

“ОРІЄНТАЛІЗМ” ЕДВАРДА САЇДА: КРИТИКА ІМПЕРСЬКОГО ДИСКУРСУ

Анотація. У статті досліджується важлива для будь-якої постколоніальної культури проблема імперських типів літературної інтерпретації. Здійснюється розгляд аналізу цієї проблеми у монографії провідного постколоніального мислителя сучасності Е.Саїда “Орієнталізм”. Висновується, що вивчення такого типу методологічних досвідів є важливим для актуалізації процесу деколонізації в сучасній Україні.

Ключові слова: орієнталізм, літературна інтерпретація, колоніалізм, культурний імперіалізм, постколоніалізм, деколонізація.

Аннотация. В статье исследуется важная для любой постколониальной культуры проблема имперских типов литературной интерпретации. Делается рассмотрение анализа этой проблемы в монографии ведущего постколониального мыслителя нашего времени Э.Саида «Ориентализм». Делается вывод, что изучение такого типа методологических опытов есть важным для актуализации процесса деколонизации в современной Украине.

Ключевые слова: ориентализм, литературная интерпретация, колониализм, культурный империализм, постколониализм, деколонизация.

Summary. The main to the any postcolonial country problem of the imperial types of literary interpretation is investigated in this article. The analysis of this problem in monograph “Orientalism” by the main postcolonial modern intellectual E.Said is considered. The author comes to conclusion, that investigation such types of methodological experiences are very important to actual the process of decolonisation in modern Ukraine.

Key words: orientalism, literary interpretation, colonialism, cultural imperialism, postcolonialism, decolonisation.

У своїй концептуальній статті “Лірика як парадигма сучасності” німецький вчений Ганс-Георг Гадамер, розвиваючи традицію класичної та онтологічної герменевтики, слушно спостеріг: “Поезія, навіть найменш зрозуміла, народжується в розумінні і для розуміння” [2, с.152]. Таким чином, дослідник актуалізував дві фундаментальні функції художнього слова: пізнавальну (гносеологічну) та власне герменевтичну. Вивчення цієї останньої, як видається, є виразно актуальним практичним завданням для сучасної постколоніальної української науки про літературу (культури загалом), котра активно позбувається політичного монізму, засвоюючи різні наукові методології витлумачення. Актуальним тим більше, що часто українські філософські, політичні, релігійні і навіть наукові ідеї (як форми розуміння) могли побутувати, з огляду на окупаційні обмеження, лише у сфері вербального мистецтва.

Вивчення художньої герменевтики можливе різними способами на різних рівнях. Ми спробуємо (наскільки це можливо в межах статті) окреслити певні проблемні аспекти цієї інтерпретації, використовуючи як методологічні базу для метакритичної екзегези постколоніальну теорію і критику, герменевтику та національно-екзистенціальну методологію.

Якщо об’єктом нашої наукової уваги буде загальна проблема літературної інтерпретації, тобто вираження у літературно-художніх творах теорії та практики розуміння [детальніше див.: 5], то предметом даної студії є певний конкретний різновид цієї інтерпретації, а саме імперська “надінтерпретація” (У.Еко), тобто політично деформоване, хибне витлумачення і, як наслідок, хибне розуміння. Вивчення різних імперських типів літературної інтерпретації в межах конкретної наукової праці –

“Орієнталізму” Е.Саїда і є метою нашої теоретичної розвідки. Паралельно в роботі ставиться декілька поточних завдань: з’ясування сутнісних рис двох різновидів постколоніалізму; визначення місця Е.Саїда (та його праці “Орієнталізм”) у постколоніальній теорії та практиці; окреслення поняття “культурний імперіалізм” через врахування пов’язаності дискурсу і влади; витлумачення художньої творчості як одного із засобів вираження імперіалістичних інтенцій (на базі “Орієнталізму”); окреслення характерних зразків художньо виражених імперських дискурсів різних епох, пропонує Е.Саїдом.

Постколоніалізм (часто у формі антиколоніалізму) як практика інтерпретації існує відтоді, як виникла потреба захисту націй від імперіалізму/колоніалізму, котрий справедливо розглядають як “ідеологію, яка впливає на людей та установи так, що вони приймають імперську структуру домінування за нормальну і своєю поведінкою її зміцнюють” [7, с.225]. Однак теорія новітнього постколоніалізму зароджується у світовому метадискурсі після другої світової війни, коли більшість європейських колоній (особливо в Азії та Африці) здобувають незалежність.

