

КРИТИКА ОРИЕНТАЛИЗМА «СЛЕВА» И «СПРАВА». РОЛЬ РЕПРЕЗЕНТАЦИЙ КУЛЬТУР В ИХ САМООПРЕДЕЛЕНИИ И СТАНОВЛЕНИИ

Даниил Александрович Мизин

МГИМО МИД России, Москва, Россия

mizin_d_a@my.mgimo.ru



Аннотация. Ориентализм как подход, принятый в западных исследованиях (а также в исследованиях, выполненных по канонам западной науки), остаётся предметом философского разбора на протяжении последних нескольких десятилетий. Критический импульс, переданный Эдвардом Саидом научному сообществу в 1978 г., оказался достаточно мощным, чтобы создать универсальную концептуальную рамку, внутри которой возможна как ревизионистская оптика по отношению к Западу, так и сгенерированный самим Западом наступательный дискурс по отношению к странам так называемой «внутренней колонизации». При раскладывании ориентализма на составляющие, — например, посредством герменевтического анализа, — этот феномен оказывается одной из наиболее насущных проблем репрезентации не-западных культур в западной гуманитарной среде. С одной стороны, востоковедов и специалистов в области исследования иных культур в целом упрекают в механистичном конструктивизме по отношению к Другим, как это делает тот же Саид. С другой стороны, представители традиционалистских взглядов, среди которых идеологи «консервативной революции» (Рене Генон, Освальд Шпенглер и др.) подмечают здесь фундаментальный кризис западной науки, её эпистемологическую дисфункцию, «умножение сущностей», не приближающее понимания сути. Однако при этом из виду несправедливо упускается фактор уже оказанного влияния — иначе говоря, сложившегося и необратимо конструктивистского начала, присущего сегодня большинству не-западных культур. Ориенталистское препарирование может рассматриваться не только как форма эксплуатации, но и как акт предоставления языка самоинтерпретации, который в условиях сложившейся на Западе энергоёмкой машины производства образов оказывает весомый эффект на понимание не-западными культурами самих себя. В статье рассматривается эволюция представлений о возможности и необходимости репрезентации не-западных культур через призму восприятия авторов, которых принято относить к представителям как левого, так и правого политических и философских флангов.

Ключевые слова: ориентализм, репрезентация, ксенология, имагология, культура, этнография, апроприация, регионоведение

Для цитирования: Мизин Д.А. Критика ориентализма слева и справа. Роль репрезентаций культур в их самоопределении и становлении // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 27–37. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-27-37>

Philosophical essay

LEFT- AND RIGHT-WING CRITICISM OF ORIENTALISM AND THE ROLE OF REPRESENTATIONS OF CULTURES IN THEIR SELF-INTERPRETATION AND DEVELOPMENT

Daniil A. Mizin

MGIMO University, Moscow, Russia
mizin_d_a@my.mgimo.ru

Abstract. Over the past decades orientalism as an approach adopted in Western studies of non-Western cultures has been subject to major philosophical analysis. The critical impulse that was transmitted by Edward Said to the scientific community in 1978 was powerful enough to create a universal framework. This conceptual framework makes possible both a revisionist point of view toward the West and a Western offensive discourse toward the so-called *internal colonization*. When we decompose Orientalism into components, for example through hermeneutic analysis, this phenomenon turns out to be one of the justifiably commonplace problems of the representation of non-Western cultures in Western academic studies. Orientalists and researchers of non-Western cultures are criticized for mechanistic constructivism applied to the Other, but at the same time, conservative ideologists (René Guénon, Oswald Spengler, etc.) tend to draw attention to the fundamental crisis of Western science, its epistemological dysfunction and unnecessitated plurality that does not bring us closer to understanding the essence. However, both approaches unfairly overlook the factor of already exerted constructive influence on non-Western cultures. Orientalism can be seen not only as a form of exploitation, but also as a form of providing a language of self-interpretation, which have had a visible effect on non-Western cultures' understanding of themselves. This article examines the evolution of perceptions of the possibility and necessity of representations of non-Western cultures, as interpreted by the authors who are commonly classified as equally left- and right-wing ones.

Keywords: orientalism, representation, xenology, imagology, culture, ethnography, appropriation, regional studies

For citation: Mizin, D. A. (2023) 'Left- and Right-Wing Criticism of Orientalism and the Role of Representations of Cultures in Their Self-Interpretation and Development', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 27–37. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-27-37>

Введение

Критика западных подходов к не-западным культурам активно популяризуется на протяжении как минимум второй половины XX — начала XXI вв. (хотя многие её проявления относятся и к более ранним периодам и свойственны модерну в целом).

