

- Trofimova, O.V., & Kuznecova, N.V. (2010). *Publicisticheskij tekst: Lingvisticheskij analiz [Journalistic text: Linguistic analysis]*. M.: Flinta; Nauka.
- Uchenova, V.V. (1971). *Gnoseologicheskie problemy publicistiki [Gnosiological problems of journalism]*. M.: MGU.
- Vovou, E. (2022). The cultural environment of metaphors: A study of German as a Second/Foreign Language. *Training, Language and Culture*, 6(2), 68-75. doi: 10.22363/2521-442X-2022-6-2-68-75

УДК 811.133.1

<https://doi.org/10.25076/vpl.52.04>

О.А. Быкова,

В.Л. Соколова⁵

Московский государственный лингвистический университет

**ДРУГОИЗАЦИЯ КАК ЧЕРТА
ПОСТКОЛОНИАЛЬНОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО
ДИСКУРСА
(НА ПРИМЕРЕ ФРАНКОЯЗЫЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)**

Современные глобализационные процессы меняют не только геополитическую, но и языковую карту мира, что, в свою очередь, влияет на распространение, использование языков и число их носителей. В настоящее время романские языки, в том числе французский, являются культурной частью идентичности мирового большинства. Они заложили и сформировали постколониальную матрицу диалога культур, развитие которого продолжается сегодня. Современное языковое и культурное взаимодействия реализуются в рамках оппозиции «миноритарная-титутельная культура», тем самым формируя взаимодействие «глобального» и «локального». Оно ярко проявляется на стыке

⁵ Быкова О.А., Соколова В.Л. 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

языка, истории страны или региона и его социокультурных аспектов. Однако особую форму выражения находит в постколониальном дискурсе художественной литературы, которая обладает не только лингвистической спецификой, но и является носителем этнокультурного кода отдельных регионов и стран. Обозначенный тип дискурса обладает особыми характеристиками, среди которых мы особо выделяем идею инаковости, или другоизации. В данной статье мы рассматриваем противоположные точки зрения на взаимодействие глобальных и локальных культур, а также на то, каким образом оно манифестируется через призму языка, как в культурно-историческом, так и в социолингвистическом аспектах. Нарративные стратегии, используемые авторами в постколониальном дискурсе, позволяют иначе трактовать концепт «другого», идею пограничности культур, пространственно-временное восприятие и этноспецифичность. На основе анализа литературы франко-марокканского писателя Т. Бен Джеллуна, чей роман стал объектом исследования, можно сделать вывод о том, что идентичность миноритарных культур в постколониальном дискурсе манифестируется через синкретизм, гибридность, экстралингвистические факторы, идеи индигенизации и другоизации.

Ключевые слова: постколониальный художественный дискурс, другоизация, пограничность, фронтризация, национальная идентичность, франкоязычная литература

UDC 811.133.1

<https://doi.org/10.25076/vpl.52.04>

O.A. Bykova,

V.L. Sokolova

Moscow State Linguistic University

**OTHERING AS A TRAIT OF POSTCOLONIAL
LITERARY DISCOURSE
(BASED ON THE EXAMPLE OF FRENCH-LANGUAGE
LITERATURE)**

Modern globalization processes are changing not only the geopolitical but also the linguistic map of the world which in turn affects the spread, use of languages and the number of their native speakers. Nowadays Romance languages including French are a cultural part of the identity of the world's majority. They laid and formed the postcolonial matrix of the intercultural dialogue the development of which continues today. Modern linguistic and cultural interactions are implemented within the framework of the opposition "minority-titular culture" thereby forming the interaction of "global" and "local". It is clearly manifested at the junction of the language, the history of a country or region and its socio-cultural aspects. However, it finds a special form of expression in the postcolonial discourse of fiction, which has not only linguistic specificity, but also is a carrier of the ethnocultural code of individual regions and countries. The designated type of discourse has special characteristics, among which we highlight the idea of othering. In this article, we consider the opposite points of view on the interaction of global and local cultures, as well as how it manifests itself through the prism of language, both in cultural-historical and sociolinguistic aspects. The narrative strategies used by the authors in postcolonial discourse allow for a different interpretation of the concept of the "other", the idea of borderline cultures, spatial and temporal perception and ethnospecificity. Based on the analysis of the literature of the Franco-Moroccan writer T. Ben Jellun, whose novel has become the object of research, can conclude that the identity of minority cultures in postcolonial discourse manifests itself through syncretism, hybridity, extralinguistic factors, ideas of indigenization and othering.

Key words: postcolonial artistic discourse, otherization, borderline, frontierization, national identity, French-language literature

Введение

Со второй половины XX века страны Африки вступили в постколониальную эпоху, в рамках которой наблюдаются попытки определения идентичности, выстраивания государственности, что влечет за собой вопросы языковой и культурной политики. Подобного рода явления находят отражение в художественном дискурсе, который отображает не только исторические процессы ряда регионов, но и отношения между языком, обществом и культурой, что в итоге создает новую дискурсивную формацию. В

рамках этой формации манифестируются взаимодействие культурных и лингвистических особенностей бывших метрополий и колоний, а также идеи эпохи постмодернизма.

