются кафедры постколониального литературоведения. В России кафедры русской литературы еще пока сохраняются, но российские литературоведы многое сделали для того, чтобы подготовиться к современным трансформациям.

Сложность положения российской культурологии в этом контексте очевидна. Мы не только имеем смелость изучать русскую культуру, нет никаких признаков того, что российские культурологи собираются от этой неполиткорректной «привычки» отказываться. Наша культурология остается форпостом, почти воинственно противостоящим новейшим трендам. Крупнейший центр культурологических исследований, Российский НИИ культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачева, не только занимается изучением русской национальной культурной традиции самым принципиальным образом, более того, для него это главная приоритетная цель (заявленная в самом названии института). «Ключевой стратегической целью» работы НИИ им. Лихачева является «проведение фундаментальных и прикладных исследований в области... изучения роли наследия в передаче от поколения к поколению традиционных для российской цивилизации ценностей и норм, традиций, обычаев и образцов поведения» (программное положение с заглавных страниц сайта института). С точки зрения западного гуманитарного знания это — расизм. Вопрос стоит именно так. Само понятие «русской цивилизации» — расизм, акцент на «наследии»¹ — фундаментализм, и т. д. и т. п. С точки зрения просвещенного западного гуманитария мы все — ра-

¹ Очень выразительно краткое название НИИ им. Лихачева: «Институт Наследия», именно так, с большой буквы «Н» в слове «наследие».

систы и фундаменталисты. В крупнейшей методологической дискуссии в нашей гуманитаристике¹ её «застрельщик» американский теоретик К. Платт поражался тому, что в России до сих пор всерьёз («фундаментально», как сказано в программных установках НИИ им. Лихачева) изучают Пушкина. «Некоторые российские специалисты намекали мне, что это [изучать и всерьёз читать Пушкина. — В. М.] правильно и хорошо, что они счастливы надеть мантию первосвященника культа Пушкина. Мне нечего возразить на их выбор. Но я полагаю, что наука в целом должна идти другим путем» [12, с. 72]. Для К. Платта изучать всерьёз Пушкина, — именно расизм и империализм, те, кто изучают Пушкина — не ученые, а пропагандисты, или, что еще хуже, шаманы. «Специалист, изучающий Пушкина», «гораздо больше похож на первосвященника какой-то религии, чем на ученого, выискующего знания» [12, с. 72].

Как противостоять этому обвинению? Оправдываться? Но *о-правдываться* — значит отказаться от самой правды, значит принять заданные извне правила «игры».

Кстати, именно так поступила элита нашей антропологии/этнологии. Книга академика В. А. Тишкова «Реквием по этносу» [13] — это именно и попытка оправдания, и перехода на новые правила «игры». Знаком уже состоявшейся трансформации стал термин «примордиализм», ставший после книги В. А. Тишкова регулярным инструментом российской этнологии².

Нет, оправдываться не надо. Мы не расисты. Надо прежде всего твёрдо уяснить себе сам этот факт, затем найти слова для ответа. То есть нужна логика. Нужна внятная контекстуализация проблемы. «Дихотомия Лекторского» и есть тот контекст, который, во-первых, усложняет ситуацию и позволяет увидеть в том числе и в постколониализме не только источник агрессии, но и иное; во-вторых, возвращает к простой правде: изучение поэзии Пушкина (равно как и драм Шекспира) — не расизм и не империализм, как то полагают наши критики.

¹ В журнале «Новое литературное обозрение» в 2010—2013 гг. Подробно о дискуссии см.: [11].

² Драматично о предыстории этой трансформации недавно рассказал сам В. А. Тишков [14]. Получилось все как-то просто. Первые же контакты еще советских тогда этнологов с американской антропологией в конце 1980-х гг. привели В. Тишкова в состояние глубочайшего стыда за собственный «расизм». Итогом этих переживаний и стала книга «Реквием по этносу».

Первая констатация, важная для осмысления проблемы «культурология и постколониализм» в контексте «дихотомии Лекторского»: современное западное гуманитарное знание является все в целом радикально конструктивистским. Соответственно, все значимые теоретические проекты в ближайшей предыстории современного знания мыслятся конструктивистки. Второе: постколониализм мыслится сегодня тоже полностью конструктивистским проектом. Иное мыслить в принципе недопустимо, поскольку постколониализм — фундаментальное основание современного знания. Классические тексты постколониализма превратились в священные книги современного знания.

Понятно, какие дополнительные проблемы это создает для российской культурологии. Российская культурология была и продолжает оставаться реалистичной. Следствие этого — серьезное отношение к культурному наследию, к классике, к «Культуре с большой буквы». И уже это — страшный грех. Потому что для конструктивизма Культура с большой буквы — мертва, а те, кто её защищают — пытаются затащить человечество в мертвое прошлое, в традиционализм и фундаментализм. Но этих обвинений мало, они недостаточно театрально эффектны. Постколониализм появился как раз вовремя. Именно благодаря постколониализму появилась возможность обвинить реалистичное гуманитарное знание еще и в расизме. Именно постколониальное риторическое творчество изобретает метафору, объявляющую Культуру с большой буквы идеологической формой диктатуры «Большого белого человека». Эта метафора делает давление на реалистичную культурологию на порядок более сильным. Поэтому не случайно, что среди филиппик, адресуемых российской культурологии, слова обвинения были сказаны именно в том контексте, где постколониальная риторика была центром и «порождающей грамматикой» дискурса¹. Поэтому определение позиции по отношению к постколониализму является необхо-

¹ «Постперестроечная» российская культурология — «свалка дилетантских сочинений “на тему культуры”» [15, с. 87] (К. Богданов). К. Богданов — один из наиболее близких к постколониальной гуманитаристике наших антропологов. А слова о российской культурологии как о «свалке» произнесены в упоминавшейся выше дискуссии в журнале «Новое литературное обозрение», где К. Платт призывал российское гуманитарное знание следовать курсом американского литературоведения, пережившего трансформацию из национального, т. е. «колониального», в постколониальное литературоведение [16].

