

ОРІЄНТАЛІЗМ З ПОГЛЯДУ БЕРНАРДА ЛЬЮІСА

Сучасний культурознавчий та історіософський підтекст у пункті гуманітарного повороту до міжцивілізаційного діалогу сприймається як наслідок теоретичних напрацювань представників мультикультурного проекту – складного міждисциплінарного утворення, яке домінує на сьогодні в академічному просторі США та Європи. Дане інтелектуальне явище намагається бути всеохопним фактором сучасної культури та має за мету перегляд культурних канонів. “Деканонізація”, зокрема, здійснюється у такій прикладній мультикультурній сфері, як постколоніальні дослідження, в якій особлива роль належить обґрунтованій американським науковцем Е.Саїдом концепції орієнталізму. З поміж засновків орієнталізму вирізняється твердження, згідно з яким західна цивілізація сформувала специфічний тип гуманітарного (канонічного) знання, і в ньому, як його невід’ємну рівновелику частину – знання про Схід – дискурс, в якому стимульовано й узагальнено характеристику незахідних цивілізацій, витворено “знання Сходу” у фокусі сукупностей зв’язків “влада-знання”, що артикують владні позиції Заходу. Властивим предметом концепції орієнталізму треба вважати своєрідну європейську чуттєвість, звернену на іншого, а конкретніше – на чужого іншого. Цей складний естетично-пізнавальний комплекс перебуває на перетині кожної події, історичного контакту між тим, що називають Сходом та Заходом. Проблематика нашого дослідження має особливу актуальність з огляду не лише на масштаб сучасної мультикультурної критики конституювання ідеї чужого іншого в колоніальних дискурсах Заходу, а й на інтелектуальне самоосмислення постколоніальних націй так званих країн третього світу (що також є важливим інтелектуальним завданням для незалежної України). Отже, маємо на меті дати коротку *естетично-пізнавальну інтерпретацію орієнталізму* в референції до культурного прецеденту, вибраного на текстах визначного дослідника ісламського Сходу Б.Льюїса, дотримуючись твердження про наявність “герменевтичного” зв’язку між владою та знанням і репрезентацією – “німим знаком” неєвропейця-іншого в західній культурі Модерну.

Як особлива транснаціональна константа сприймати і бути сприйнятим, сфера чуттєвого “внутрішньо емігрувала” у різні види людської діяльності: від еволюції примітивного географічного уявлення про розташування та вигляд іншого до шедевр літературного паломництва чи ерудованого монографічного опису зразка чужої культури. Загальникова есенція чуттєвого, яку розділяють різні у творчому здійсненні експансивні форми естетичної репрезентації згуртовують, як показав Б.Андерсон, спільноти і можуть вивисувати їх до рівня нації. Наділені двоякою властивістю: надаватися до впливу та його досягати у зворотному ефекті пояснення, нації у європоцентричному сенсі та поза метафорою слововжитку винятково генерують інтерес до “чогось особливо нового” і цільово можуть працювати на джерелах такого надходження, виливаючи ідею імперії у форми колоніального устрою. У природному стані націй є противага до поневолення (Ф.Фанон, Е.Курціус), і чим сильнішу в європейській історії противагу має певна національна спільнота, тим більше ознак лідерства порівняно із сусідами вона виявляє. Важко не погодитися з Е.Саїдом у тому, що “розвиток і виживання кожної культури вимагає існування іншого, відмінного й конкурентного alter ego” [4, 429], і той інший не завжди є вільним та сталим у своїй суті, але часто сконструйованим і стлумленим навіть у самовизначенні або цілком винайденим чи вигаданим. Великою концентрацією початково уявного та в новочасні інтелектуально уявленого щодо іншого характеризують різні ділянки європейської рецепції та репрезентації Сходу. Одне з чільних місць у названому процесі посідає академічне сходознавство (в донедавніх чужомовних європейських назвах орієнталізм: *orientalism(-o)* в англо-романській термінології та орієнталістика: *orientalistik* у німецько-скандинавській). Саме у сходознавстві викристалізувався виїмковий капітал авторитету та такий тип