Безусловным мейнстримом в этой сфере на протяжении последних десятилетий являются исследования Эдварда Вади Саида, структурно отражённые, главным образом, в его книге «Ориентализм» (1978). Её основные положения становятся основой, в числе прочего, для постколониальной теории, чей дискурсивный и терминологический аппарат сегодня крайне распространён как в научных кругах, так и на более низовом уровне. За последнее десятилетие тема колониализма перестала быть предметом сугубо исследовательских трений, вырвавшись в пространство популярной нон-фикшн литературы, а присущий этому концепту терминологический аппарат вошёл в своеобразный *first aid kit* современной политической дискуссии. Необходимость деколонизации обсуждается уже не единственно применимо к Западу и не-западным культурам, но и в разговоре о любых культурах, если взаимоотношения между ними необходимо подвергнуть ревизии. Интерпретируя историю подобных культур (в их отношении вошёл в обиход термин «страны внутренней колонизации») через постколониальный канон, можно обнаружить их в равной степени колониями и империями либо метрополиями [Эткнд, 2013: 34], или же, возвращаясь к теме эссе, одновременно ориенталистами и жертвами ориентализма.

Разумеется, неизбежным следствием всё более широкого распространения критики ориентализма становится всё более активное ей сопротивление — опять же, начиная с академической и исследовательской среды. Так, хрестоматийной критикой «Ориентализма» можно назвать впервые опубликованную в 2006 г. книгу Роберта Ирвина «Ради жажды знаний: востоковеды и их враги». Ирвин отмечает, что Саид гиперболизирует системный характер

ориенталистского познания, представляя его как единый практически механизированный механизм эксплуатации, не усматривая различия между исследовательскими и художественными текстами и представляя отдельных зачастую маргинализированных в своё время авторов как составляющие большого процесса [Irwin, 2007: 14].

Среди исследователей, скептически настроенных в отношении теории Саида, также можно выделить британского консервативного философа Роджера Скрутона (1944–2020). Обращаясь непосредственно к «Ориентализму» как к опорному труду, Скрутон усматривает в нём «крайне избирательное цитирование» и упрекает Саида за упрощение западного подхода к Востоку и за популяризацию презрения к нему [Скрутон, 2021: 373].

По мнению Скрутона, сам факт осмысления и присвоения продукта, созданного в иной культуре, не обязательно рассматривать только лишь через призму беспредметной экзотизации и колониализма. Чрезмерный универсализм, унаследованный Западом от эпохи Просвещения, с одной стороны приводит к этноцентристским и глобалистским искажениям восприятия всевозможных Других, с другой же — именно стремление к унификации можно назвать триггером, приведшим к повсеместному внедрению концепций прав человека, равенства полов и др. Иными словами, ориенталистская (в широком смысле) оптика является лишь одним из эффектов трансформации западной культуры в течение последних столетий, и воспринимать её как самодвижущийся трансконтекстуальный феномен некорректно.

Защищая апологетов ориентализма и наследие западной цивилизации, Скрутон среди прочего указывает на то, что многие классические произведения, созданные на Востоке, обрели своё заслуженное место в мировой культуре именно благодаря их присвоению и переделке Западом. В качестве примера он приводит первый европейский перевод «Тысячи и одной ночи» французского востоковеда и дипломата Антуана Галлана. Здесь арабский первоисточник был немало адаптиро-

ван под вкусы европейского читателя того времени – Галлан сделал акцент на более привычные (или наоборот, подчеркнута экзотичные сюжеты), а также дополнил сборник несколькими «бонусными» сказками. В таком «вестернизированном» виде «Тысяча и одна ночь» изначально и обрела свой культовый статус в Европе.

Роль репрезентации в формировании культурной идентичности

В этой системе координат ориенталистские интерпретативные практики (этнографические исследования, адаптированные переводы текстов и др.) становятся своего рода адаптером, позволяющим подключить локальную культуру к европейской. В чистом, «необработанном» виде не-западный культурный продукт не может быть присвоен западной культурой, поскольку его в ней попросту не существует — он не описан соответствующим языком, не «подшит» к дискурсу, не адаптирован для восприятия.

Соответственно, следуя гипотезе лингвистической относительности (т.н. «гипотезе Сепира — Уорфа») для того, чтобы «выковать» в европейском сознании некий новый для неё образ, его нужно в ней репрезентовать [Микешина, 2007: 6]. Репрезентация здесь понимается в соответствии с герменевтическими принципами, сформулированными Хансом-Георгом Гадамером. Эта операция позволяет как бы «подсвечивать» всё расширяющиеся границы культуры при помощи собственных предрассудков, — ведь понимание по Гадамеру подразумевает в том числе самопонимание.