димым моментом работы в сегодняшнем теоретическом самоопределении реалистической российской культурологии.

Методологические предпосылки исследования. Методология исследования опирается на принципы сравнительно-исторической эпистемологии. Авторитетная современная модель сравнительно-исторического метода исследования «эпистем» представлена П. Серию в его исследовании раннего структурализма [17]. Это интересно и продуктивно. Но допустимы поправки. П. Серию — радикальный конструктивист. Между тем как сравнительно-историческая эпистемология возможна и в реалистическом варианте. Более того, у реалистичной сравнительно-исторической эпистемологии есть богатая история, есть сложившиеся традиции. На это указано в работах: [18; 5]. Реалистичная сравнительная эпистемология — современный метод исследования интеллектуальной истории, эффективный и адекватный для исследования взаимосвязей постколониализма и культурологии.

Результаты исследования и их обсуждение. Определение границ аутентичного постколониализма не является проблемой. «Подлинный», «первоначальный» (здесь можно поставить любой из тех предикатов, которые связываются обычно с понятием аутентичности) постколониализм — это та его модель, которая представлена в книге Э. Саида «Ориентализм» [19]¹. Эта книга занимает ис-

¹ Отсюда возможность очень простой истории постколониализма, когда началом оказывается точная дата. Это 1978 год, год выхода книги Саида «Ориентализм». В принципе есть возможность мыслить генеалогию постколониализма иначе. Так, например, С. Кришна связывает её с «марксизмом третьего мира» [20]. Но в этом случае материнским дискурсом для постколониализма мыслится антиколониализм, вся целостность дискурсивных стратегий сопротивления колониализму. Отчасти это так, сопротивление колониализму является значимым фактором в становлении постколониализма. Но, даже если это и так, даже если «материнство» и можно приписать антиколониализму, то постколониализм — тот случай, когда нельзя обойтись без «отцовства», столь же важного. Речь, разумеется, о постструктурализме. Само слово «постколониализм», очевидно, вторично по отношению к термину «постструктурализм». Постколониализм как научный проект, как дискурс и как идеология целиком и полностью вторичен по отношению к постструктурализму М. Фуко и Ж. Деррида. Не освобождение как таковое является важным, а письмо

ключительное положение в современной науке. Её значение трудно с чем сравнить. Для современного знания она значима так же, как Библия для воцерковленного христианина. В книге Э. Саида установлен символ веры современного интеллектуала-гуманитария. Наверное этому символу любой сегодняшней западной гуманитарий присягает в своих работах. Следовательно, важно понять, что есть главное в книге Э. Саида, о её смысле как целостном акте высказывания.

В качестве такового книга «Ориентализм» представляет собой гигантский обвинительный приговор всей западной цивилизации в целом. На этот раз Запад оказывается виновным в преступлении против Востока. Это преступление — регулярно реализуемое на протяжении столетий насилие по отношению к Востоку. Это насилие деспотическое и поэтому не имеет оправданий. Отношение Запада к Востоку таково же, как отношение господина к бесправному рабу.

Что-то подобное в адрес Запада уже звучало, простой поток претензий не был бы чем-то оригинальным, а Э. Саид оригинален. В своеобразии его позиции решающих моментов два. Первый — это структуралистский подход к проблеме. Если бы подход был до-структуралистский или постструктуралистский, пунктов обвинения было бы множество, а у Саида он один-единственный. Все преступления Запада представляют собой системное целое, организуемое единым системным принципом. Этот принцип — воля к насилию, желание господина сохранить свое право на подавление воли раба.

Второй момент — сложность понимания насилия. Э. Саида не интересует прямое силовое подавление. Это слишком просто, это колониализм как таковой, история его хорошо известна. Саида же интересует современность, то состояние во взаимоотношениях

и чтение. «Для постколониализма фундаментально переосмысление условных модусов чтения» [21, р. 34]. Это есть и у М. Янга [22], и в новейших моделях [23; 24; 25]. Можно сделать вывод, что творец постколониализма — Э. Саид (см. особенно: [26]). Э. Саид — один из создателей современной рациональности, культовый мыслитель. Комментирование его текстов превратилось почти в науку, количество работ о нем велико и растет с каждым годом. Только что вышла капитальная научная биография, написанная известным теоретиком Т. Бреннаном [27]. Есть «саидовская энциклопедия» с обширной библиографией [28].

Востока и Запада, которое наступает после окончания колониальной эпохи. Прямое подавление в этой точке заканчивается, и тогда появляется возможность веры в то, что воля Запада к рабовладельческой эксплуатации Востока исчерпана, что её больше нет, а есть воля к взаимодействию на равных. Но Саид говорит: нет, это иллюзия. Все осталось по-прежнему, Запад продолжает эксплуатировать Восток как раба, при этом прямые силовые методы подавления сменились на косвенные. Книга Э. Саида является экспликацией новых методов подавления. Возможность этой экспликации появилась опять же благодаря структурализму. При переходе от прямой эксплуатации к косвенной сохранилось знание о Востоке. И это знание структурировано. Структуры этого знания не нейтральны, оно несет в себе алгоритмы, транслирующие насилие настолько эффективно, что степень повиновения слуги господину остается той же, что и при прямом силовом подавлении.