Вопрос изучения постколониального художественного дискурса и африканских франкоязычных литератур освещен в работах как отечественных лингвистов (Найденовой Н.С., Сапрыкиной О.А., Загрязкиной Т.Ю.), так и зарубежных (Ф. Фанон, Э. Сезар, Ч. Ачебе); постколониальный аспект освещен в работах антропологов, лингвистов и историков литературы (Э.Саида, Г.Спивак, А.Мемми, Х.Баба).

Важность постколониальных исследований обусловлена тем, что сегодня все чаще наблюдается экзистенциальная девиация, причиной которой стали 1) бинарность культур в картине мира: европейской и локальной/ титульной и миноритарной; 2) внедрение и последующее насаждение титульной культуры, языка метрополии.

В качестве эмпирического материала был выбран литературный дискурс именно потому, что обособленность культурных жизненных контекстов сложна напрямую для анализа «чужого» опыта, который, в свою очередь, будучи преобразованным в текст, более доступен для разных видов анализа.

Специфика постколониального художественного дискурса

Во второй половине XX века отмечаются крупные геополитические изменения, которые сопровождаются упадком колониальных империй и расцветом освободительных и антиколониальных движений (50-60-е гг. XX века в Алжире, Марокко, Мавритании, Тунисе и ряде стран Восточной и Северной Африки). Эти процессы предопределили развитие постколониальных исследований. Сегодня под понятием «постколониальные исследования» понимается совокупность дисциплинарно гетерогенных, но тематически связанных дискурсов, направленных на преодоление экономической, политической и, главным образом, культурной зависимостей «не западного мира» от «западных» образцов, прототипов, поведенческих паттернов. Наиболее полную практическую реализацию постколониальные исследования находят в литературном творчестве.

Постколониальные исследования развивались поступательно. Значительное влияние на развитие постколониальной мысли и терминосистемы оказали Ф. Фанон, Э. Саид, Х. Бхабха, М. Фуко. Благодаря им были рассмотрены вопросы идентичности, взаимодействия языков и культур, самоопределения в новом, постколониальном мире. Вместе с этим были созданы и введены такие понятия как ориентализм, другоизация, фронтъеризация, гетеротопия.

Для постколониального дискурса характерна смысловая общность для одновременных и последовательных феноменов, которая включает в себя схожие понятия «ментальности» и «духа». М. Фуко называет это *totalité* и под этим понятием подразумевает общность символических связей и их манифестации, подобию (подражания), которые порождают суверенитет коллективного сознания как объединяющий и детерминирующий признак (Фуко, 2004). Также к важной категории дискурса, постколониального в частности, М. Фуко относит понятие дискурсивной формации, определяемое им как схема связи между несколькими временными рядами, которая позволяет установить связь между рядом событий и определить их закономерность, *régularité*. (Фуко, 2004). Таким образом, возможно предположить, что постколониальный дискурс представляет собой особую дискурсивную формацию, возникшую во второй половине XX века в социокультурном и языковом пространствах Африки (в статье мы рассматриваем художественные произведения деколонизированных стран Северной Африки, в частности, Марокко).

Постколониальный дискурс носит бинарный характер, его можно определить как гомогенный, так и как гетерогенный. Гомогенность данного типа дискурса определяется схожестью символических связей, идеологических постулатов и наличием этноспецифичности, которая детерминирована автохтонным субстратом. Именно эти характеристики позволяют нам выделить постколониальный художественный дискурс в отдельную категорию анализа. Вместе с этим гетерогенность постколониального дискурса проявляется в языковом разнообразии, которое манифестируется через призму лузофонной, испаноязычной и франкофонной лингвосфер. Эти языковые пространства определяют этноспецифичность постколониального

дискурса и представляют собой образцы новой социокультурной реальности, в которой репрезентируется интеграция двух «полярных культур/реалий»: метрополии и автохтонной, где глобальный язык (зачастую это язык метрополии) играет роль медиатора (Malyuga & Orlova, 2018). При этом он вбирает в себя черты миноритарной языковой культуры, воспринимающей его как язык колонизатора.

К элементам современной постколониальной дискурсивной формации мы относим этноспецифические тексты, которые обладают рядом собственных характеристик.

Этноспецифичность в тексте носит гетерогенный характер, который представляется через взаимодействие языков глобальных и миноритарных, например французского, алжирского варианта арабского и берберского в Алжире; французского и хассани в Марокко и Мавритании; португальского и банту в Анголе; французский и джерба в Тунисе (Chesnokova, 2023). Сосуществование разных культурных кодов метрополии и национального этноса также подтверждает идею гетерогенности. На уровне текстовой организации наблюдается сочетаемость жанров европейской и африканской литературы (романы и бытописание), что находит отражение в плане наррации. Лексико-семантический уровень богат регионализмами, окказионализмами, модифицированными синтаксическими и морфологическими конструкциями несвойственными европейскому, нормированному, варианту языка. В отдельную категорию лексических единиц выделяют межъязыковые панафриканизмы, к которым относят заимствования, употребляемые в ряде европейских языков, например, среди романских чаще выделяют французский и испанский (Найденова, 2014). Бинарность, характерная этноспецифическим текстам художественного дискурса, манифестируется через набор языков, который ее конструирует. Базовым конструктом является европейский язык, например, французский, испанский или португальский, в который вплетается семиотический код, картина мира, лингвокультурный код африканской культуры (антропоморфный, зооморфный, цветовой) (Сапрыкина, 2018).