Через репрезентацию образ обретает связь с первообразом, однако сам первообраз из «материнской культуры» онтологически неизвлекаем. Соответственно, акт присвоения осуществляется не с исходным культурным продуктом, а с его слепком [Гадамер, 1988: 100]. Частью западной культуры является не отнятая у исконных

правообладателей «Тысяча и одна ночь», а аранжировка «Тысячи и одной ночи» на западный манер.

Таким же образом неотъемлемой частью образа восточных (в частности, исламских) национальных культур становится, к примеру, история об Алладине, которую всё тот же Антуан Галлан, закончив работу с «Тысячей и одной ночью», записывает со слов сирийца по имени Дияб¹.

Судя по всему, последний относился к числу тех, кого можно назвать фольклорными компиляторами. В европейской культуре одним из ближайших аналогов оказывается языковед Элиас Лённрот, составитель финансирующего не только современную финскую культуру, но и саму финскую национальную идентичность эпоса «Калевала».

Изначально среди народов, из чьих эпических песен и оказалась собрана «Калевала», конкретного культурного продукта с таким названием не существовало. Нет никаких причин утверждать, что без вмешательства извне он бы в конечном итоге состоялся, не оставшись разрозненным достоянием отдельных инклюзивных идентичностей. Иначе говоря, «Калевала» не равна механической сумме фольклорных текстов, из которых она собрана, поскольку без акта компиляции, совершенного Лённротом, приведение во взаимодействие устно передающихся преданий отдельно живущих народов могло бы и не состояться.

Безусловно, мысля по правилам постколониальной теории и пользуясь оптикой критики ориентализма, предварительные настройки для которой задают Саид и его последователи, в академическом патернализме и эксплуатации локальных культур можно обвинить даже и самого Лённрота, пусть и коренного финна, но выпускника шведской Королевской академии Або. Швеция здесь окажется локальной метрополией над карело-финскими землями. При этом стоит отметить, что, будучи сегодня

¹ Waxman O. Was Alladin Based on a Real Person? Here's Why Scholars Are Starting to Think So // TIME. — 2019. — 23 may. — URL: <https://time.com/5592303/aladdin-true-history/>

более западной (как минимум географически и политически), нежели любая страна Востока, финская национальная культура обретает своё место в европейской академической науке ощутимо позже и, опять-таки, во многом стараниями исследователь-систематизаторов.

Этот прецедент заставляет отодвинуть на второй план уже не только апроприативный потенциал Запада по отношению к локальным культурам, но и интерпретативный тоже, обнаруживая ещё один, третий по счёту, потенциал. Его можно назвать конструктивным. В русскоязычной жаргонно-публицистической среде сложился иронический термин «нацибилдинг», который можно обнаружить и в исследовательских текстах западных авторов как «nation-building» [Sèbe, 2014: 936]. Под ним подразумевается в первую очередь роль политической власти (внутренней или внешней) в создании национальной идентичности, однако можно интерпретировать это понятие и в антропологическом контексте.

Согласно данной концепции, исследователь (ориенталист, регионовед, этнограф, путешественник-бытописатель) описывает незнакомую ему культуру знакомым ему языком и таким образом объясняет её, культуру, в том числе и ей самой. При этом, с одной стороны, получившееся объяснение оказывается бесконечно далёким от реальности, поскольку оно всё равно остаётся репрезентацией, то есть пониманием производным, не изначальным, не источником, но продуктом вдохновения.

Однако, как уже было ранее сказано, репрезентация не создаёт образ, но артикулирует первообраз. И если для исследователя чужой культуры его оптика становится микроскопом, позволяющим увидеть и описать ранее не обнаруженные феномены, то для самой культуры это уже микроскоп-зеркало. Условный «человек Востока» видит в глобально-ориентированной адаптации «Тысячи и одной ночи» толкование собственных корней, но, являясь обладателем этих корней, имея с ними прямую связь, он понимает это толкование совсем иначе.

Проще говоря, исследователь чужой культуры может описывать её правильными словами и концепциями, но его их пони-

мание при этом вполне может быть неправильным. В свою очередь, представитель этой культуры может быть изначально неспособен на производство подобного описания, но при этом, столкнувшись с ним, воспринять его на качественно ином уровне, что открывает для него новый язык самоинтерпретации и позволяет лучше понять самого себя.

Положительное (или, по крайней мере, неизбежное) влияние западной индустрии производства образов на восточные культуры зачастую признают и принимают непосредственно представители этих культур, особенно творящие «на стыке». Один из наиболее заметных турецких писателей XX в. Ахмед Хамди Танпынар в своём романе «Покой» иронически отмечает, что Восток «нигде не мог существовать в чистом виде, даже в собственной могиле» [Танпынар, 2018: 203].