Особенный же драматизм ситуации в том, что в модерном знании о Востоке есть что-то похожее на подвиг. Около двухсот пятидесяти лет тому назад были предприняты попытка создания науки о Востоке, «ориентализма». А там, где наука, там появляются претензии на возможность построения знания, свободного от злой или доброй воли, т. е. знания «объективного». Это серьезная претензия. Если попытка создать объективное знание о Востоке состоялась, то тогда с появлением ориентализма появилась возможность обрести знание о Востоке, свободное от воли к насилию. Сама возможность появления ориентализма — это торжество веры в свободное от насилия знание. Так ориентализм говорил о себе, так о нем говорили европейские элиты. До Э. Саида. Книга «Ориентализм» — это прежде всего похоронный марш по ориентализму как о подвиге. Вся история ориентализма — это история обманов и самообманов. Науки о Востоке, по Э. Саиду, никогда не было, нет и сегодня. Всем попыткам достижения истинного знания о Востоке предшествовала воля-к-знанию, а она никогда не была свободной от воли к насилию. Все знание Запада о Востоке — это знание, подавляющее Восток, а именно «ориентализующее» его. «Главной задачей» в том числе и самых великих ориенталистов «было держать Восток и ислам под контролем Белого Человека»[19, с. 367].

Э. Саид очень хочет быть радикальнейшим плюралистом и в целом умеет быть именно таковым. Он умеет быть плюралистом в са-

мом сложном, там, где плюрализм, казалось бы, не мыслим в принципе, в понимании сферы сакрального. Так, фундаментально плюралистичным, по Э. Саиду, оказывается ислам. Единого ислама нет. Все те события, в которых Запад видит проявления сильного единого ислама, означают иное, все это «не свободно от конфликта интерпретаций». «То, что на Западе видится чрезвычайным событием, возвратом к исламу или его возрождением, в действительности является борьбой внутри исламских сообществ за определение ислама» [19, с. 514]. Западный в целом и ориенталистский в частности взгляд на ислам является “некритичным и эссенциалистским” подходом к “гетерогенной, динамичной и комплексной человеческой реальности”» [19, с. 515].

Это очень сильное и яркое утверждение, и вся защита ислама Э. Саидом в целом интересна — именно почти вдохновенным плюрализмом. Но тут же сам собой возникает вопрос. В таком ответственном месте, в определении ислама как типологически особенной религии, ответственность должна быть последовательной, должны быть сделаны типологические оговорки, сравнение, прежде всего с христианством. Но есть другое. Никогда и нигде Э. Саид не говорит о плюрализме христианства. Наоборот, везде он говорит о христианстве как о «просто христианстве», т. е. как о простом явлении, обладающем монолитной смысловой целостностью. Всегда равной себе монолитностью. По Э. Саиду, о христианстве можно мыслить эссенциалистски (и фундаменталистски), тогда как о исламе мыслить эссенциалистски и фундаменталистски он категорически запрещает. Мусульманство плюралистично и свободно от фундаментализма, а вот христианство оказывается догматическим, антиплюралистическим фундаментализмом.

А еще необходимо учитывать значимость оппозиции «эссенциализм — антиэссенциализм» в его эпистемологии. Для Э. Саида эта дихотомия — главный эпистемологический инструмент. Слово «эссенциализм» в его текстах — наиболее регулярный оператор эпистемологической оценки, т. е., иначе говоря, это самое популярное у Э. Саида «эпистемологическое ругательство». И тогда еще раз: антиэссенциалистская трактовка ислама в мире Э. Саида означает его высшую оценку именно как фундаментально плюралистической логики. Тогда как христианство от подлинного плюрализма оказы-

ваεται отрезанным. Оно, в противоположность исламу, монолитно и монологично, является фундаменталистским догматизмом.

Несколько слов об инструментах интерпретации сакрального. Возьмем сакральное слово в его внутреннем пределе. Самое сакральное слово среди всех сакральных слов — это слово Бога. Оно может быть понято плюралистично? И да, и нет. Казалось бы, нет. На то оно и слово Бога, чтобы всегда оставаться именно Тем Самым Словом Бога, единственным, лишенным какой-либо множественности. Так это всегда в сфере сакрального и было. Но это один полюс. На другом полюсе — Евангелие, которое транслирует Слово Бога, но уже в точке сакрализованного акта священной трансляции этого слова ведет себя парадоксально. Оно дает не само слово Христа, который говорил на арамейском, а его перевод на греческий язык. Ведь любой перевод — это искажение. Затем существенная часть христиан согласилась считать священным слово, искаженное дважды, т. е. переведенное на латинский. Затем еще одна существенная часть приняла в качестве священного текст Лютера, где слово Бога было искажено трижды (греческий — латинский — немецкий). И т. д. и т. п. Переводы множатся и множатся, и вся эта индустрия переводов была санкционирована уже в ранних текстах Евангелия. Как это все интерпретировать?

Нет никакой возможности не связать переводимость Слова Бога с плюрализмом¹. Там, где есть допущение переводимости слова, там всегда есть вариативность смысла. А там, где есть допущение вариативности смысла, там есть и плюрализм. И тогда христианство, плюралистично понимающее Слово Бога, и есть фундаментально плюралистическое учение².

С другой стороны, где нет вариативности, там нет и плюрализма. А важнейший факт таков: ислам нигде и никогда не допускал возможность переводов Слова Пророка Мухаммеда. Переводы Ко-

¹ У Н. С. Автономовой операция перевода сама по себе имплицитно подразумевает плюрализм [29].