інтелектуального лідера, що без посилання на нього, тобто зв'язку з ним, та за відсутності добирання прикладу його дослідницької ревності й ерудиції мабуть не можливий жодний національний сходознавчий осередок. І загалом це справедливо. Проте важливою ознакою наукового розвитку, пізнавальної самодостатності є не лише прогресія вислову та рівень уваги дослідника щодо певного предмета або культури, а достоту предметним є вияв статусу і ролі, яку відводить науковцеві та відповідним текстам культурна епоха-сучасниця. Б.Льюїс (1916 р.н.) – яскравий і авторитет, і ерудит: “старійшина близькосхідних досліджень”, “батько” ісламознавства”, “чи не найвизначніший західний дослідник Близького Сходу”, “мисленник епохи” [Цит. за: 10, 53]. Він також є одним із тих спеціалістів зі східних територій, якому надано окреме висвітлення у впливовій на світове сходознавство й мультикультурні дослідження праці Е.Саїда “Орієнталізм” (1978). Тут потрібно зробити відступ. Як своєрідна естетична метаповідь і таке виrozumіння Сходу, що крізь модерне заломлення європейсько-іншокультурного діалогу простежує й виокремлює зародження естетичних поцінувань у різних формах культурної рецепції, дослідження Е.Саїда виходить на якісно нову інтерпретацію евристичної ролі художніх та академічних текстів, позначених орієнтальною тематикою. Зміст книги не лише спричинив доволі контроверсійну реакцію академічної спільноти на проблему орієнталізму, ставши своєрідним критичним підґрунтям самої перспективи досліджень Сходу, а й окреслив нові обрії власне наукової діяльності у сенсі перегляду наукових канонів та відповідних стереотипів. Репрезентації Сходу (насамперед Близького), що були активізовані в післяпросвітницький період, формували не лише погляд, а також і предмет уваги. Е.Саїд говорить про три різновиди орієнталізму: а) це академічна дисципліна – орієнтальні студії або вивчення східних територій; б) це спосіб думки, що визначається онтологічною та епістемологічною відмінностями між Заходом та Сходом; в) це така корпоративна інституція контактування зі Сходом, яка, реструктуризуючи його, здійснює над ним владу [Див.: 4, 12–13]. Потужної наукової валідності погляди Е.Саїда набувають, зокрема, у спробі ототожнити цивілізаційний імператив Заходу у формі орієнталізму з людським досвідом, що в модерних обставинах не можливий без ідеї права, свободи та поступу. Поєднуючи цивілізаційну місію Старого та Нового світів на засадах лібералізму з колоніальною агресією, Е.Саїд вказує на складний симбіоз між владою західних імперій та зосередженою над метрополіями інтелектуальною діяльністю. Звідси відкривається специфічний дисбаланс цивілізаційного порубіжжя, перспективне скорочення якого виявило своєрідну дуальність існування Сходу в культурному явищі орієнталізму та ідентифікувало і науку, і пробу естетичного привласнення Орієнту. Зазначимо, що потомна прикутість уваги гуманітаріїв до саїдової концепції зірвала вуаль із так званого культурного впливу, а краще “обміну”, між імперією та метрополією, по суті сформувавши постколоніальний дискурс про патокolonіальну ідентичність.