Производный, конституируемый извне, характер восточного культурного самосознания здесь описывается автором через романтизированно историософский нарратив, где тесное взаимодействие Турции (в виде Османской империи, постреформенной республики Ататюрка и иных форм государственности) с Европой и влияние последней не отвергается со свойственным многим постколониальным теоретикам негодованием, но признаётся как состоявшаяся и геополитически обоснованная данность.

Сам «Покой» среди профильных исследований считается, с одной стороны, одним из главных и наиболее репрезентативных произведений турецкой литературы, с другой же единогласно воспринимается как напластование европейских модернистских мотивов и канонов ближневосточной литературы. Таким образом, ориенталистская машинерия обретает уже не только ассимилирующие, но и терапевтические функции.

При этом положительный эффект от взаимодействия с Западом вовсе не обязательно равнозначен положительному характеру самого взаимодействия: оно по сути своей может быть в моменте и негативным и даже травмирующим. Так, современные индологи, критикующие

негативную составляющую концепции ориентализма, указывают на то, что современная Индия как государство и как агрегатор собственного национального самосознания не сложилась бы без освободительной войны с Великобританией [Лысенко, 2012: 39]. Более смелые в суждениях авторы и вовсе предлагают реабилитировать понятие колониализма, указывая на политическую, экономическую или культурную несостоятельность многих бывших колоний, с особенной ясностью проявившуюся во второй половине XX в. [Gilley, 2017].

Изъян этой конструкции, в конечном итоге и приведший к почти повсеместной маргинализации ориентализма и к популяризации концепций постколониализма, культурной апроприации и др., проявляется позже и иначе. Сущностно его причины можно усмотреть в монополистическом положении Запада как всемирного поставщика и распространителя культуры. Аранжированные версии не-западных культурных продуктов в силу более налаженных и многочисленных каналов их распространения стали доминировать над оригиналами — причём не только непосредственно на Западе, но и в материнских культурах. Соответственно, со временем многие из них обнаружили, что «их как будто кто-то подменил», пересобрав и расставив акценты если не по своему образу и подобию, но по своему вкусу.

Реституционный пафос, присущий многим антиглобалистским культурным проектам, таким образом направлен не сколько на борьбу непосредственно с западной культурой, но на обретение (восстановление) самих себя. Происходит своего рода «импортозамещение образов», проговаривание собственной идентичности на очищенном языке.

В условиях, когда контроль над большинством каналов распространения культурного продукта (и шире — над системой организации гуманитарной среды, внутри которой эти каналы были созданы) находится под прямым или косвенным управлением Запада, этот процесс не может происходить без побочных эффектов, — например, попыток закрепить

за каждой отдельной культурой исключительное право самоинтерпретации.

Репрезентация Другого как поиск себя

Мы определились с тем, что, несмотря на сложившийся в культурной среде дисбаланс системы распространения контента в пользу Запада, важность репрезентации как способа сохранения и толкования чужой культуры преуменьшать не следует. Более того, только сам факт существования культурного багажа, созданного внутри ориенталистской парадигмы, и позволяет современным исследователям отходить от характерных для неё подходов.

Вольно интерпретируя учение британского антрополога и исследователя тихоокеанских островных народностей XX в. Бронислава Малиновского о необходимости «сходить с веранды» (*to come off the verandah*) [Kuper, 1994: 203], то есть проживать чужие традиции вместе с их носителями, и, условно, использовать для программирования модели культуры её же собственный культурный код, можно сказать: для потенциального схода с веранды требуется её предварительно построить. В случае с ориентализмом «кирпичами» (или, скорее, досками) для такой веранды, если воспользоваться метафорами того же Роджера Скрутона, могут оказаться все великие контент-единицы западной цивилизации, импульсом для возникновения которых становится переживание столкновения с Другим. «Наша культура постоянно осмеливалась заходить на духовную территорию, не обозначенную на христианской карте», — пишет Скрутон, перечисляя в качестве примеров произведения по типу «Неистового Роланда» [Скрутон, 2021: 350]. Иллюстраций здесь, впрочем, может быть потенциально безграничное количество, от шекспировского «Отелло» до полинезийских картин Поля Гогена (место последнего в искусстве, что характерно, уже подвергается сомнению именно с деколониальных и ревизионистских позиций). Впрочем, критическая аргументация в приведенном примере представляется как минимум специфичной, поскольку, среди прочего, нацелившийся на развенча-

ние Гогена куратор утверждает, что «если бы его картины были фотографиями, они бы носили «гораздо более скандальный характер» и «мы бы их не приняли»².