² Как нечто фундаментально плюралистично понимал христианство С. С. Аверинцев. К сожалению, специальных текстов об этом он не опубликовал. Краткая формула такова: «Для христианства, в отличие от многих других религий, историческое время доктринально важно» [30, с. 371]. Отсюда получается, что Слово Бога не может быть не проблемным, оно не может «перестать быть трудным» [30, с. 371]. Все наше размышление о фундаментальном плюрализме христианства — попытка уточнения этих слов Аверинцева.

рана есть, но в практике богослужения они использованы быть не могут, во всех мечетях Коран читают по-арабски. И сколько бы ни было «конфликтов интерпретаций» внутри ислама между «мусульманскими обществами», ни одно из них никогда не покушалась на то, чтобы позволить себе написать слово пророка иначе, чем это написано в Коране.

Отсюда вопрос к Э. Саиду: как можно игнорировать тот факт, что ислам не допускает никакой вариативности в написании и произнесении Слова Пророка, тогда как христианство уже в «точке сборки» благословляет вариативность бытия Слова Христа? Эту разницу можно интерпретировать сколь угодно сложно, но не заметить сам факт существования Евангелия (благой вести) во множестве языковых обличий нельзя. И нельзя не связать эту вариативность с плюрализмом. Между тем как Э. Саид этой связи не видит в принципе. А еще он мыслит христианство эссенциалистски, при том что в плане общей теории им декларируется радикальнейший антиэссенциализм. То есть получается, что радикальнейший антиэссенциалист современного знания «правильно», антиэссенциалистски, мыслит то, что ему дорого и близко, а от того, что несимпатично, можно отказаться, не прибегая к эпистемологическим сложностям.

Почему это важно для разговора о главной книге Э. Саида и о её предмете, ориентализме? Потому что и ориентализм автор «Ориентализма» мыслит точно так же, как христианство, эссенциалистски, как то, о чем можно сказать, что оно просто «есть», и у чего есть «сущность». Получается, что мусульманство, являясь догматическим вероучением, оказывается плюралистическим пониманием «постоянно создающейся и пересоздающейся» «человеческой реальности», тогда как ориентализм, задуманный как научный дискурс, об изменчивой реальности ничего не знает и оказывается догматическим фундаментализмом.

Для Э. Саида это именно так, хоть и с уточнением. Логика Э. Саида и в целом, и по отношению к ориентализму динамична. Иногда он готов достаточно далеко уйти в постулировании каких-то плюралистических моментов ориентализма и говорит о вариантах. Но никогда по этому пути не уходит далеко, никогда не рвет с представлением о том, что ориентализм всегда и везде сохраняет монолитность своего целого. Своего предела саидовский плюрализм достигает в позднейшем «Послесловии» к переизданию «Ориентализ-

ма» 1995 г., в возражениях оппонентам. Говорится о том, что есть разные варианты, «нюансы и тонкие различия в том, что касается людей, периодов и стилей ориентализма». «Мой анализ меняет картину, усиливает различия, отделяет периоды и авторов друг от друга» [19, с. 520], но... Но при этом сказать об ориентализме то же, что он говорит об исламе, Э. Саид не может. Ислам настолько вариативен, что единого ислама, «просто ислама», ислама «самого по себе» нет, а есть только «множество вариантов». А вот ориентализм, несмотря на всю вариативность, самим собой остается. После всех «плюралистических» поправок к своему пониманию ориентализма Саид ставит слово «однако» и «таким образом», «мы вновь возвращаемся к историческому и политическому контексту книги» и «её содержанию» [19, с. 520]. «Таким образом» ориентализм снова и снова оказывается единой целостной системой. Ориентализм — «система идеологических фикций» [19, с. 497]. «Всю историю ориентализма можно рассматривать как вершину... с панорамным видением, на фоне которого подробности восточной жизни служат только лишь тому, чтобы еще раз подтвердить “восточность” предмета исследования»; прежде всего, ориентализму “всякого араба, коль скоро он — восточный человек, нужно подвести под представление о восточном типе, сконструированном западным ученым”» [19, с. 381—382]. И тогда ориентализм в главных своих моментах остается снова и снова всегда и везде одинаковым¹. Остается одной и той же «волей-к-истине», одной и той же агрессией. Нигде на про-

¹ В первой главе есть пассаж, который не оставляет возможности не думать, что ориентализм для Э. Саида — целостный единый проект, осуществляемый Западом с античности до сегодняшнего дня. «При обращении к ориентализму XIX и XX веков прежде всего бросается в глаза интенсивная схематизация им всего Востока в целом. Сколь давнюю историю имеет подобная схематизация, видно из приведенных мною примеров западной репрезентации Востока в классической Греции. Судить же о глубине и четкости артикуляции этих репрезентаций, основанных на более ранних представлениях... можно по дантову “Аду”» [19, с. 107]. Степень схематизации Востока (а это главное в ориентализме, это и есть эссенциализм, о котором так много будет в последних параграфах «Ориентализма» и в послесловии) одна и та же в Древней Греции, у Данте, в современном ориентализме. И т. д. и т. п. Об ориентализме можно запросто мимоходом сказать, что «сущность ориентализма заключается в том, что...» [19, с. 66]. К исламу, как мы уже знаем, такой оборот речи в принципе недопустим, это было бы грубым эссенциализмом, а вот об ориентализме так сказать можно.

тяжении всего текста книги Э. Саид не оставляет ориентализму возможности не быть насилием. «Ориентализм — это фундаментальная политическая доктрина, навязываемая Востоку силой» [19, с. 313]. «Ориентализм представляет собой агрессию» [19, с. 316].