Схід – це те, що ми сприймаємо як Схід. Перефразовуючи Геракліта, можемо не сумніватися в естетичній потузі вислову. Однак постає закономірне питання про якість рецепції, її види і саморефлексію з цього приводу. Коли мова заходить про елітарне як невідхильне для певного роду діяльності, у полі зору мимоволі вчувається історична короткозорість щодо утилітарного опору суб'єкта стосовно розкладання на фактичні та оцінювальні компоненти смислу своєї творчості та її культурних коренів. А власне це є референцією інтелектуального бар'єру між дискурсом середовища та замовчуванням дискурсивної генези самого середовища. Епіфанії орієнталізму позначені найперше культурною силою, наслідки якої на емпіричному рівні, часом маловідомі й незауважані, безперечно стосуватимуться певного кола осіб, а мовою теорії дискурсу – авторів. Тому, якщо маємо право говорити про М.Пруста чи Лесю Українку з культурних та естетичних дистанцій і вживати для цього стільки метафор, скільки потрібно аби доцільність мала сенс відповідальності, то маємо брати до уваги й те, що в ракурсі творчості може перебувати не лише культурна історія локалізації індивіда на мапі мистецтва, а й відповідні критичні реагування. Саме як спосіб творчості конкретного автора – культурного героя – трактуємо науковий доробок Б.Льюїса. При цьому спільною проблемою гуманітаріїв, особливо українських, називаємо порушення проблеми відчитування догматичного мімезису в

репрезентаціях іншого, які без теоретичних альтернатив часто-густо засвоюються термінами (пато-) колоніального мислення як адекватні. У цьому коріняться пласти колективних травм націй, уражених політичним поневоленням із синхронною колонізацією національних мов та автохтонних наративів, а інтелектуальні коефіцієнти переосягаються комфортом автоматизованої адаптації дискурсів, привнесених культурою імперіалізму. Зазвичай у своїй відтворюваності такі інтелектуальні практики накладають табу на все, що стоїть за дужками усталеного епістемологічного контексту. Зі спадками переймаємо і вдачу. Звісно, що, зважаючи на просування поодиноких та з різним ступенем інтенсивності й рефлексування спроб (С.Павличко, Ю.Кочубей, О.Забужко, Е.Циганкова, П.Іванишин, І.Арендаренко) залучити чи бодай до слова згадати “Орієнталізм” Е.Саїда – класичну працю з постколоніальної антропології – до українського інтелектуального простору як по правді нагально-актуальної (sic!), можемо без особливих зусиль побачити монологічний хід цієї вельми нелегкої справи. Адже ця праця (й, очевидно, не лише Е.Саїда) “впала в нашу інтелектуальну громаду, як камінь у воду” і завдяки колабораційній апатії до питань національної самооцінки як браку інтелектуального контексту та чи не за самою назвою стала по-простому віднесеною “не до постколоніальних, а до спеціалізованих “сходознавчих”... студій, – тобто, de facto, так і залишилась непрочитаною” [2, 37].

Отож, ведемо мову про можливі спотворення, рецептивні деформації того, хто досліджує чужу для себе культуру, та ті аксіологічні начатки, які панують у культурі як предметі дослідження – так званий культурний соліпсизм (європоцентризм, орієнталізм тощо), або про спонтанне перенесення категорій культури дослідника на культуру, яку він вивчає. Підкреслюємо, що шлях подолання можливих аберацій пов’язаний із тривалістю входження в чужу культуру та зі способами її засвоєння.