Говоря о значении соприкосновений с Другим для западной культуры, представляется важным разложить на составляющие и аспект экзистенциального поиска. В постколониальной теории сам прецедент обращения (исследовательского ли, художественного ли) к чужой культуре зачастую воспринимается в лучшем случае как акт праздного поиска впечатлений, а чаще — как империалистическое апроприативное посягательство. Однако же, отказывая западной (а в проекции — и любой другой) культуре в праве проживать и присваивать плоды сопредельных культур, говоря о необходимости говорить о них сугубо по правилам «дискурса домашней площадки» (пусть даже и в немалой степени справедливо обосновывая это необходимостью противостоять излишнему влиянию глобализации и отказываясь присутствовать в культурном поле сугубо на правах объекта), мы вместе с тем упускаем из виду другой аспект — циклическую необходимость преодоления внутренних кризисов и противоречий, неотъемлемую для любой культуры. Когда т.н. «закат Европы» и всё большая интеллектуальная герметизация западного коллективного сознания [Шпенглер, 1993: 143] становятся для него самого общим местом, одним из логичных эвакуационных выходов становятся как раз другие культурные системы.

«В том факте, что именно в Достоевском — не в Гёте и даже не в Ницше — европейская, в особенности немецкая, молодежь видит теперь своего величайшего писателя, я нахожу что-то судьбоносное. Стоит лишь бросить взгляд на новейшую литературу, как всюду замечаешь переключку с Достоевским, пусть и на уровне

простых и наивных подражаний. Идеал Карамазовых, этот древний, азиатски оккультный идеал начинает становиться европейским, начинает пожирать дух Европы. В этом я и вижу закат Европы. А в нём — возвращение к праматери, возвращение в Азию, к источникам всего, к фаустовским “матерям”, и, разумеется, как всякая смерть на земле, этот закат поведёт к новому рождению», — пишет Герман Гессе в 1919 г.³

В этих словах трудно усмотреть обвинение Европы в интеллектуальной экспансии — наоборот, Гессе полагает обращение к чужим традициям и идеалам едва ли не единственным шансом для европейской культуры сменить оптику и переизобрести саму себя в условиях исчерпания внутренних духовных ресурсов. Позже эта система взглядов становится общеизвестна как идеология т.н. «консервативной революции», получившей своё распространение в 1920-ых–1930-ых гг. (сам термин, впрочем, появляется чуть позже). Однако её представители от «классического» ориентализма тоже дистанцируются — так, Рене Генон в «Кризисе современного мира» утверждает, что на Западе нет «ни одного автора, аутентично излагающего идеи Востока» [Генон, 2019: 203].

Таким образом, теоретики консервативной революции тоже подвергают сомнению способность современного им западного сознания помыслить чужую культуру без операции присвоения. Однако Генон и его сподвижники находятся с противоположной стороны от критики ориентализма, нежели Саид и сторонники постколониальной теории. Последние стремятся ввести межкультурную коммуникацию в состояние максимальной дисперсности и децентрализации, где все отдельные культурные формы (в перспективе — даже бесконечно малые) становятся суверенными автономиями, разделёнными вакуумом;

² Nayeri F. Is It Time Gauguin Got Canceled? // The New York Times. – 2019. – 18 nov. – URL: <https://www.nytimes.com/2019/11/18/arts/design/gauguin-national-gallery-london.html>

³ Гессе Г. Братья Карамазовы, или Закат Европы, 1919 // HermannHesse. — URL: <http://www.hesse.ru/books/articles/?ar=41>

тогда как традиционалисты, наоборот, зачастую склоняются к более интегральной модели, отвергающей противопоставление культур в целом.

«Он [Восток] не просто есть, так же как есть сам Запад», — пишет Саид [Саид, 2006: 12], подразумевая изначальную неотъемлемую объективацию образа Востока в западной культуре, тогда как при переключении на оптику Генона в идеальной модели мира не найдется места ни для Востока, ни для Запада. Оба этих конструкта станут равновеликими заблуждениями. Сама дуалистическая концепция «Запад/Восток» здесь представляется как продукт Нового времени, результат отрыва европейской цивилизации от собственных первооснов, единых с другими цивилизациями.

С этим парадоксально соглашаются и многие теоретики постколониализма, усматривая корни мировой культурной (и не только) гегемонии Запада в эпохе модерна и ценностях, привнесённых ею в мир [Сафранчук, Жорнист, Несмашный, 2021: 175]. Генон отодвигает начало «сугубо современного кризиса», в XIV в. [Генон, 2019: 86], однако находит там корни тех же унифицирующих ценностных установок и оптик восприятия, которые в 1970-ых гг. и позже откроют для себя и раскритикуют условно «левые» постколониалисты.