Именно поэтому весь ориентализм — мёртв. Ориентализм — «поистине чудовищное культурное, политическое и материальное предприятие Европы» [19, с. 325]. Есть сотни попыток взгляда на Восток, и все они — одинаково «репрезентативные», т. е. фальшивые, мертвые. Весь ориентализм от начала до конца одинаково был таким, все его «подвиги» включают в себя насилие прежде всего. Снова и снова ориентализм оказывается последовательной регулярной системой, машиной насилия.

Ответ очевиден: эта угрюмо-серая картина — фантом. Предел этой «фантомности» — следующее утверждение: «Каждый европеец, что бы он ни пытался говорить о Востоке, неизбежно оказывался расистом, империалистом» [19, с. 315]. Это плохие слова. Эта картина невозможна как математически, вероятно, так и по соображениям здравого смысла. Люди разные. Это истина не только «здравая», она является еще и фундаментальным основанием плюрализма и толерантности. Если мы не принимаем её предельно всерьез, ни о каком плюрализме речи быть не может, даже если при этом будут произноситься тысячи слов о преодолении «эссенциализма», «хаосмосе», «ризоме» и «множественности множественностей». Поэтому еще раз: люди — разные. Среди сотен попыток ориенталистов выйти к пониманию Востока не могло не быть хотя бы нескольких честных, подлинных. Таких, где субъект размышления всерьез готов пожертвовать своими привычными стандартными привычками и действительно всерьез стремиться услышать собственный, не-репрезентативный голос Востока. Стремится узнать подлинные свидетельства бахтинского «самосознания» Другого. Несколько отчасти честных взглядов на Восток Э. Саид нашел, но ни одного примера нерепрезентативного среди них нет, потому что он позволил себе солидарность с взглядом М. Фуко на все доконструктивистское знание как на одинаково мертвое. Именно поэтому ориентализм, по Э. Саиду, всегда оставался ориентализмом, т. е. насилием, т. е. одной и той же сущностью. И тогда еще и еще раз вопрос: как так, ислам, каноническое вероучение, нельзя мыслить всегда равным себе, а гуманитарную научную дисциплину, разви-

вашую столетия, можно? Возможно ли такое в принципе? Нет и еще раз нет. Подлинно живое вопрошание Востока не могло не появиться. Можно определенно указать на время, когда нечто подлинное не могло не произойти. Это 1760—1780-е годы. Есть фигура, к которой с особенно пристальным вниманием нельзя не отнестись. Это И. Г. Гердер. Специально посвященных Востоку работ у него нет, но в его «Идеях к философии истории человечества» Востоку посвящены три главы, и они стоят многих и многих обширных монографий. Поэтому оценка роли Гердера — ключевой момент в любой модели истории ориентализма. Какая-то степень понимания этого есть и у Э. Саида, отсюда тот факт, что о Гердере он говорит достаточно внятно и несколько раз упоминает его имя. Но в целом Гердер для Э. Саида — скучная фигура. Гердер — еще одно лицо в угрюмом ряду мелких ориенталистов XVIII в., «подготовивших дорогу современному ориентализму» [19, с. 182]. У ориентализма Просвещения, по Э. Саиду, четыре особенности. Роль Гердера — участие в работе над третьей тенденцией, над «симпатической идентификацией» [19, с. 182], когда все на свете мыслится родственно, поэтому подлинное благородство допускается и на Востоке. Однако стоит вся эта «симпатическая идентификация» не очень дорого, потому как фактически является обратной стороной примитивных «преромантических и романтических представлений о Востоке как об экзотике» [19, с. 183]. Иное слово для «симпатической идентификации» — «популизм». Значимость популизма ничтожна, но все же не похвалить Гердера нельзя. «Проникнувшись отстаиваемым Гердером и другими авторами популистским и плюралистическим смыслом истории, сознание XVIII века смогло пробить брешь в воздвигнутых между Западом и исламом доктринальных стенах и увидеть скрытые элементы родства между собой и Востоком» [19, с. 182]. Это итоговая оценка Э. Саидом роли Гердера в деле сближения Запада с Востоком. Комментировать отождествление гердеровской категории «вчувствования»¹ с популизмом, а еще больше сближение популизма и историзма невозможно, и мы этого делать не будем. Скажем пока о другом, о главном: взгляд Гердера на Восток — подлинный². И не сказать об этом в книге «Ориентализм» было нельзя.

¹ Об открытии Гердером категории «вчувствование» и о значении этого понятия для исторического знания см.: [31].

² В последнее время стали регулярно появляться работы, где происходит

Позволим отступление. С самой общей точки зрения взаимодействие Запада и Востока — это коммуникация, общение. И, как и в любой коммуникации, её агенты стремятся быть полноценными субъектами общения, т. е. иметь право контроля над содержанием коммуникации. А это всегда проблема. Непроблемных коммуникаций не бывает. Полное понимание недостижимо. Драма непонимания (чреватая конфликтами) присутствует в любой коммуникации. И тогда нужна система координат, проблематизирующая конфликт непонимания внутри акта коммуникации. Есть основания считать самой сложной системой координат, реально проблематизирующей коммуникацию, параметрическую модель акта коммуникации М. М. Бахтина, его различение коммуникации, в структуру которой входит право Другого на самосознание, от коммуникации, превращающей Другого в вещь, удобную для потребления. Именно в этом контексте следует продумывать проблему понимания/непонимания Востока Западом. De facto эта логика присутствует и у Э. Саида. Ведь Запад виновен именно в том, что Бахтин полагал главной ошибкой коммуницирования — в превращении Другого в вещь. Все самые пронзительные ламентации Э. Саида — об этом. По Э. Саиду, все дело в том, что, пытаясь дать определения Востоку, Запад никогда не пытался и не пытается сейчас услышать голос самого Востока, его собственное определение самого себя. Запад «на самом деле никогда не слушал Восток» [19, с. 518]¹. Нежелание Запада услышать голос Востока — это фактически отказ восточному человеку в праве на самосознание. В том числе и на высочайших вершинах ориентализма сохраняется представление о том, что «восточный народ en soi был не в состоянии оценить или понять себя сам» [19, с. 417]².