Б.Льюїс вважає, що орієнталізм у Саїдовій інтерпретації являє собою тенденційну, позбавлену сходознавчої обізнаності зневажливу дескредитацію не лише терміна “орієнталізм”, бо перетворює орієнталіста – фахівця-сходознавця – в імперіалістичного загарбника Сходу, однак ще й позбавляє дану науку, котрій присвятили своє життя цілі генерації вчених-ентузіастів, будь-яких благородних мотивацій. Зрештою, підкреслює Б.Льюїс, термін “орієнталіст” ще до “винайдення” всеохопного орієнталізму Е.Саїдом втратив своє колишнє філологічне значення “спеціаліста з вивчення мов та літератур Сходу” й став недоцільним через полідисциплінарний розвиток науки, яка спочатку зводилась до філології. Формальна відмова прозвучала на ХХІХ Міжнародному конгресі орієнталістів (м. Париж, 1973 р.), що призвело до перейменування конгресу в “Міжнародний конгрес гуманітарних наук Азії та Північної Африки”. Для Б.Льюїса антиорієнталісти зводяться або до риторів, що тиражують критику сіоністичних настроїв американського сходознавства, яке начебто діє у згоді з владою задля влади на Сході, або типізуються як марксистичні з якимось сентиментом до твердження, ніби існує якась орієнталістська концепція чи лінія, котрої дотримуються всі сходознавці [Див.: 3, 172-172]. Однак упереджена позиція Б.Льюїса та дидактична іронія стосовно недоречності та непеєднуваності титулу книги Е.Саїда з її сумнівним змістом власне специфічно окреслюють та артикулюють вагому дію культурно-естетичної сили орієнталізму, підносячи орієнталізм саме до рівня панорамного культурного явища зі своїм унікально-феноменальним світом та культурними героями в ньому. Тлумачитися з такого терміна, як орієнталізм, після появи концепції Е.Саїда, коли звичне поняття зазнало зміни, водночас лишаючись усталеним у словнику критиків орієнталізму, що вправно демонстрував Б.Льюїс чи Д.Копф (ідеологічний рух англіцистів в Калькутті 1784 року орієнталізм чи антиорієнталізм) – означало прирікати себе на пастку дискурсивних конфліктів свого раціонального самообразу або образу точки у сенсі Дж.Лока. Згадаймо, що про це на свій лад розмірковував навіть видатний орієнталіст в експлікації Е.Саїда австрійський дослідник мусульманства Г. фон Грюнебаум, коли говорив про клин між *dissecta tembra* самообразу історика як інтерпретатора та об’єктами історичної ситуації, чий “мешканці” ці об’єкти собі укладають [Див.: 6, 461]. Але існують суттєві відмінності в тому, як такі об’єкти уявляти, як їх співвідносити і як розташовувати за ступенем важливості. А що уявлення значною мірою можуть збиратися в усталені топоси, то інтерпретація певних об’єктів усталеніше артикулюється відлуннями хрестоматійних відповідей. Наприклад,

Б.Льюїс констативно повторює стару, визвучену європейцями (насамперед від справленого впливу на освічену європейську публіку низки перекладів “Тисячі та однієї ночі”, що починається від версії А.Галлана 1704 р.) домінанту “шовкової еротоманії” в мистецтві та літературі мусульман та її непрозорі еклектичні зв’язки з “європейською психеєю”. Так, визначальна морально-вітаїстична риса турків вбачається у схильності до легковажного способу життя та розкоші. Маємо стійкий образ, “інколи відверто порнографічний. Фактично, це становить давню європейську традицію, яка викриває невгамовну чуттєвість східних сусідів... Зрештою, це таки не вперше, що власне ми, західняни, проєкціюємо свої щонайміцніші надії та страхи на загадкові народи та віддалені території... Якщо відносини між Сходом та Заходом справді уявлять доступних жінок та хтивих чоловіків, тоді подивуємо, що ці зв’язки не є кращими від тих, що були. Два образи лишилися лише стереотипами” [8, 112–114].

Власне стереотипи можуть межувати з переконаннями наукового характеру. Сходознавча наука, не зважаючи на відповідний спосіб улаштування, систематизацію та висновки щодо різнорідного знання про Схід, засвідченого епохами античності, середньовіччя, ренесансною добою та новочасним періодом (в якому, власне, й виникає строгий беконіансько-картезіанський проєкт науки та її методу), не просто посіла начебто герметичне місце для розташування й опрацювання будь-якої інформації про Схід, але й стала критично(!) взаємодіяти з попереднім знанням. Таке сполучення призвело до різних релевантних формацій – дискурсів у сенсі і наукової самоназви, бо репрезентує професію та її ужитковий ландшафт, і тематично поділеної сфери досліджень, магістральні топоси якої обертаються до сьогодні навколо самої критики класичного сходознавства.