Актуальною інтелектуальною проблемою у цих країнах стало осмислення свого колоніального минулого та неколоніального майбутнього з точки зору політико-культурної суверенності. Однак уважний аналіз корпусу дослідницьких текстів, що претендують називатися “постколоніальними”, дозволяє помітити два відмінні метадискурсивні типи, що зумовлюють існування двох гетерогенних типів постколоніального дискурсу.

Зразком першого метадискурсивного типу можуть бути літературознавчі праці Марка Павлишина (особливо з початку 90-х років). У них авст-

ралійський вчений піддає сумніву (усупереч українській, європейській взагалі, антиколоніальній традиції XIX і XX століть) гносеологічну вартість антиколоніалізму як “простого опору” [8, с.533] і натомість утверджує вагомість постколоніалізму. Причому дослідник, пропагуючи думку частини західних інтелектуалів, розуміє його як постмодерний феномен, оскільки само постколоніальне “сигналізує не так заперечення” імперських структур, як “діалектне злиття” з ними: “...постколоніальне, *не відмежовуючись від колоніального* (виділення наше – П.І.), рівночасно вбирає в себе його історичний досвід, а то й співіснує з ним в одному культурному явищі” [8, с.532].

Такий “озброєний постструктуралістським скептицизмом” [7, с.227] постколоніалізм постає перед нами як виразно еkleктична модель свідомості та інтерпретаційна теорія. На практиці він призводить не до реставрації понівеченої імперіалізмом національно-духовної системи, а до її подальшого зруйнування засобами постмодерної космополітизації. Такий метадискурс доречно охарактеризувати як *постмодерний* (ще – ліберальний, космополітичний) *постколоніалізм*.

Інший тип постколоніального метадискурсу спостерігаємо там, де вчені усвідомлюють пріоритетність утвердження власної національної ідентичності, збереження національної культури і, як наслідок таких інтенцій, подолання дискурсивних реліктів колоніалізму чи ідеологем неоімперіалізму. Ідеться, скажімо, про утвердження концептів “національної свідомості”, “національної культури”, “націєпростору” в індійського дослідника Гомі Бгабгі [1, с.559-561], розрізнення “культурної сутності” та “імперської текстуальності” в Аруна П.Мукгерджі [6, с.563], підтримку ним думки Аяза Агмада про національну самодостатність постколоніальної культури та заперечення постмодерного міфу про перманентну зацикленість постколоніальних авторів на імперських дискурсах: “...наша культурна продукція витворюється відповідно до наших потреб, і ми маємо набагато більше потреб, окрім потреби постійного “пародіювання” імперіалістів” [6, с.563].

Більше того, деякі з цих інтелектуалів прямо реабілітують термін “націоналізм” як найефективнішу ідеологію, що протистоїть різним видам імперіалізму. Австралійський вчений Саймод Дюрінг слушно розглядає націоналізм як “форму свободи” і декларує переконаність в тому, що “сьогодні твори такої колонії першого світу, як Австралія, повинні бути націоналістичними. (...) Тут націоналізм може підтримувати зв’язок зі свободою, дозволяючи нам чинити опір культурному та економічному імперіалізму і залишатися поза технологією ядерної війни, яка із сучасними системами комунікації визначає сьогоднішній інтернаціоналізм” [3, с.565-566]. Логічно окреслити такий метадискурс як *націологічний* (національний, націоцентричний чи навіть націоналістич-

ний) *постколоніалізм*. Саме він робить захист і утвердження національної культури, її деколонізацію вихідним регулятивним принципом власних розмірковувань, а тому водночас є *націоцентричним* й *антиколоніальним*.

Однак на практиці ці два типи постколоніалізму рідко існують у чистому вигляді. Прикладом складного поєднання одного й іншого може бути постколоніальний дискурс американського вченого арабо-палестинського походження Едварда Саїда (що може стати предметом спеціального дослідження). Саме його фундаментальна полемічна монографія “Орієнталізм” (написана в середині 70-х, видана у 1978 році) стала поштовхом для потужного розвитку постколоніальної теорії та критики у світовому літературознавстві 80-90-х років XX ст. Має рацію М.Павлишин, коли зазначає, що ця книга відіграла головну роль у становленні “постколоніальних студій” сьогоденного типу” [8, с.531].

У цій роботі американський автор дав не тільки одну з перших і найбільш ґрунтовних культурологічних характеристик передусім *культурного імперіалізму*, але й, одночасно, запропонував глибоко наукову й сучасну критику цього феномену. Більшість характерних рис імперського та неоімперського дискурсу простежено на конкретному прикладі орієнталізму як “західного способу панувати над Сходом, реструктуризувати його, здійснювати над ним владу” [9, с.13].