Анализ литературных художественных произведений позволяет понять, как уникальность каждой из автохтонных культур, так и

индивидуальность отдельно взятого автора, способы вербализации семиотических кодов, эстетику индивидуального стиля и описываемой культуры (Malyuga, Krouglov, & Tomalin, 2018).

Этапы становления и развития постколониального художественного дискурса

Одним из первых, кто заявил о важности развития теории постколониального дискурса, был мартиниканский философ Ф. Фанон. В своем основном труде «Черная кожа, белые маски» он указал на существование среди коренных жителей колоний большого количества людей, которые в попытке подражания белым колонизаторам готовы были избавиться от своей «черной» идентичности. Подобное поведение вело к обезличиванию, к возникновению стыда и презрения к самому себе, к так называемой «колониальной травме». Психология колонизируемой части населения определяется тем, что осознание «собственного», понимание и принятие собственной национальной идентичности стирается у местных. Единственная возможность, по мнению Ф. Фанона, избежать «эмоционального искажения» – полностью адаптироваться под новое, «другое» мировоззрение. В рамках дихотомии «колонизатор-колонизируемый» последний пытается ассоциировать себя с белым населением, среди которого он не находит отклик, что развивает комплекс неполноценности, в большей степени характерный коренному населению региона. Избавление местного населения от «отчужденности» так или иначе повлечет за собой последствия как в социальной, так и в экономических областях. Один из способов разрешения проблемы отчужденности и преодоления дистанции между культурами Ф. Фанон называет овладение языком, и утверждает, что овладевший языком, овладевает целым миром, заключенным в этом языке (Fanon, 2015).

Важной вехой в развитии постколониального дискурса стали идеи литературоведа Э. Саида, который отмечал, что западные колониальные и неоколониальные практики отмечены превосходством европейской цивилизации, которые достаточно стереотипно воспринимают Восток, отводя ему зависимое и подчиненное положение. Э. Саид отмечал, что с помощью дискурса возможно конструировать социальную реальность, что содержит в себе идею интеграции «силы» и «знания»: кто обладает «силой», то

есть властью, тот формирует, распространяет, контролирует «знание».

Также особое внимание Э. Саид уделял процессу конверсии культур, который экстраполируется на разные аспекты их взаимодействия: традиции, язык, политика, культура. Реализация процесса конверсии трактовалась как трансформация беспорядочных наборов объектов в упорядоченные единицы знания (Said, 2014). Э. Саид особо отмечал, что сопротивление человеческого сознания воздействию «чужого» естественно. Именно поэтому и происходит трансформация и перестраивание одними культурами других, но зачастую эта трансформация происходит к выгоде реципиента той или иной культуры.

Особый вклад в становление постколониального дискурса вносит и его терминосистемы вносят Г. Спивак и Х. Баба. Г. Спивак вводит понятие так называемого «другого», то есть человека, который говорит и выражается за «угнетенного». По Д. Бахманн-Медик понятие «другого» подкрепляется идеей рефлексивного поворота, через которую возможна интерпретация культурной и языковой дихотомий «я-другой» (Бахманн-Медик, 2017). В теории Г. Спивак «другой» - это представитель миноритарной культуры, субъект, который был колонизирован и основа самоидентификации которого – его инаковость, чуждость для восприятия субъектов титульных культур.

По мнению Х. Баба, период колониализма представлял собой не период угнетения, а, наоборот, плодотворную почву для многоаспектных культурных контактов. Наиболее значимыми понятиями в теории Х. Бабы стали «лиминальность» - переходное и одновременно кризисное состояние субъекта между пространствами; «пограничье», или *third space* – интегративная зона, где взаимодействуют две культуры: титульная и автохтонная; мимикрия – поведенческий паттерн колонизатора, направленный на колонизируемого с целью передачи ему своих убеждений, что впоследствии ведет к нарушению понимания реальности колонизируемым.

Для Х. Бабы «другое» – одна из неотъемлемых черт постколониальной реальности, что вызывает резонанс и вместе с этим позволяет подчеркнуть силу культурных различий в переходные исторические периоды (Bhabha, 1994). Отношения

между колонизатором и колонизируемым рассматриваются как процесс взаимовыгодного обмена, оказывающего воздействие на культурные значения. К особенностям восприятия пространства и места Х. Баба относил понятие «буферных» зон, которые представляют для акторов постколониального дискурса пространства взаимодействия культур, где генерируются новые конструкты. Таким образом, идея фронтиризации в теории Х.Бабы носит амбивалентный характер и создает новые образы для анализа культуры, проявления в ней языка и репрезентации идентичности.