Ціла низка проблем порушується внутрішньою приналежністю вислову до умов, які певний вислів зумовлюють. Умови історичного минулого, що суть справи історика, подаються і сприймаються найближчими у вислові історика, погляд якого належним чином схоплює певний історичний факт. Однак при цьому ми отримуємо лише черговий, найближчий для історика, погляд на історію. Становище історіографа-сходознавця найчастіше міститься в горизонті тієї історіософської практики, яка, змішуючи щорізніші західноєвропейські визначення істоти історії, укорінено стоїть в істоті усталеної оцінки іншого. Інший є власне загальниковою орієнталістською оцінкою в позірній умові істини та її тотального тлумачення. Тому для нас набирають слушності питання, які обертаються навколо сенсу темної кімнати європейського самообразу в свічаді Сходу та об’єктиваційний досвід авторитету першої особи. В сходознавстві існує особливе новочасне розуміння іншого, уявлення про якого лежить в одному вимірі з увагою, котру обіймають саме європейські обов’язки щодо представників інших культур. Йдеться не про повагу до прав і свобод у розумінні їх забезпечення як центральних ознак західних юридичних систем (що й демонструвала колоніальна Європа на Сході, а сьогодні в постколоніальній ревізії – США), але радше про добре, шанобливе ставлення до когось, поваги ставлення, якби це назвав Ч.Тейлор. Осердя такої позиції обіймає пізнавчого суб’єкта в проблемі автономії і нейтралітету дослідника зокрема та дисципліни, яку він представляє загалом. “Орієнталізм” Е.Саїда не є вправою на виправлення помилок. Зміна назви не змінила предмет. Мови, що відповідають контекстам Е.Саїда та Б.Льюїса перетинаються та є взаємопроникними, оскільки не можуть фігурувати в непояснювальних життєвих контекстах. Ми часом справді тлумачимо уподобання інших людей, їхню вдачу, погляди та поведінку, претендуючи при цьому на більшу проникливість завдяки відсутності в нас ілюзій чи обмежень світобачення, що властиві тим людям. Публічна чеснота Б.Льюїса, його шлях до висловлювання є історичним, а визначення цільових аудиторій та умов розуміння підкреслюється дієвістю історизму. У наголовку останнього слова можемо віднайти особливий зсув понять, що конститує дискурс про всесвітню історію, гуманізм, прогрес тощо. Названий зсув причинно береться як вузол, зроблений по пам’яті західного, європейсько-американського розвитку (з проєкцією на світ техніки), якого дійшла спільнота, декорована концептуальними ідеями людства та його поступу у вибранім з уяви образі світової історії. Водночас історіографічну експлікацію супроводжують універсалістські імплікації, які висновує ньютонівсько-картезіанська наукова домінанта соціогуманітарного дискурсу. Для історичної

картини світу це означає, що історик, наприклад, може зробити відкриття певного універсального процесу в соціально-історичній поведінці людини та верифікувати відповідну гіпотезу до прийнятої позачасово-просторової істини. Прикладом історизму можуть слугувати інвективи стосовно арабів як відсталих та загублених в історичному часі або, за висловом американської дослідниці медіарепрезентацій іншого Л.Стіт – *арабо-анахронічні тропи*. Такі тропи визначають як задавлені в західних (нео-) колонізаційних спробах історично реабілітувати арабів, посадивши недосвідчені арабські нації на універсальний “потяг цивілізації та розвитку” [Див.: 11, 54-57]. Західні канони універсалізму часто-густо межують із футуристичними прогнозами партикулярного європоцентричного гатунку. Візьмімо для прикладу розголос в академічній спільноті презумпцій С.Гантінгтона щодо “головних, найважливіших аспектів глобальної політики на найближчі роки”. Запозичивши у Б.Льюїса концепт зіткнення цивілізацій, С.Гантінгтон логічно пояснює минуле, виводить лінії цивілізаційних розломів і в майбутньому перетворює їх на лінії протистояння (особливо Заходу та ісламу).