Звуження (чи конкретизація) Е.Саїдом об’єкту дослідження виявилось дуже продуктивним, оскільки дозволило проаналізувати достатню кількість текстів і виявити на прикладі одного різновиду культурно-імперіалістичного дискурсу його сутнісні риси загалом. Цей різновид – орієнталізм – постає як *імперська стратегія мислення*, що проявляється у різних сферах науки зокрема і культури взагалі, і водночас як “знакова система, яка виражає європейсько-атлантичну владу над Сходом, а не як правдивий дискурс про Схід (яким він претендує бути у своїй академічній або науковій формі)” [9, с.17].

У вступі американський вчений добре окреслює параметри аналізованого явища, його проникнення у різні сфери західної культури: “Орієнталізм – це радше розподілення певного геополітичного знання по естетичних, наукових, економічних, соціологічних та філологічних текстах; він є також розробкою не тільки основної географічної відмінності..., але й цілою низкою “інтересів”, що їх через такі засоби, як наукове відкриття, філологічна реконструкція, психологічний аналіз, ландшафтний та соціологічний опис, він не тільки створює, а й підтримує; він також являє собою... певну волю або намір у деяких випадках контролювати, підкоряти або навіть інкорпорувати світ, який є вочевидь іншим...; одне слово, орієнталізм – це, передусім, дискурс, який у жодному разі не перебуває в прямому, однозначному співвідношенні з політичною владою в чистому вигляді, а

радше виробляється та існує в процесі нерівноправної взаємодії з різними видами влади, сформованої почасти з владою політичною (такою, як колоніальні або імперські інституції), почасти з владою інтелектуальною..., почасти з владою культурною..., почасти з владою моральною...” [9, с.24-25].

Слід зазначити, що дослідник художньої літератури взагалі та художньо-літературної інтерпретації зокрема мусить враховувати діалектичну пов'язаність красного письменства та соціуму. “Дуже часто припускають, – зазначає Е.Саїд, реабілітуючи суспільну функціональність мистецтва слова, – що література та культура політично, навіть економічно невинні; мені не раз здавалося, що це не так, і, звичайно ж, мої студії орієнталізму переконали мене..., що суспільство та літературну культуру слід вивчати лише у парі” [9, с.44].

Саме такий підхід дозволяє вченому помітити залежність художнього способу висловлювання, конкретніше – літературної інтерпретації, від імперської – “орієнтальної” – традиції мислення “європейсько-атлантичного” зразка. Об'єктивне ж вивчення художньо змодельованої інтерпретації (та її хиб!) Сходу і східної людини стає можливим через представлення літературного твору як *дискурсу*.

Е.Саїд використовує цей термін, посилаючись на французького філософа-постструктураліста Мішеля Фуко, який називав дискурсом “традицію, чия матеріальна присутність або вага, а не оригінальність якогось окремого автора реально відповідають за тексти, що виникають із неї” [9, с.127]. Дискурс – це виключно систематичне висловлювання. Характеризуючи “мову орієнталізму” як “міфічну мову” (тобто імперсько-політичну), американський вчений говорить про її систематичність/дискурсивність і водночас дає сутнісну характеристику дискурсу: “...людина не може творити дискурс із власної примхи або робити твердження в ньому, якщо вона не належить – несвідомо в деяких випадках, але в усіх випадках мимовільно – до ідеології та інституцій, які гарантують його існування” [9, с.415].

Упродовж цілого викладу, вивчаючи орієнталізм як “систему ідеологічних фікцій” [9, с.415], Е.Саїд використовує дискурсивний аналіз і цілого ряду художніх (окрім наукових, політичних, публіцистичних тощо) творів (в його інтерпретації виключно – “текстів”), пропонуючи їх як зразки імперської традиції образотворення та ейдологічної інтерпретації. Досліджуючи у другому розділі “орієнталістські структури”, вчений наводить приклади трьох характерних типів європейської свідомості, які можемо окреслити як науково-академічну, науково-есеїстичну та письменницьку [9, с.207-208]. Усіх їх об'єднує позиція Сходу, який “існує для європейського спостерігача”. Водночас “внутрішня структура кожної праці, в певному розумінні, синонімічна з

усебічною *інтерпретацією* (або спробою такої інтерпретації) Сходу”. Як наслідок, “кожна інтерпретація, кожна структура, створена для Сходу, є його реінтерпретацією, перебудовою” [9, с.208-209]. Іншими словами, інтерпретаційна модель (наукова чи художня) нав'язується об'єктові спостереження, а не впливає з нього. Розглянемо деякі приклади в межах літературної культури.