Черты постколониального художественного дискурса

Как и любой вид дискурса постколониальный художественный дискурс обладает набором характеристик, которые позволяют отразить всю креативность и эстетику художественного текста. Среди наиболее значимых черт постколониального художественного дискурса мы выделяем:

1. Этноспецифичность

Этноспецифичность художественных произведений постколониального дискурса проявляется на разных языковых уровнях. Так, например, на уровне организации текста наблюдается смешение признаков европейских и африканских жанров, вкрапление фольклорного нарратива, реализация метафоризации на базе африканских образов (Сапрыкина, 2018). На языковом уровне отмечается наличие лексем не характерных европейскому варианту языка, морфологические модификации, изменение синтаксических структур, использование вариантов европейской нормы, местных наречий и локальных языков.

Смешение семиотических кодов находит отражение в отличном проявлении когнитивных компонентов, таких как восприятие и память (Abouabdelkader, Abouabdelkader & Ben Kaddour, 2023). Для представителей титульных и миноритарных культур идея времени и места носит различный характер, а сама идея постколониализма как элемента культуры находит особые способы репрезентации в исторической памяти для выходцев бывших колоний и представителей метрополии.

Особым лингвистическим и культурным потенциалом обладает наличие элемента этнографизма, или бытописательства, характерного для художественных произведений бывших колоний вне зависимости от региона. Литературные произведения

франкофонной Африки, Латинской Америки и территорий DROM-COM в целом ярко отражают быт, картину мира местного населения через призму лексических средств. Так, например, в Ф.Фанон отмечает, что в странах Восточной Африки (Сенегал, Мали, Мавритания) белое население называли «les toubabs», а пренебрежительным названием населения Магриба было «bicots». (Fanon, 2015).

2. Дуальность и идея фронтиризации находит свое отражение в культуре, интеллектуальной традиции, религии, территории (пространственный аспект) и социальном поле. В постколониальном дискурсе категория пространства, также как категории места и времени воспринимаются и вербализуются иначе, что позволяет ярче отразить разницу восприятий образов мира представителями титульных и автохтонных культур. Для постколониального художественного дискурса характерна идея фронтиризации, или «пограничья» (third space) (Bhabha, 1994). Идея пограничности пространства позволяет создавать новые культурные конструкты, которые способны демонстрировать качественно разные взаимосвязи двух культур: титульной и миноритарной; «конфликт» их взаимодействия, или, наоборот, симбиотические отношения. Вербализация компонента пограничности обладает высоким уровнем метафоричности, что находит отражение в сопоставлении языка и культуры метрополии с фигурой отца или обозначают их роль как доминанта, в то время как миноритарная культура предстает в образе ребенка. Вместе с этим, в рамках идеи фронтиризации наблюдается все большая тенденция к уходу от концепции «центр-периферия». Идеологи постколониализма склонны обходить идеи европоцентризма и «центризма» как такового и проводить лингвокультурологические компаративистские исследования в парадигме minor-to-minor, что позволяет не опираться на базис культуры-доминанта и устанавливать взаимосвязи между малыми культурами (Найденова, 2014).

По мнению ряда лингвистов и общественных деятелей, разграничение культур позволяет сделать акцент на том, что одна привносит в другую, таким образом, подчеркивая их симбиотические отношения (Malyuga & McCarthy, 2020). Так, например, Л. Сенгор, первый президент Сенегала, отмечал роль

французского языка, его высокий стиль, лингвистические особенности и эстетический и художественный потенциал. Приведенный факт позволяет сделать вывод о том, что языки-медиаторы, как, например, французский, испанский, португальский, позволяют миноритарным культурам заявить о себе в пространстве литературы, науки, СМИ на региональном и мировом уровнях.

С другой стороны, в семиотической системе постколониального художественного дискурса находит отражение оппозиция «колонизатор-колонируемый», которым также присуща национальная категоризация (Найденова, 2011), где вербализация реалий миноритарных культур носит отличный характер: одежда (djelleba-одежда жителей стран Магриба, caftan-туника, haïk-женская накидка), рацион (harīga-традиционный суп, tajine-блюдо из мяса) административные единицы (douar-сельские поселения), природные явления (chergui-ветер со стороны Сахары).

3. Индигенизация, или процесс культурного возрождения, обособления (Huntington, 2011); демонстрация цивилизационной независимости. Вербализация уникальности собственной идентичности и культуры является еще одной чертой художественного постколониального дискурса.

4. Синкретизм в рамках постколониального художественного дискурса рассматривается как интеграционная составляющая европейских литературных практик и художественного африканского дискурса, отличительными чертами которого являются ярко выраженный фольклоризированный нарратив, элементы устного народного творчества (oraliture), сказки.

5. Гетеротопия.