Історія як минуле. Це один зі шляхів до появи нової чіткої локалізації і чие оцінювання розташовується не в об’єкті, а в нашій свідомості. Ми пріоритетно формулюємо певні ідеї стосовно об’єктів, а також вдаємося до різних оцінювальних відрухів. Все це демонструє, наскільки ми зараз заглиблені в нове розуміння себе, що спирається на виключну локалізацію, яка постає середовищем для особистостей, а не інструментом. Відтак, історія стягується до купи владою творчої уяви і створює образ реальності згідно з правильними канонами вияви істини. Таким є знання в декартівській аргументації. Зрозуміти, в чому полягає сила тих чи інших ідей, означає певним способом усвідомлювати, як вони стали засадничими для суспільства. Вся історіографія і суспільні науки імпліцитно спираються на розуміння мотивації людини: відозви людини на те, що її надихає. Інтерпретативне дослідження такого типу, як “Орієталізм” Е.Саїда, не має просити за щось вибачення. Йдеться про те, як сформулювалися більш чи менш стабільна конфігурація дискурсу та спільної діяльності в ділянці знання про Схід. “Орієталізм” Е.Саїда є своєрідним похідним феноменом від результатів уявлення сталого намагання висловити певну ідею на раціональній основі і показати *спосіб зберігання росту знання*, яке отримується від внеску ідеї. Ідея в ході такої проби засвоюється у протистоянні до всіх тематичних рівнів свідомого виразу раціональної основи. Утворені для розуміння у межах вислову такі рівні зазнають обґрунтування, ґрунтуючись на поточній ідеї вислову раціональної основи як адекватного сприйняття (лінгвістично-літературного, історично-політичного чи будь-якого іншого). Ідея навіть з боку поступу може позитивно посилювати схему припису, яка надається в тоні звичного налаштування діяти, тобто традицією. Зі свого боку, традиція невідхильно відроджує таку ідею. Певне сприйняття виявляє себе як знак ідеї. Все-таки, на думку Б.Льюїса, праця Е.Саїда сповнена таких ідей, які далекі від сходознавчої дійсності. Сама ідея орієталізму Е.Саїда сформулювала здавна існуючу практику. Ця ідея потребувала інтерпретації наявного (хоча, за поверхневого прочитання, у тоні “зневажливого, проте зі смаком”) і без “коперніанської” інтерпретації не мала б сенсу. Е.Саїд став можливим через те, що зміни зійшлися разом. У наслідку нового акценту на сходознавчій дисципліні отримуємо спробу сприйняти власне рефлексивне уявлення про своє розташування, зумовлене горизонтом іншого, природне зображення якого просіюється крізь латентний окуляр інтелектуальної репрезентації Близького Сходу. Дискурсивні практики орієталізму вчинили колосальний вплив на розвиток сходознавчої науки, а її престиж та авторитетні інтерпретації з належними висновками мали вирішальне значення для розуміння Сходу і тієї міри, в якій він надавався для репрезентації в історичному центрі уваги пояснень, пойменованих творчістю. Успіх різкого неприйняття Б.Льюїсом Е.Саїда значно посилив поширення концепції останнього. Адже, стало зрозумілим, що силою розпорядження можна отримувати право на те, щоб щось стало методом у навчанні чи пропозицією для знання. Б.Льюїс міркує, що Е.Саїд має на меті втручання не у свої справи, намагаючись повернути до себе увагу. Проте, заперечуючи окреслену Е.Саїдом картину орієталізування Сходу, нічим, крім емоційного змісту та пафосу вченості, аргументи Б.Льюїса не позначаються. Інакше кажучи, якщо Е.Саїд розраховує на вимогливого до пошукової думки читача, то з

боку “сподівано найпідготовленіших й найгаласливіших” орієнталістів ми майже не зустрічаємо рефлексивного заворушення у цікавості до орієнталізму як культурного феномена. До слова, у бік Б.Льюїса почасти звучали прихильні зауваження про слабкість теоретичного інструментарію його досліджень. Так, М.Галперн характеризує працю Б.Льюїса “Виникнення новітньої Туреччини” (1961 р.) як “ерудовану, блискучу та написану зі стилем”, однак водночас вказує на інтелектуальну інертність самого дослідження, якому “бракує систематичної концептуальної чи теоретичної структури” [7, 111].