Американський науковець переконаний, що витоки орієнталізму можна простежити ще з епох Античності та Середньовіччя. Ці витоки пов'язані насамперед із “демаркаційною лінією між Сходом і Заходом”, прокресленою, зокрема, в “Іліаді” Гомера, в Есхілових “Персах” чи Евріпідових “Вакханках”. Саме у двох останніх творах, як вважає культуролог, подано два інтерпретативні “аспекти Сходу, що відрізняють його від Заходу”, важливі і в подальшому для “європейської уявної географії” [9, с.79]. Перший пов'язаний із меншвартісністю Сходу, який треба представляти: “Між двома континентами проведено чітку розмежувальну лінію. Європа – могутня й виразно означена. Азія – розгромлена й далека. Есхіл *представляє* Азію, вона говорить у нього устами старої перської цариці, Ксерксової матері. Саме Європа виокремлює Схід... Існує аналогія між Есхіловою орхестрою, що містить у собі азійський світ, такий, яким драматург його собі уявляє, та вченою оболонкою орієнталістської науки, яка теж виокремлює з неосяжного й аморфного азійського розмаїття окремі фрагменти, які *роздвигаются іноді прихильним, але завжди зверхнім поглядом* (виділення наше. – П.І.)” [9, с.79-80].

Але є ще й інший аспект: “По-друге, тут є мотив Сходу як зачасної небезпеки” [9, с.80]. У середні віки та пізніше художнє вираження “ідеологічних міфів”, де “Орієнт уявлявся не якоюсь необмеженою протяжністю поза знайомим європейським світом, а досить-таки обмеженим полем, театральною сценою, приєднаною до Європи”, продовжувалося, наприклад, у творчості Аріосто, Мілтона, Марло, Тассо, Шекспіра, Сервантеса, авторів “Пісні про Роланда” та “Поєми про Сіда” [9, с.87-88]. При цьому йшлося вже власне про міфологізацію ісламського Сходу.

Одним із концептуальних зразків орієнталістської *схематизації* виступає для Е.Саїда “Божественна комедія” Данте. “Ті витончені розрізнення та аналогії, – зазначає дослідник, – які ми бачимо в поетичному сприйнятті Данте ісламу, є прикладом схематичної, майже космологічної неминучості, з якою іслам та його визначні представники стали витворами західного географічного, історичного і, передусім, морального світогляду. (...) Могутня сила Дантової поетичної уяви інтенсифікує, радше посилює, ніж послаблює, репрезентативність цих милених картин Сходу. Магомет, Саладін, Аверроес і Авіценна стають елементами цієї візіонерської космології – вони зафіксують в ній, замикаються в її категоріях, і за ними не

залишається нічого, окрім їхньої “функції” і тих ролей, які вони мають грати на сцені, де час від часу з’являються” [9, с.96].

Однак тут варто зробити одне уточнення. Ісламський Схід, особливо його арабський та турецький репрезентанти швидше самі ставили тогочасну (насамперед середньовічну) Європу під пряму загрозу воєнної окупації, – Іспанія, Сицилія, Південно-Східна та Центральна-Східна Європа тощо, – ніж були zagrożені через неї (досить згадати загалом невдале закінчення хрестових походів як проти арабів у Палестині, так і проти османів на Балканах). Тому тут слід би говорити переважно про виправдане (бо націозахисне!) моделювання певних тенденційних антиісламських образів, детермінованих виразною арабсько-турецькою загрозою, у плані власне візійному, а не імперсько-міфічному [детальніше див.: 4]. Інша річ, що ті вмотивовані з точки зору художньої правди візійні ейдологеми могли стати і ставали згодом основою для суто імперських (орієнталістських) стереотипів.

Період політичного домінування Західної Європи над Сходом настає уже виразно із XVIII ст. Наприкінці цього століття ця домінація конкретизувалася у військових походах Наполеона, “першого сучасного завойовника” Орієнту [9, с.119]. Закономірно, що у цілому ряді художніх творів XIX ст. щораз помітнішою стає присутність усвідомленої чи неусвідомленої імперської традиції.