По М. Фуко, гетеротопия позволяет понимать и интерпретировать пространство как место, одновременно реальное и мифическое. Для художественного пост колониального дискурса в большей степени характерна кризисная гетеротопия, т.е. место, куда попадает человек, находящийся в кризисном или пограничном состоянии по отношению к обществу, куда другим попасть сложно, так как это для них недоступно. Колония также представляет собой один из вариантов крайних типов гетеротопий. В постколониальной литературе пространственная гетеротопия выражена через образ корабля, поезда, самолета, вокзала, порта или

дороги. Феномен гетеротопии манифестируется через некий путь, где главному герою или героям уготовано множество испытаний. Данный феномен также связан с понятием межпространственности, когда герой чувствует себя представителем двух миров: своего и нового, или «другого». Так, например, главная героиня романа Л. Слимани «Страна других. Рождество под кипарисами» при переезде из Франции в Марокко оказывается вне «своего» пространства и при этом еще не достигает так называемого «чужого» пространства, под которым подразумевается новая страна и жизнь в ней. Отметим, что авторы подбирают особые лексические единицы для вербализации «инаковости». Так, для главной героини, француженки по происхождению, Марокко является страной других (*le pays des autres*), где ей сложно адаптироваться к жизни, реалии которой новы для нее. Отметим, что в данном случае хронотоп дороги или пути обладает высокой метафоричностью и иначе репрезентирует видение мира в рассматриваемом типе художественного дискурса.

О репрезентации понятия другоизации в научном знании

Всякий научный портрет «чужих» культур находится во власти специфической риторики нарративных традиций родной культуры. Культура в современном нарративе воспринимается не как отдельное лексико-семантическое поле, но как динамично развивающаяся семиотическая система коммуникативных практик (Бахманн-Медик, 2017). Это позволяет нам сделать вывод о том, что культурные объекты, новизна языковых средств и практик возникает в процессах этого культурного, или символического взаимодействия и практиках другоизации.

Другоизация представляет собой некую совокупность дуализмов, таких как «общество – культура», «общество – язык», «я – мы», «свой – чужой», что приводит к обособлению наиболее репрезентативного из них – «свой – чужой», что подчеркивает вопрос культурных, языковых и социальных отличий.

Язык являет собой лакмусовую бумажку, именно он предстает посредником между внешним миром – реципиентом, и миноритарной культурой – донором, который заявляет о себе в региональном или мировом пространстве. Опираясь на креативную функцию языка как средства «воплощения» действий, литературные произведения становятся медиаторами между

культурой и ее реципиентами, более того, литературные произведения представляют собой идеи и концепты, которые они транслируют. Так, например, художественный текст способен выстроить концепцию социального романа или освободительного романа в контексте идеи постколониализма. Именно этот факт позволяет нам установить связь между литературой и социальными практиками, а также осветить идеи идентичности и теории личности в различных культурах (Jiménez-Jiménez, Segura-Robles & Rico-Martín, 2023).

Реализация понятия другоизация в постколониальном дискурсе

Литература того или иного региона мира, подвергнувшемуся колониальному влиянию, манифестирует механизмы внедрения и экстраполяции европейской культурной традиции в новой автохтонной среде и, как следствие, ее подавление. Одна из характерных черт литературы региона является ее полемическое отношение к западной культуре, что обособляет ее от традиционной европейской цивилизационно-культурной парадигмы и придает характер инаковости.

Объектом анализа в данной работе стал изданный в 2009 году роман Тахара Бен Желлуна «Au pays», яркий пример постколониальной литературы Магриба. История главного героя, Мохамеда, – это история человека, потерявшего связь с родными местами из-за переезда во Францию, для которого единственным ориентиром и точкой отсчета становится его работа. Это также история одиночества марокканца, который живет в чуждой для него культуре, стремясь сохранить свою идентичность, одновременно переживая и аккультурацию, и культурную алиенацию. Мохамед – герой, который занимает промежуточное положение между тем культурным пространством, откуда он родом, и новым для него культурным измерением, которое он воспринимает апперцептивно, через призму своего прошлого опыта и религиозных установок. Роман насыщен размышлениями об иммиграции, идентичности, религии и толерантности – темами, напрямую связанными с восприятием «другого» и себя как «другого».

В статье мы предпринимаем попытку рассмотреть, как черты постколониального дискурса литературы Магриба реализуются в романе «Au pays» в преломлении другоизации. В произведении

идея другоизации прослеживается в нескольких тематических линиях:

1. Отношение представителей марокканской культуры (для обозначения которых главный герой использует слова *bled* или *tribu*) с аллохтонами / представителями других культур;
2. Отношение жителей Франции к аллохтонам-иммигрантам;
3. Отношение Мохамеда к представителям марокканской культуры;
4. Отношения Мохамеда к представителям французской культуры;
5. Отношение «отцов», приверженцев традиционной культуры, и «детей», рожденных в другой культурной среде.

Рассмотрим подробнее выделенные группы отношений с тем, чтобы выявить доминирующие элементы, определяющие реализацию в романе концепта другоизации.

Отношение представителей марокканской культуры к аллохтонам или представителям других культур автор представляет как противостояние, описание которого основано на концептах расизма, ненависти и жестокости. В частности, во фрагментах (1) и (2) автор делает акцент на конфликтах жителей Магриба и других стран Африки, которые были спровоцированы межрасовыми браками.