З міркувань Б.Льюїса випливає виняткова локалізація себе у безпосередності рідної культури як царині спільного, а відтак загальнодоступного, міцно переплетеного у стосунку до чужої культури в посередництві уявлень про внутрішнє та зовнішнє, своє – чуже. В дискурсі орієнталізму назване подається як конфлікт. Б.Льюїс, називаючи себе лібералом, який вірить у волю кожного народу здобути свою політичну та економічну незалежність, а отже, визнання й невтручання у право автентичного влаштування світу відповідної культури, дуже переймається монолітним арабським елементом, що безнадійно потрапив у специфічні ірраціональні тенета й особливо вороже трактує західний гомогенний континуум. Дихотомічне протистояння, на думку Б.Льюїса, неминуче. Варто також брати до уваги, що інтерпретації сходовознавця та й дослідження нерідної культури чи історії загалом може бути доволі серйозною політичною справою. Концепт зіткнення цивілізацій віднаходимо в Б.Льюїса ще 1964 р. у праці “Близький Схід та Захід”, а історико-культурні сюжети на кшталт *casus belli* й надалі кладуться дослідником в основу інтерпретацій поняття джихаду та тероризму, що імпліцитно дорівнює арихитипальному уявлюванню про універсальну войовничість ісламу стосовно решти світу. Його дихотомічно-агресивна риторика поновно зазвучала у недавній праці “Що не так? Західний удар та відповідь Близького Сходу” (2002 р.), в якій Б.Льюїс впевнено закликає Захід чи навіть сам Схід вжити найжорсткіших заходів щодо арабських мусульман, які добре таки тямлять, що таке сила [Див.: 9, 154]. Емблематичні ісламознавчі тексти Б.Льюїса та його колег (переважно Д.Пайпа та М.Крамера) схиляють читача до думки про мілітарно-релігійні пріоритети ісламу і їхню загрозу західному суспільству. Наприклад, недавня (7 березня 2007 р.) урочиста промова Б.Льюїса “Європа та іслам” з нагоди отримання Премії Ірвінга Кристола за видані наукові досягнення (претендентів обирає Академічна рада при президенті США) не лише присвячена культурно-нормативним формам протистояння між ісламом та Заходом. Вона авторитетно актуалізує європейське прагнення до свободи та її очевидну запросливість зі Сходу, що, “зрештою, є найбільшою, а, можливо, й останньою нашою надією вижити у цьому кінцевому – з деяких боків найнебезпечнішому – етапі давньої чотирнадцятистолітньої боротьби” [9, 20]. Дж.Еспозіто зауважує, що чи не найрезонансніша стаття Б.Льюїса “Коріння мусульманського гніву” (одне з лицьових шпальт вересневого номеру *The Atlantic Monthly*, 1990, pp. 47–60) первісно була озвученою як промова на престижній “Джеферсонівській лекції” 1990 року з титулом “Західна цивілізація: погляд зі Сходу”. Право виступу на рівні такого заходу засвідчується високою нагородою, яку надає уряд Сполучених Штатів за досягнення в царині гуманітарних наук [Див.: 1, 216]. Ця стаття “посилає стереотипи про мусульман та ісламський фундаменталізм і схиляє читача до розглядання відношення ісламу до Заходу через призму гніву, насильства, ненависті та відсутності здорового глузду. З огляду на міжнародний імідж Льюїса як політичного оглядача і дослідника Близького Сходу, його матеріал “Коріння мусульманського гніву” набув широкого розголосу на національному і міжнародному рівні. Він значно вплинув на західне сприйняття ісламом і мусульманами того, якими їх бачать на Заході” [1, 217]. Зазначимо принагідно, що невдовзі після закінчення своєї академічної кар’єри та виходу на пенсію, Б.Льюїсу надійшла пропозиція стати радником з питань Близького Сходу при уряді США, а в листопаді 2001 року вагу його професійного та політичного авторитету підтвердила участь у вельми популярній серед американської публіки найстарішій передачі (провадиться з 1947 року) телеканалу NBC “Зустріч із пресою”. Також, за спостереженням головного редактора щомісячника *Le Monde Diplomatique* та автора низки праць про взаємостосунки між Палестиною та Ізраїлем А.Греша, Б.Льюїс вважається політичною фігурою, наближеною до неоконсервативних кіл