Одним із характерних прикладів для Е.Саїда стає роман Вальтера Скота “Талісман” (1825р.), в якому йдеться про двобій хрестоносця (сера Кенета) із сарацином (переодягненим Саладіном), котрий закінчується внічию. Між супротивниками розпочинається розмова (як уособлення діалогу культур), під час якої “християнин розуміє, що його ворог-мусульманин, зрештою, не такий уже й поганий чоловік”, однак характеризує/інтерпретує його народ (як диявольський) із зверхньої світоглядної позиції: “...найбільший подив тут викликає та зверхня погорда, з якою герой піддає прокляття цілий народ “загалом”, водночас пом’якшуючи образу холодним “я говорю, власне кажучи, не про тебе зокрема, сарацине” [9, с.135-136].

Іншим прикладом мислення, близького до орієнталістичного, стають художні твори та нариси Флобера, де Східний світ, на думку Е.Саїда, постає попри намагання “конструювати світ, наділений індивідуальністю і стилем”, усе ж таки як “світ, розташований десь-інде, далекий від звичних прихильностей, почуттів та цінностей *нашого* світу на Заході” [9, с.248-149]. І тому його художня рецепція та інтерпретація Орієнту не виходить за межі усталених стереотипів – “загальних ідей”.

Не зважаючи на певні спільні риси, американський науковець розрізняє орієнтальні художні досвіди англійських (Байрон, Скот, Дизраелі,

Джордж Еліот) та французьких (Шатобріан, Ламартін, Нерваль, Флобер) авторів у сенсі власне політичному – імперських інтересів двох держав: “Англійські автори загалом мали чіткіше й певніше усвідомлення наслідків паломницьких подорожей на Схід, аніж автори французькі. В їхньому сприйнятті Індія була найціннішою реальною константою щодо цих проблем, і тому вся територія, яка лежала між середземноморським узбережжям та Індією, відповідно набувала дуже великого значення. З цієї причини письменники-романтики... мали політичне бачення Близького Сходу й дуже войовниче уявлення про те, як мають розвиватися взаємини між Сходом і Європою” [9, с.252].

Схожі уявлення та інтерпретаційні настанови були перенесені і в XX ст. І одним із характерних прикладів художнього вираження орієнталізму стає для Е.Саїда ідея Білої Людини у творчості Джозефа Редьярда Кіплінга. Американський вчений зосереджується виключно на негативних аспектах цієї ідеї – “бути Білою Людиною”, – хоч вона, на нашу думку, має і певний позитивний сенс, котрий варто експлікувати в іншому місці і в антиколоніальному контексті. У контексті ж практики колоніалізму ця художня ідея справді постає детермінатором формування імперського типу свідомості та світогляду: “За приязною маскою лідера, яку носить Біла Людина, завжди ховається очевидне бажання застосувати силу, вбивати і йти на смерть”. Слабким виправданням служить і намагання виправдатись певним ідеалістичним покликанням: “Що звеличує її місію, то це певне відчуття інтелектуальної відданості; вона – Біла Людина, але прийшла вона сюди не задля власної вигоди, оскільки її провідна “зірка яскрава” вочевидь сяє набагато вище, аніж лежать турботи, пов’язані з інтересами земної вигоди” [9, с.294].

“Бути Білою Людиною” є не тільки “ідеєю та реальністю”, а ще й певною інтерпретаційною настановою. Так увиразнюється для американського культуролога кіплінговий образ “білої людини” як образ пана “небілого” світу, пана із власним екзистенційним стилем мислення, поведінки, відчуття та розуміння: “Це буття включало в себе зважену, обґрунтовану позицію як у ставленні до білого, так і небілого світів. Це означало – в колоніях – говорити в певний спосіб, поводитися згідно з певним кодексом правил і навіть відчувати якісь речі, а якісь ігнорувати. Це означало специфічні судження, оцінки, жести, рухи, поведінку. Це було формою авторитету, перед яким небілі, і навіть самі ж такі білі, мали схилитися” [9, с.294-295].

Друга половина XX століття засвідчила домінування інших, нелітературних (чи не суто літературних) інформаційних технологій (як-от кіно, телебачення, комікси тощо), і саме в їх межах новітні світові “потуги”, передусім США, активно експлуатують імперські образи/інтерпретації людей Сходу. Е.Саїд переконливо показує

неоімперські інтенції на прикладі демонізації арабів після арабо-ізраїльських конфліктів: “В кіно та на телебаченні араб асоціюється або з розпусною, або з кровожерливою безсовісністю. Він виступає там як хворобливо сексуальний дегенерат, правда, спроможний на обмірковані й лукаві інтриги, але, за самою своєю суттю, схильний до садизму, зради, підлоти. Работорговець, їздець на верблюді, лихвар, смаглявошкірий негідник – ось лише декілька традиційних ролей араба в кіно” [9, с.371].