А акцент на необходимости учета самосознания Другого — это суть учения и Бахтина, это главная проблема коммуницирования. «В человеке всегда есть что-то, что только сам он может открыть в свободном акте самосознания и слова» [35, с. 68]. Коммуницирование, идущее мимо вопрошания, обращенного к самосознанию Дру-

существенная переоценка роли Гердера в формировании модерного знания, где он предстает творцом многих современных дискурсивных стратегий [32; 33; 34].

¹ К этому упреку Э. Саид готов свести весь смысл своей книги.

² Эпиграфом к «Ориентализму» Э. Саид взял слова Маркса: «Восток не может говорить за себя сам».

гого, — это псевдокоммуницирование, это отказ от понимания и путь к насилию¹. Книга Саида тоже прежде всего об этом.

Всё, на что способен был Запад, это варьировать те удобные формулы, которые не мешали ему заниматься тем единственным делом, на которое Запад был способен по отношению к Востоку, — доминированием, подавлением. «Ориентализм как система европейского или западного знания по поводу Востока становится синонимом европейского доминирования на Востоке» [19, с. 308]. И тогда Запад виновен именно в том, что Бахтин полагал главной ошибкой коммуницирования — в превращении Другого в вещь, удобную для манипуляций. В терминах Э. Саида слово о Востоке, идущее мимо самосознания Востока, является именно таковым. Именно в этом глубинный смысл саидовского термина «репрезентация». Репрезентации Востока — это западные слова о Востоке, не желающие услышать его подлинный, непосредственный голос. Непосредственной была бы прямая презентация, а её нет, есть ре-презентация. «Репрезентации являются именно репрезентациями, а вовсе не «естественными» изображениями Востока» [19, с. 37]. В основе «репрезентации всегда стоит та или иная версия трюизма, что будь Восток в состоянии представлять себя сам, он так бы и поступал, но коль скоро он этого не может, эту задачу выполняет репрезентация» [19, с. 37—38]. Убежденность в том, что Восток не в состоянии «понять себя сам», — тягчайший грех Запада, который делает мертвым ориентализм даже в таких его шедеврах, как теория Востока Массиньона. Право на голос, на самосознание — священны. Так это и у Саида, так это и у Бахтина. И тогда модели М. Бахтина и Э. Саида соотносимы, и там, и там решающее — призыв к праву на самосознание, на голос.

Выводы первой статьи. Здесь, после краткого сравнения логик Саида и Бахтина, можно остановиться. Одна из задач, поставленных в начале нашего исследования, уже решена. Можно указать на один важный методологический и эпистемологический вывод, а также на следствия уже не только эпистемологического, но и прагматического, этического порядка.

¹ «Правда о человеке в чужих устах, не обращенная к нему диалогически, то есть заочная правда, становится унижающей и умерщвляющей его ложью» [35, с. 69].

Первое. Уже в самом начале нашего анализа мы позволили себе довольно резкую критику. Но это не отменяет того, что в логике Э. Саида могут быть смысловые слои, которые обеспечены ответственной этикой. И они есть. Это те моменты учения, о которых можно сказать, что здесь он прав. Ещё раз укажем на эту саидовскую правду: каждый живой голос должен быть услышан. Поэтому Восток может требовать от Запада права быть услышанным.

Второе. Этот момент особенно значим в контексте проблемы «постколониализм и культурология». Сделав акцент на подлинности неуслышанного «голоса Востока», Э. Саид сблизился не просто с культурологией вообще, а именно с реалистической культурологией.

Третье. Можно заключить, что в одной из своих ипостасей постколониализм был реалистическим проектом. Попытки конструктивистской культурологии зачислить весь постколониализм целиком в свой актив эпистемологически некорректны, они не учитывают многосложности и многослойности логики Э. Саида.

Четвертое. Совсем другое дело — вопрос о том, смог ли Э. Саид удержаться на высоте своего реализма в тексте «Ориентализма» как целом? А затем следующий вопрос: является ли постколониализм «после Саида» подлинно саидовским? Ответы на два этих вопроса — тема второй статьи.

Список источников

1. Лекторский В. А. Конструктивный реализм как современная форма эпистемологического реализма // *Философия науки и техники*. 2018. Т. 23. № 2. С. 18—22.
2. Мартынов В. А. Антропологические аспекты социальной эпистемологии (заметки по поводу новой книги И. Т. Касавина) // *Вестник Омского ун-та*. 2015. № 1. С. 75—80.
3. Мартынов В. А. Культура с большой буквы как индикатор вариантов конструктивизма // *Эпистемология и философия науки*. 2017. Т. 52. № 2. С. 234—243.
4. Мартынов В. А. Реальность объективности и объективность реальности в гуманитарных исследованиях. Омск: Изд-во ОмГУ, 2017. 172 с.
5. Мартынов В. А. Метод и время. Проблема метода в практике современных гуманитарных исследований. Омск: Изд-во ОмГА, 2021. 224 с.
6. Этнология — антропология — культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия : материалы межд. науч. конф. 3—5 апреля 2008 г., Белые Столбы. М.: Весь мир, 2009. 160 с.

7. Филология — искусствознание — культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия : материалы межд. науч. конф. 2—4 апреля 2009 г., Белые Столбы. М.: Нестор-История, 2009. 248 с.