(1) *Le mélange Maghrébins-Africains ne se passait pas bien. Les insultes racistes fusaiient des deux côtés, suivies de bagarres entre adolescents des deux clans. <...> Puis il se souvint de son vieil oncle qui faisait du commerce avec l’Afrique et qui avait ramené une femme sénégalaise que tout le village considérait comme une esclave, une moins que rien. Il était alors enfant, mais la scène l’obsédait encore : la femme africaine, ne parlant ni berbère ni arabe, fut renvoyée du village en l’absence de l’oncle reparti travailler à l’étranger. Tout le village s’était ligué contre elle parce qu’elle était noire, parce qu’on ne comprenait pas ce qu’elle disait.*

В приведенном отрывке описаны проявления расизма (*insultes racistes*), жестокости по отношению к женщине сенегальского происхождения, жене дяди главного героя (*bagarres, fut renvoyée, s’était ligué contre elle*). Подчеркивается также, что чужестранка воспринимается как низшее существо (*une esclave, une moins que rien*).

Неприязнь, даже ненависть (*la haine*) к аллохтонам иллюстрирует и пример (2). В нем Кадер, знакомый главного героя, выражает свое возмущение тем, что дочь их соотечественника вышла замуж за африканца. Он также обращается к идее превосходства марокканцев над черным населением Африки, используя регионализм *abid*, служащий для обозначения освобожденного раба, зачисленного в ряды марокканской армии, но ставя его в один ряд со словом *esclave*. И несмотря на то, что Кадер отрицает наличие у его и его соотечественников расистских взглядов, фраза *Nous ne sommes pas racistes* в данном контексте звучит как иронический антифразис, который автор использует, чтобы показать, насколько местные жители нечувствительны к проявлениям нетолерантности и расизма и как для них сдвигается граница терпимого отношения к представителям другого этноса.

В речи персонажа явно прослеживается одна из основных черт постколониального дискурса – индигенизация: дейксис первого лица множественного числа (*nous, nos filles, chez nous*) акцентирует отношение к марокканскому народу как к исключительному, который не должен «смешиваться» с другими, «недостойными», по мнению персонажа, этносами.

(2) Kader-la-mauvaise-langue avait trouvé là un bon sujet pour exprimer sa haine pour les Africains : les Noirs et les Arabes ne se mélangent pas ! Les Berbères et les Noirs ne sont pas faits pour s'épouser ! Nous ne sommes pas racistes, mais la tribu doit rester la tribu ! *Nos* filles doivent rester dans la tribu, à la limite s'il était algérien ou tunisien, on jaserait moins ! *Chez nous* au Maroc, les Noirs, on les appelle les abid, les « esclaves », et on ne se mélange pas !

Проблема межэтнического конфликта углубляется через оппозицию взглядов Мохамеда и его соотечественников. Главный герой часто не согласен с радикальными суждениями, которые высказывают его соплеменники, но не рискует вступить с ними в спор. Он рассматривает толерантность как ценность, которую надо воспитывать в подрастающем поколении, как видно из примера (3):

(3) [Mohamed] veillait à ce que sa progéniture ne succombe pas au racisme. Il disait à ses enfants : il faut comprendre, ce sont des gens très différents de nous, ils sont plus pauvres que nous, ils sont plus nombreux, mais ils ne sont pas mauvais, alors soyez tolérants.

Интересны также рассуждения персонажей романа о гетеростереотипах, существующих о мусульманах у представителей других национальностей. Так, из примеров (4) и (5) видно, что ключевыми элементами таких гетеростереотипов выступают концепты бедности и бесчеловечности. Вместе с тем пример (5) ярко иллюстрирует феномен индигенизации: говоря об исламе, персонаж подчеркивает, что эта религия – особый дар (*trésor*), который вызывает зависть у тех, кто не разделяет этих религиозных убеждений.

(4) Un musulman ne doit pas critiquer ce qui se passe durant le pèlerinage. Il faut laisser cela aux ennemis de l'islam, à ceux qui veulent nous voir toujours sous-développés, toujours en guenilles, sales et inhumains. Maintenant, ils ont réussi à coller l'étiquette terroriste à tout musulman. C'est simple, nous sommes voués à stagner ou bien à revenir en arrière...

(5) c'est ça qui fait peur à l'Amérique et à ses amis, tu comprends, nous avons un trésor, et ça les dérange, ils veulent voir les musulmans empêtrés dans la misère ou bien avec une bombe autour de la taille, pour eux c'est ça l'islam, la misère ou la bombe ! Ils sont jaloux du succès planétaire de notre religion!

Особое место занимает в романе гетеротопическое описание Франции как точки назначения для марокканцев, которая в их сознании тесно связана с Магрибом, но остается тем не менее чужим миром. Упоминание Франции часто сопровождается в произведении метатекстуальным осмыслением названия страны (6), (8), (9), и ее жителей (7), так как оно наполнено для марокканцев множеством коннотаций. Эти смыслы в их сознании гетерогенны и противоречивы. С одной стороны, Франция воспринимается как сила, «растлевающая» представителей нового поколения, перенимающих европейские ценности (6), с другой – как мифическая прекрасная страна возможностей (8), (9), но также как страна, где эмигранты не могут найти свое место и где они глубоко несчастны.