Следуя логике «консервативной революции», глобализму следует противопоставить не антиглобализм и даже не альтерглобализм, а скорее некий «археоглобализм», основанный на единоначалии всех цивилизаций. Соответственно, «внешний», исследовательский подход к каждой из них здесь представляется чисто модернистским феноменом, результатом разрыва Запада с иными культурами, в большей степени сохранившими в себе традиционное начало.

Следовательно, при восстановлении гармонии между цивилизациями отпадает и необходимость в ориенталистской оптике в целом, поскольку никакого Другого в такой модели мира существовать уже не может. Здесь, опять же, можно усмотреть эпистемологическую рифму с так называемым «постколониализмом взаимозависимости». Эта теория также предпо-

лагает взаимную сконструированность образов Запада и Востока, продолжающуюся во времени [Лошкарёв, 2022: 668], однако при этом отрицает общепринятую хронологию истории, в том числе ключевое для консервативных теоретиков понятия «современности», равно как и всё, лежащее за её рамками.

Таким образом, можно наметить два основных трека критики западного ориентализма — условно левый, постколониальный и условно правый, традиционалистский. Представители обоих подходов сходятся в том, что Западу необходимо «производить Восток», с той лишь разницей, что слева этот процесс видится как экспансия ради экспансии, а справа — экспансией во спасение. Про второй сценарий призывают не забывать и исследователи процессов так называемой «истернизации» — понятия, во многом антагонистичного колониализму. Ряд авторов указывает на ментальные и культурные преобразования, происходившие на Западе как в XX в. (особенно интенсивно), так и в более ранние периоды, под влиянием восточных культур [Ильин, 2019: 27]. Несмотря на то, что это влияние всегда носит более точечный, прецедентный характер, сводится к интеграции отдельных элементов «чужих» культур в «домашнюю», а не к саидовской «формирующей заурядности», учитывать феномен истернизации также необходимо.

По мере того, как во второй половине XX в. и в особенности в XXI в. производственные центры смещаются из западных стран в Азию (Китай, государства Юго-Восточной Азии и др.), а также постепенного, но неуклонного укрепления позиций азиатских производителей (в различных отраслях — от автомобилестроения (Great Wall) до цифровой техники (Xiaomi), одежды (Li-Ning) и др.), возникает логичная необходимость в реконцептуализации Востока. Важным фактором здесь оказывается и всё тот же затянувшийся «Закат Европы», так и не преодоленный западной культурой за прошедшее столетие в философской плоскости и усугубившийся его же проявлениями на более приземлённых уровнях, вплоть до демографического [Говорунов, Кузьменко, 2013: 39].

С одной стороны, исследователи на этом направлении по-прежнему говорят об «очевидных общих различиях» между западными и восточными культурами [West Meets East, 2015: 461], проводя, таким образом, решительное разграничение, свойственное и классикам ориентализма. С другой стороны, сам Восток всё меньше воспринимается как унитарный конструкт, за отдельными его государствами и общностями признаются институциональные, философские, религиозные и иные признаки самостоятельности и отличности от соседей. Исследовательское отчуждение от Востока эшелонируется, применимость к нему западных идеологем и стандартов развития варьируется от страны к стране. Субъектность Востока становится всё более неоднородной [Лощкарёв, 2022: 664].

Сам феномен восточной государственности определяется как «сложносоставной и волатильный» [West Meets East, 2015: 462], принимая во внимание частоту смены политических режимов и крайне вольно интерпретируемые ими функции сформулированных «на восточный манер» западных социальных институтов (ветвей власти, гражданского общества и др.).

Всему перечисленному зачастую противопоставляются всё те же традиционные ценности, которые всё так же объединяют народы Востока в противопоставлении их Западу. Ключевой аргументативный трек консервативных теоретиков в этом контексте остается неизменным. Не теряет своей актуальности и дихотомия «коллективизм-индивидуализм», обновляется терминологический аппарат. Здесь можно отметить классификацию культур как «высококонтекстных» и «низкоконтекстных», введён-

ную как известно антропологом и кросс-культурным исследователем Эдвардом Холлом в 1976 г. [Hall, 1976: 105]. Несмотря на то, что разделение на восточные и западные культуры здесь проводится не в чистом виде, «низкоконтекстуальность» как и у самого Холла, так и у сегодняшних исследователей представляется в большинстве случаев чертой последних и проявляется в атомизированности отдельных единиц знания и «гиперклассифицированности» самой структуры его обретения. В свою очередь, «высококонтекстуальность» восточных культур подразумевает нелинейность высказывания и имплицитную невозможность его полноценного восприятия извне, поскольку значительная часть содержания сообщения здесь концентрируется не в самом сообщении, а глубоко внутри культуры как таковой [Особенности социального, эмоционального..., 2020: 395].