8. Социология и культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия : материалы межд. науч. конф. 1—3 апреля 2010 г., Белые Столбы. М.: РИК, 2010. 240 с.

9. Философия — философия культуры — культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия : материалы межд. науч. конф. 7—9 апреля 2011 г., Белые Столбы. М.: Совпадение, 2012. 256 с.

10. История — история культуры — историческая культурология — cultural history: новые водоразделы и перспективы взаимодействия : материалы межд. науч. конф. 5—7 апреля 2012 г., Белые Столбы. М.: Совпадение, 2013. 240 с.

11. Мартынов В. А. Закат филологии // Вестн. Омского ун-та. 2014. № 3. С. 166—175.

12. Платт К. Аутсайдеры в обители культуры // Новое литературное обозрение. 2012. № 3(113). С. 69—73.

13. Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.

14. Тишков В. А. Откуда и куда пошла российская этнология // Этнологическое обозрение. 2020. № 3. С. 72—92.

15. Богданов К. Заносы на поворотах // Новое Литературное Обозрение. 2012. № 113. С. 111—112.

16. Платт К. Ф. М. Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: вместо манифеста // НЛО. 2010. № 6 (106). С. 13—26.

17. Серио П. Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920—1930 гг. М.: ЯСК, 2001. 360 с.

18. Мартынов В. А. Casus структурализма // Вестник Омского ун-та. 2020. Т. 25. № 2. С. 56—69.

19. Саид Э. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006. 638 с.

20. Krishna S. Globalization and Postcolonialism: Hegemony and Resistance in the Twenty-first Century. Lanham, Boulder, N. Y.: Rowman & Littlefields Publ., 2009. 223 p.

21. McLeod J. Beginning Postcolonialism. Manchester: MU Press, 2010. 352 p.

22. Young R. J. C. Postcolonialism: An Historical Introduction. Oxford, Blackwell Publ., 2001. 498 p.

23. Gandhi L. Postcolonial Theory. A Critical Introduction. 2nd Ed. N.Y.: Columbia University Press, 2019. 275 p.

24. Huggan G. Interdisciplinary Measures: Literature and the Future of Postcolonial Studies. Liverpool: Liverpool Univ. Press, 2008. 216 p.

25. Sakhkhane T. Spivak and Postcolonialism: Exploring Allegations of Textuality. L.: Palgrave Macmillan, 2012. 178 p.
26. Goulimari P. Literary Criticism and Theory. From Plato to Postcolonialism. L., N.Y.: Routledge, 2015. 377 p.
27. Brennan T. Place of Mind: A Life of E. Said. N.Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2021. 455 p.
28. Radhakrishnan R. A. Said Dictionary. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 194 p.
29. Автономова Н. С. Познание и перевод: Опыт философии языка. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 736 с.
30. Аверинцев С. С. Стилистические проблемы библейского перевода // Аверинцев С. С. София — Логос. Киев: Дух і Літера, 2001. С. 366—371.
31. Мейнеке Ф. Возникновение историзма. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 480 с.
32. Forster M. After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition. Oxford: Oxford Univ. Press, 2010. 482 p.
33. Sikka S. Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011. 280 p.
34. Zammito J. Kant, Herder, and the Birth of Anthropology. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2002. 576 p.
35. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. Россия, 1979. 320 с.

References

1. Lektorskiy V. A. Constructive Realism as a modern form of epistemological Realism. *Filosofiya nauki i tekhniki* [Philosophy of science and technology], 2018, v. 23, no 2, pp. 18—22 (In Russ.).
2. Martynov V. A. Anthropological aspects of social epistemology (notes on the new book by I. T. Kasavin). *Vestnik Omskogo universiteta* [Gerald of Omsk University], 2015, no 1, pp. 75—80 (In Russ.).
3. Martynov V. A. Culture with a capital letter as an indicator of constructivism options. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 2017, v. 52, no 2, pp. 234—243 (In Russ.).
4. Martynov V. A. *Real'nost' ob"ektivnosti i ob"ektivnost' real'nosti v gumanitarnykh issledovaniyakh* [Reality objectivity and objectivity of reality in humanitarian studies]. Omsk, Omsk Univ. Publ., 2017. 172 p. (In Russ.).
5. Martynov V. A. *Metod i vremya. Problema metoda v praktike sovremennykh gumanitarnykh issledovaniy* [Method and time. The problem of method in the practice of modern humanitarian research]. Omsk, OmGA Publ., 2021. 224 p. (In Russ.).
6. *Etnologiya — antropologiya — kul'turologiya: novye vodorazdely i perspektivy vzaimodejstiya* — *antropologiya — kul'turologiya: novye vodorazdely i perspektivy vzaimodejstiya* [Ethnol-

ogy — anthropology — cultural studies: new watersheds and prospects of interaction: new watersheds and prospects of interaction]. *Materialy mezhd. nauch. konf. 3-Filologiya — iskusstvovoznanie — kul'turologiya: novye vodorazdely i perspektivy vzaimodejstviya* [Philology — Art studies — cultural studies: new watersheds and prospects of interaction]. *Materialy mezhd. nauch. konf. 2—4 aprelya 2009 g.*, Belye Stolby. Moscow: Nestor-Istoriya, 2009. 248 p. (In Russ.).

7. *Filologiya — iskusstvovoznanie — kul'turologiya: novye vodorazdely i perspektivy vzaimodejstviya* [Philology — Art studies — cultural studies: new watersheds and prospects of interaction]. *Materialy mezhd. nauch. konf. 2—4 aprelya 2009 g.*, Belye Stolby. Moscow: Nestor-Istoriya, 2009. 248 p. (In Russ.)