(6) LA France nous empêche d'éduquer nos enfants, LA France leur donne trop de droits et après c'est nous qui sommes dans la merde, LA France, la Belgique, la Hollande, tous ces pays qui ne savent plus ce qu'est l'autorité...

(7) Regardez les Françaooui!

(8) Mais c'est une autre histoire, c'est une histoire entre Lafrance et moi. Lafrance, je n'en ai jamais rêvé, c'est vrai, j'entendais parler des gens qui partaient à Lafrance travailler puis c'est tout, quand ils revenaient, ils ne racontaient pas Lafrance, juste le froid, la langue difficile, les gens qui ne vous sourient pas...

(9) C'est ce Maroc-là que j'avais laissé en 1960 avant de prendre le train puis le bateau puis le train pour Lalla França.

Несмотря на то, что многие марокканцы владеют французским языком, в романе некоторые французские слова также подвергаются метаязыковому осмыслению, как чужеродные концепты. Так, в примере (10) французское слово *canicule* представлено в измененной орфографии, так как оно заимствовано из речи французов и передает их отношение к климату Марокко. В примере (11) герой переосмысляет слово *retraite*, которое для него означает пугающий конец привычной рабочей рутины, едва ли не единственного ориентира в жизни. Это слово *lentraite*, заимствованное из идиолекта главного героя, повторяясь на протяжении романа, дает нам понять, как выход из активной жизни тревожит главного героя.

(10) ... un jour il fait très chaud, très très chaud, c'est la kanakul, et puis ils crèvent, seuls, quinze mille petits vieux sont morts à cause de la chaleur.

(11) La mélancolie était déjà là, car il ne pouvait pas échapper à la retraite ou plutôt *lentraite* comme il l'appelait.

Образ французов глазами иммигрантов – образ людей, которые не улыбаются (*les gens qui ne vous sourient pas* (8)), неприветливы и закрыты (*avait enseveli cette population, ne se parlent pas, s'ignorent les uns les autres* (12)).

(12) Le temps avait enseveli cette population dont il n'arrivait pas à percer le mystère. Où vont tous ces hommes et toutes ces femmes ? Pourquoi sont-ils tous pressés ? Où sont leurs enfants, pourquoi tant de chiens, pourquoi ne se parlent-ils pas dans le bus ou dans le métro ? Ils s'ignorent les uns les autres, lisent des livres, des journaux et surtout ne se parlent pas. Il les observait et se demandait s'ils le voyaient. Non, pourquoi ferait-on attention à lui ? Qu'avait-il de particulier ?

Другоизация иммигрантов связана, однако, не только с отношением к ним со стороны коренных жителей Франции. Об этом говорит и сам Мохамед в примере (13) (*ce pays n'y est pour rien*

dans ma tristesse), и гид, сопровождающий марокканских эмигрантов, уезжающих во Францию, в примере (15) – в отношении к марокканцам в целом нет враждебности, напротив, Мохамед приходит к выводу, что французы хорошо относятся к марокканцам, в отличие, например, от алжирцев (16).

Однако другие герои отмечают, что французы не делают различий между представителями разных стран Магриба, да и иммигрантами в целом, хотя для самих иммигрантов эти различия имеют принципиальное значение.

(13) Je suis triste depuis que je suis arrivé en France, ce pays n'y est pour rien dans ma tristesse, mais il n'a pas réussi à me faire sourire, à me donner des raisons d'être gai, heureux, c'est comme ça, je n'y peux rien ; je ne suis pas le seul, regardez les hommes à la sortie de l'usine, ils sont tous tristes, surtout les nôtres, les Maghrébins, ils avancent le corps légèrement penché comme s'ils portaient un poids.

(14) Vous verrez, en arrivant vous serez perdus, il n'y a rien qui rappelle notre bled, rien, ni le climat ni les visages ni les paysages, rien. Il vaut mieux vous préparer à entrer dans un monde totalelement inconnu, c'est comme dans un rêve où nous ne sommes plus nous-mêmes.

(15) Ils ne font pas de différence entre Tunisiens, Marocains et Algériens, pour eux nous sommes tous des Arabes, ils ne font pas de distinction entre un Arabe et un Berbère, ils ne savent rien de tout ça, alors faites attention. La France, ça ne sera jamais votre pays, ça c'est sûr ! La France c'est la France, un pays riche mais qui a besoin de nous comme nous on a besoin de lui.

(16) Il paraît que les Français nous aiment bien, nous autres Marocains mais détestent les Algériens.

Вместе с тем, оказываясь в другой стране, они сближаются с представителями других этносов (так, Мохамед использует притяжательное местоимение *les nôtres*, говоря об иммигрантах из Магриба (13)).

Кризисная гетеротопия сопровождает описание марокканских эмигрантов, находящихся в поиске собственной идентичности. Иммигранты представлены как люди грустные (*je suis triste, ma tristesse, n'a pas réussi à me faire sourire, à me donner des raisons d'être gai, heureux* (13)), как будто отягощенные тяжелой ношей (*comme s'ils portaient un poids*), потерянные (*perdus* (14)), потому что в новом мире у них нет привычных ориентиров. Гид в примере

(14) многократно повторяет слово *rien*, предупреждая эмигрирующих во Францию марокканцев о том, что они не смогут в новой стране найти тех же точек опоры, которые были у них в родной стране.