Особливу небезпеку новітнього орієнталізму як *культурного імперіалізму* (чи “культурної домінації”), що стимулюється “прямим та брутальним економічним тиском Сполучених Штатів”, вбачає американський дослідник у тому, що жертвами утвердження імперських стереотипів (в тому числі ейдологічних) стають самі орієнтальці [9, с.419]. Ті ж самі араби є споживачами не лише “матеріальної”, але й “ідеологічної” “американської продукції”, а це пряма загроза денационалізації, маргіналізації. “Це призводить до багатьох наслідків, – твердить науковець. – У регіоні швидко поширюється широка стандартизація смаків та уподобань, що символізується не лише транзисторами, синіми джинсами, кока-колою, а й культурними образами Сходу, що постачаються американськими масмедіа й бездумно споживаються масовою телевізійною аудиторією. Парадокс араба, що

дивиться на себе як на “араба” того сорту, який виробляють у Голівуді, це лише найочевидніший результат процесу, про який я розповідаю” [9, с.420].

За браком місця, залишаємо поза увагою дискусійні моменти, котрі раз у раз можна простежити у роботі американського вченого. Однак вважаємо, що загальні імперські тенденції в культурі (особливо ХХ ст., логічним наслідком яких стала брутальна “нафтова” війна США та їх союзників в Іраці 2003р.), їх деструктивну антилюдяну та антинаціональну скерованість йому вдалося показати доволі переконливо.

Підсумовуючи наш короткий і далеко не повний огляд, зауважимо, що “загальні ідеї”, виявлені в орієнталізмі, “наскрізь просякнуті доктринами європейської вишості, всілякими різновидами расизму, імперіалізмом тощо” і при цьому вони представляють відверто хибну інтерпретацію (“надінтерпретацію”, за У.Еко), оскільки “нехтують величезну кількість емпіричного матеріалу” [9, с.19], підтвердженням чому є й ті художні (передусім літературні) образи, які виразно тенденційно змальовують буття Сходу. Такого типу праці та методологічні досвіди є, на нашу думку, актуальними для постімперської України, котра рано чи пізно повинна розпочати процес масштабної деколонізації, зокрема і через розрізнення літературної інтерпретації та літературної імперської “надінтерпретації”.

Література

1. Бгабга Г. Націєрозповідність (передмова до книги “Нація і розповідь”) / Г.Бгабга // Антологія світової літературно-критичної думки / За ред. М.Зубрицької. – Львів:Літопис,1996. – С.559-562.
2. Гадамер Г. Лирика как парадигма современности / Г.Г.Гадамер // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство,1991. – С.147-155.
3. Дюрінг С. Література – двійник націоналізму? / С.Дюрінг // Антологія світової літературно-критичної думки / За ред. М.Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С.565-566.
4. Іванишин П. Вульгарний “неоміфологізм”: від інтерпретації до фальсифікації Т.Шевченка / Петро Іванишин. – Дрогобич: ВФ “Відродження”, 2001. – 174с.
5. Іванишин П. Художня герменевтика Івана Франка: пролегомени до христологічної інтерпретації (на матеріалі “Святовечірньої казки”) / Петро Іванишин // Франкознавчі студії / Ред. кол. Є.Пшеничний (голов. ред.), А.Войтюк, В.Винницький та ін. – Дрогобич: Вимір, 2002. – Випуск другий. – С. 205-227.
6. Мукгерджі А. Чий постколоніалізм і чий постмодернізм? / А.П.Мукгерджі // Антологія світової літературно-критичної думки / За ред. М.Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С.562-565.
7. Павлишин М. Козаки в Ямаїці: постколоніальні риси в сучасній українській культурі / Марко Павлишин // Павлишин М. Канон та іконостас: Літературно-критичні статті. – К.: Час,1997. – С.223-236.
8. Павлишин М. Постколоніальна критика і теорія / Марко Павлишин // Антологія світової літературно-критичної думки / За ред. М.Зубрицької. – Львів:Літопис,1996. – С.531-536.
9. Саїд Е. Орієнталізм / Е.Д.Саїд / Пер. з англ. В.Шовкун. – К.: Основи,2001. – 511 с.

Стаття надійшла до редакції 2.04.2011