8. *Sociologiya i kul'turologiya: novye vodorazdely i perspektivy vzaimodejstviya* [Sociology and cultural studies: new watersheds and prospects for interaction]. *Materialy mezhd. nauch. konf. 1—3 aprelya 2010 g.*, Belye Stolby. Moscow: RIK, 2010. 240 p. (In Russ.).

9. *Filosofiya — filosofiya kul'tury — kul'turologiya: novye vodorazdely i perspektivy vzaimodejstviya* [Philosophy — Philosophy of Culture — Cultural studies: new watersheds and prospects of interaction]. *Materialy mezhd. nauch. konf. 7—9 aprelya 2011 g.*, Belye Stolby. Moscow: Sovpadenie, 2012. 256 p. (In Russ.).

10. *Istoriya — istoriya kul'tury — istoricheskaya kul'turologiya — cultural history: novye vodorazdely i perspektivy vzaimodejstviya* [History — history of culture — historical cultural studies — cultural history: new watersheds and prospects of interaction]. *Materialy mezhd. nauch. konf. 5—7 aprelya 2012 g.*, Belye Stolby. Moscow: Sovpadenie, 2013. 240 p. (In Russ.).

11. Martynov V. A. The decline of philology. *Vestnik Omskogo universiteta* [Gerald of Omsk University], 2014, no 3, pp. 166—175 (In Russ.).

12. Platt K. Outsiders in the abode of culture. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Review], 2012, no 3(113), pp. 69—73 (In Russ.).

13. Tishkov V. A. *Rekviem po etnosu: Issledovaniya po social'no-kul'turnoj antropologii* [Requiem for Ethnos: Studies in Socio-cultural anthropology]. Moscow: Nauka, 2003. 544 p. (In Russ.).

14. Tishkov V. A. Where did Russian ethnology come from and where did it go. *Etnographicheskoe obozrenie* [Ethnographic Review], 2020, no 3, pp. 72—92 (In Russ.).

15. Bogdanov K. Drifts on turns. *Novoe Literaturnoe Obozrenie* [New Literary Review], 2012, no 113, pp. 111—112 (In Russ.).

16. Platt K.F.M. Why study anthropology? The view of the humanities: instead of a manifesto. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Review], 2010, no 6 (106), pp. 13—26 (In Russ.).

17. Serio P. *Struktura i tselostnost': ob intellektual'nykh istokakh strukturalizma v tsentr'noy i vostochnoy Evrope* [Structure and Integrity: On Intellectual Origins of Structuralism in Central and Eastern Europe. 1920—1930.]. Moscow, JaSK, 2001. 360 p. (In Russ.).

18. Martynov V.A. Casus of Structuralism. *Vestnik Omskogo universiteta* [Gerald of Omsk University], 2020, v. 25. no 2, pp. 56—69 (In Russ.).

19. Said E. *Orientalizm: Zapadnye koncepcii Vostoka* [Orientalism: Western Concepts of the East] St. Petersburg: Russkij mir, 2006. 638 p. (In Russ.).

20. Krishna S. *Globalization and Postcolonialism: Hegemony and Resistance in the Twenty-first Century*. Lanham, Boulder, N. Y.: Rowman & Littlefields Publ., 2009. 223 p.

21. McLeod J. *Beginning Poscolonialism*. Manchester: MU Press, 2010. 352 p.

22. Young R. J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford, Blackwell Publ., 2001. 498 p.

23. Gandhi L. *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. 2nd Ed. N.Y.: Columbia University Press, 2019. 275 p.

24. Huggan G. *Interdisciplinary Measures: Literature and the Future of Postcolonial Studies*. Liverpool: Liverpool Univ. Press, 2008. 216 p.

25. Sakhkhane T. *Spivak and Postcolonialism: Exploring Allegations of Textuality*. L.: Palgrave Macmillan, 2012. 178 p.

26. Goulimari P. *Literary Criticism and Theory. From Plato to Postcolonialism*. L., N.Y.: Routledge, 2015. 377 p.

27. Brennan T. *Place of Mind: A Life of E. Said*. N.Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2021. 455 p.

28. Radhakrishnan R. A. *Said Dictionary*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 194 p.

29. Avtonomova N. S. *Poznanie i perevod: Opyty filosofii yazyka* [Cognition and translation: Experiences of the Philosophy of Language]. Moscow, St. Petersburg: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2017. 736 p. (In Russ.).

30. Averintsev S. S. *Stilisticheskie problemy biblejskogo perevoda*. Averintsev S.S. *Sofiya — Logos*. Kiev: Duh i Litera, 2001, pp. 366—371 (In Russ.).

31. Mejneke F. *Vozniknovenie istorizma* [Origin of Historicism]. St. Petersburg: «Centr gumanitarnyh iniciativ», 2013. 418 p. (In Russ.).

32. Forster M. *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2010. 482 p.

33. Sikka S. *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011. 280 p.

34. Zammito J. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2002. 576 p.

35. Bahtin M.M. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's poetics]. Moscow: Sov. Rossiya, 1979. 320 p. (In Russ.).

Окончание следует.

Сведения об авторе / Information about the author

Мартынов Владимир Анатольевич Vladimir A. Martynov

кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник
кафедры филологии, журналистики
и массовых коммуникаций, Омская
гуманитарная академия, Омск,
Россия

PhD in Philology, Senior Researcher
at the Department of Philology,
Journalism and Mass Communications
of the Omsk Humanitarian Academy.
Omsk, Russia

644105, Россия, г. Омск, ул. 4-я
Челюскинцев, 2А

2A, st. 4th Chelyuskintsev, Omsk,
644105, Russia

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	23.01.2022
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	11.01.2022
Принята к публикации / Accepted for publication	17.02.2022