першої адміністрації Дж.Буша і, зокрема, до колишнього пропрезидентського заступника міністра оборони США П.Вулфовіца (2001-2005) [5].

У дискурсі орієнталізму важко відрізнити знання від знання, що має особливу політичну імплікацію на фоні ідеї влади. Адже, зрозуміло, що відтворювання конкретної технології знання про Схід у формах його інституційного контролю може виставляти такі політичні кордони, які відкриватимуться не тільки формальними ключами зі світу тексту, а достоту реалізовуватимуться у політичному курсі тієї чи іншої держави на засадничих джерелах культурної належності. Відтак, інерційно це творить дивовижну трансконтинентальну впевненість анонімної солідарності західного світу щодо симпатій до ісламу і вбиває глибокий клин між традицією та новим способом осмислено поєднати знання та владу, історію та мотивацію. І лише зі смислу запитання про кардинально нові можливості діалогу у зростаючому співвідношенні себе та іншого викристалізується той напрямок, звідки зможе прийти змістовна відповідь.

Таким чином, сходознавче трактування іншого характеризуються культурним феноменом орієнталізму. У випадку розгортання рецепції чужого незвичне та незнайоме обмежується описом на підставі незаперечного факту стійкості відчуття і сприймання того, що є “змістом” у рідному та просіюванні “аналогу схожості” в чужому. Таке самовідсилання утворює найскладнішу інтелектуальну проблему, тому що розхитує формулу опису культури, яка, без сумніву, здатна до самоінтерпретації, та утверджує думку про неможливість або, принаймні, важку спробу відрізнити універсалію від історичного поєднання чужої самості в просторі її культурного часу. Саїдове обґрунтування орієнталізму регламентує слухність західної закинутості в орієнтальну частину свого цілого – в зовнішнє для поділяння внутрішнім – естетичної похибки, зрілим підтвердженням якої слугують феномени європоцентричної асиміляції Сходу у широкому масштабі: від уявного до дійсного. Це можемо вважати видовженням меж свого світу.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Еспозіто Дж.* Ісламська загроза: міф чи реальність? – Л., 2004.
2. *Забужко О.* Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій. – К., 2007.
3. *Льюис Б.* Ислам и Запад. – М., 2002.
4. *Саїд Е.* Орієнталізм. – К., 2001.
5. *Gresh A.* A l'origine d'un concept // Le Monde Diplomatique Sept. 2004: 23 // <http://www.monde-diplomatique.fr/2004/09/GRESH/11431>
6. *Grunebaum G.E. von.* Self-Image and Approach to History // *Historians of the Middle East.* – N.-Y., 1962.
7. *Halpern M.* Middle Eastern Studies: A Review of the State of the Field with a few Examples // *World Politics* – 15 Oct. 1962.
8. *Lewis B.* Europe Islam: actions et reactions. – Paris, 1992.
9. *Lewis B.* Europe and Islam. – Washington, 2007.
10. *Lewis B.* What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response. – N.-Y., 2002.
11. *Shahid Alam M.* Scholarship or Sophistry? A Review of Bernard Lewis's What Went Wrong? // *Studies in Contemporary Islam* – Vol. 4. – Numb. 1, 2002.
12. *Steet L.* Veils and Daggers: A Century of National Geographic's Representation of the Arab World. – Philadelphia, 2000.