Как можно видеть, актуализация терминологии и внедрение нового и более комплексного регионоведческого знания оставляют неразрешёнными ряд проблем. Фундаментальная непознаваемость Востока через западную оптику остаётся неизменной, но с поправкой на различные более и менее убедительные обоснования этой непознаваемости. В свою очередь, усложнение и (пере)изобретение исследовательских концепций в этом ключе представляются не поступательным движением на пути к истине, а метамодернистским твистом геноновского определения западной науки как профанической и склонной к «громоздкому аналитизму, который можно продолжать сколько угодно» [Генон, 2019: 127]. Однако процесс, за неимением альтернатив, — самоценен.

Список литературы:

- Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики. — Москва: Прогресс, 1988. — 699 с.
- Генон Р. Кризис современного мира. — Москва: Академический проект, 2019. — 265 с.
- Говорунов А.В., Кузьменко О.П. Ориентализм и право говорить за другого // Международный журнал исследований культуры. — 2013. — № 2. — С. 26–43.
- Ильин В.И. Истернизация русской повседневности: история и современность // Мир России. — 2019. — Т. 28, № 2. — С. 25–41. <https://www.doi.org/10.17323/1811-038X-2019-28-2-25-41>

- Лошкарёв И.Д. Постколониализм в международных исследованиях: два лика теории // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. — 2022. — Т. 22, № 4. — С. 659–670. <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-4-659-670>
- Лысенко В.Г. Ориентализм и проблема чужого: ксенологический подход // Ориентализм/оксидентализм: языки культур и языки их описания. — Москва: Совпадение, 2012. — С. 34–42.
- Микешина Л.А. Репрезентация: частный метод или фундаментальная операция познания? // Эпистемология и философия науки. — 2007. — Т. 11, № 1. — С. 5–17. <https://doi.org/10.5840/eps200711151>
- Особенности социального, эмоционального и культурного интеллекта и распознавания эмоций у представителей России и стран Азии / Н.Б. Карабущенко, Т.С. Пилишвили, Т.В. Чхиквадзе, Н.Л. Сунгурова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. — 2020. — Т. 20, № 2. — С. 394–404. <https://doi.org/10.22363/2313-2272-2020-20-2-394-404>
- Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. — Санкт-Петербург: Русский мир, 2006. — 636 с.
- Сафранчук И.А., Жорнист В.М., Несмашный А.Д. Гегемония и мировой порядок: обзор концепции «сложной гегемонии» // Вестник международных организаций. — 2021. — Т. 16, № 1. — С. 172–183. <https://doi.org/10.17323/1996-7845-2021-01-09>
- Скрутон Р. Дураки, мошенники и поджигатели: Мыслители новых левых. — Москва: Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 2021. — 440 с. <https://doi.org/10.17323/978-5-7598-1788-8>
- Танпынар А.Х. Покой. — Москва: Ad Marginem, 2018. — 480 с.
- Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. — Москва: Мысль, 1993. — 666 с.
- Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. — Москва: Новое литературное обозрение, 2013. — 448 с.
- Gilley B. The case for colonialism // *Third World Quarterly*. — 2017. — P. 1-17. <http://doi.org/10.1080/01436597.2017.1369037>
- Hall E.T. *Beyond Culture*. — New York: Anchor Press., 1976. — 256 p.
- Irwin R. *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. — London: Penguin UK, 2007. — 416 p.
- Kuper A. *The Chosen Primate: Human Nature and Cultural Diversity*. — Cambridge; London: Harvard University Press, 1994. — 269 p.
- Sèbe B. From Post-Colonialism to Cosmopolitan Nation-Building? British and French Imperial Heroes in Twenty-First-Century Africa // *Journal of Imperial and Commonwealth History*. — 2014. — Vol. 42, № 5. P. 936–968. <https://doi.org/10.1080/03086534.2014.959720>
- West Meets East: New Concepts and Theories / H. Barkema, X. Chen, G. George [et al.] // *Academy of Management Journal*. — 2015. — Vol. 58, № 2 — P. 460–479. <http://dx.doi.org/10.5465/amj.2015.4021>

References:

- Barkema, H. G. et al. (2015) 'West Meets East: New Concepts and Theories', *Academy of Management Journal*, 58(2), pp. 460–479. <http://dx.doi.org/10.5465/amj.2015.4021>
- Etkind, A. (2011) *Internal colonization. Russia's imperial experience*. Cambridge: Polity Press. (Russ.ed.: (2013) *Vnutrennyaya kolonizatsiya. Imperskiy opyt Rossii*. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ.).
- Gadamer, H. G. (1960) *Wahrheit Und Methode Grundzüge Einer Philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr. (Russ.ed.: (1988) *Istina i metod: Osnovy filos. germeniviki*. Moscow: Progress Publ.).
- Gilley, B. (2017) 'The case for colonialism', *Third World Quarterly*, pp. 1–17. <http://doi.org/10.1080/01436597.2017.1369037>
- Govorunov, A. V and Kuzmenko, O. P. (2013) 'Orientalism and a Right to Speak for an Other', *International journal of cultural research*, (2), pp. 26–43. (In Russian).
- Guénon, R. (1927) *La Crise du monde moderne*. Paris: Nouvelle librairie nationale. (Russ.ed.: (2019) *Krizis sovremennogo mira*. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.).
- Hall, E. T. (1976) *Beyond culture*. New York: Anchor Press.

- Ilyin, V. I. (2019) 'The Easternization of Russian Everyday Life: History and Modern Times', *Mir Rossii*, 28(2), pp. 25–41. (In Russian). <https://www.doi.org/10.17323/1811-038X-2019-28-2-25-41>
- Irwin, R. (2007) *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. London: Penguin UK.
- Karabuschenko, N. B. et al. (2020) 'Features of social, emotional and cultural intelligence and recognition of emotions by Russian and Asian students', *RUDN Journal of Sociology*, 20(2), pp. 394–404. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2272-2020-20-2-394-404>
- Kuper, A. (1994) *The Chosen Primate: Human Nature and Cultural Diversity*. Cambridge ; London: Harvard University Press.
- Loshkariov, I. D. (2022) 'Postcolonialism in International Studies: Two Faces of Theory', *Vestnik RUDN. International Relations*, 22(4), pp. 659–670. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-4-659-670>
- Lysenko, V. G. (2012) 'Orientalizm i problema chuzhogo: ksenologicheskii podkhod [Orientalism and the Problem of the Alien: A Xenological Approach]', in *Orientalizm/oksidentalizm: yazyki kul'tur i yazyki ikh opisaniya [Orientalism/Occidentalism: Languages of Cultures and Languages of Their Description]*. Moscow: Sovpadeniye Publ., pp. 34–42. (In Russian).
- Mikeshina, L. A. (2007) 'Reprezentatsiya: chastnyy metod ili fundamental'naya operatsiya poznaniya? [Representation: a partial method or a fundamental cognitive operation?]', *Epistemology & Philosophy of Science*, 11(1), pp. 5–17. (In Russian). <https://doi.org/10.5840/eps200711151>
- Safranchuk, I., Zhornist, V. and Nesmashnyy, A. (2021) 'Hegemony and World Order: an overview of the concept "Hegemony as Complexity"', *International Organisations Research Journal*, 16(1), pp. 172–183. (In Russian). <https://doi.org/10.17323/1996-7845-2021-01-09>
- Said, E. W. (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon Books. (Russ.ed.: (2006) *Orientalizm. Zapadnye kontseptsii Vostoka*. Saint Petersburg: Russkij mir Publ.).
- Scruton, R. (2015) *Fools, frauds and firebrands: Thinkers of the New Left*. London: Bloomsbury. (Russ.ed.: (2021) *Duraki, moshenniki i podzhigateli: Mysliteli novykh levykh*. Moscow: HSE Publishing House. <https://doi.org/10.17323/978-5-7598-1788-8>).
- Sèbe, B. (2014) 'From Post-Colonialism to Cosmopolitan Nation-Building? British and French Imperial Heroes in Twenty-First-Century Africa', *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 42(5), pp. 936–968. <https://doi.org/10.1080/03086534.2014.959720>
- Spengler, O. (1918) *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Band 1. Gestalt und Wirklichkeit*. Wien: Braumüller. (Russ.ed.: (1993) *Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoi istorii. T. 1. Geshtal't i deistvitel'nost'*. Moscow: Mysl' Publ.).
- Tanpinar A. H. (2007) *Huzur*. Istanbul: Dergah (Russ.ed.: (2018) *Pokoi*. Moscow: Ad Marginem Publ.).

Информация об авторе

Даниил Александрович Мизин — аспирант кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Daniil A. Mizin — PhD student, International Journalism Department, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 23.12.2022; одобрена после рецензирования 08.02.2023; принята к публикации 20.02.2023.

The article was submitted 23.12.2022; approved after reviewing 08.02.2023; accepted for publication 20.02.2023.