Встретившийся Мохамеду старик спрашивает у него о цели приезда во Францию (15). Это вопрос, на который, очевидно, нет ответа ни у одного из них. Старик говорит также о том, что переезд лишает главного героя основных ориентиров – семьи, родных людей и религии.

(17) Il lui demanda : qu'est-ce que tu es venu faire dans ce pays ? Rentre chez toi, au moins là-bas tu seras avec les tiens, ta famille, ici pas de famille, pas de femme, pas de mosquée, rien, le travail, le travail et puis l'accident.

Тем не менее, кризисная гетеротопия связана не только с внутренними факторами и различиями в поведенческих стереотипах. Размышления главного героя приводят его к мысли, что правые взгляды во Франции занимают прочную позицию. Об этом он рассуждает в отрывке (18), пытаясь понять причины недоверия (*suspecté*) и жестокого отношения (*maltraité*) по отношению к иммигрантам. Эти размышления позволяют главному герою сделать вывод о том, что подобное восприятие является следствием амальгамации, транспозиции опыта контактов с населением Алжира (19).

(18) Mais je sais qu'il y a d'autres Le Pen dans ce pays, ils ne parlent pas comme lui, mais ils ne nous aiment pas, d'où ça vient qu'on ne nous aime pas? Qu'avons-nous fait de si terrible pour être suspectés, parfois maltraités dans la rue ?

(19) Notre réputation n'est pas brillante, ça doit venir de loin, peut-être de la guerre d'Algérie, peut-être de plus loin encore ; évidemment, il y a l'histoire du poisson pourri qui contamine toute la caisse, que faire alors ?

Интересно, что герой занимает в данном случае слабую позицию по отношению к проявлениям агрессии и расизма. Он допускает, как показывает пример (20), что адекватной стратегией в данном случае будет смирение, несопротивление, незаметность (*profil bas, nous nous faisons petits, on n'élève pas la voix ; on ne veut pas d'histoires ; disparaître ; être le plus discret possible*). Даже такая этноспецифическая деталь, как запах специй, должна, по мнению

Мохамеда, полностью исчезнуть из повседневной жизни мигрантов, чтобы не привлекать к ним повышенного внимания (*ne pas cuisiner avec nos épices*).

(20) Faire profil bas ? Nous sommes experts en profil bas, en tout cas mes compagnons et moi, nous nous faisons petits, on n'élève pas la voix même quand nous sommes victimes d'une injustice ou de racisme banal, on ne veut pas d'histoires. Que faire ? Disparaître ! Ne plus exister, devenir transparents tout en continuant à bosser ; en fait ce serait l'idéal : être là, être utiles, efficaces, puis ne pas se montrer, ne pas faire d'enfants, ne pas cuisiner avec nos épices qui dégagent des odeurs dérangeantes ; j'y ai souvent pensé ; comment faire pour être le plus discret possible et travailler comme si nous n'existions pas ? Avant, en tout cas quand je suis arrivé en France, on ne parlait pas de nous ; nous étions dans des cités de transit puis nous n'allions presque jamais en ville.

Параллельно с попыткой аккультурации, Мохамед и другие иммигранты переживают и опыт культурной алиенации. Марокканское общество не является для них образцовым, они отдают себе отчет в том, что в их стране есть много недостатков, которые требуют исправления.

В частности, интересно размышление Мохамеда об устоях жизни в его семье. Она метафорически представлена как вязкая субстанция (*glu envahissante*), из которой трудно выпутаться и в которой личные границы полностью исчезают, так как на первое место выходят потребности общины.

(21) La famille c'était la tribu. De l'extérieur, elle apparaissait comme une glu envahissante. <...>La tribu ne respectait pas les limites, elle était chez elle partout dans le village. Non seulement tout le monde se connaît, mais les uns interviennent dans les affaires des autres. C'est une grande famille organisée de manière archaïque, gouvernée par les traditions et les superstitions. Mohamed n'y pouvait rien, c'était inscrit dans le sang : on n'échappe pas aux origines. <...>Mohamed était faible devant la tribu. Il savait que ses protestations n'aboutiraient à rien. On ne se bat pas contre des siècles d'habitudes. Ses enfants étaient loin de tout ça. Et puis personne ne comprendrait pourquoi Mohamed n'était pas content. La tribu c'est la tribu. On ne discute pas. On ne la critique pas. Nous ne sommes pas des Européens. La famille c'est sacré !

Во внутреннем монологе Мохамеда, представленном в примере (21) также прослеживается идея другоизации – герой не разделяет

принятых в его семье установок, хотя и не решается об этом говорить открыто. Он противопоставляет общинной модели устройства марокканской семьи европейскую модель (пример (22)).

(22) Mais les Européens aiment leurs familles ; ils font la fête à Noël, se réunissent, se parlent, chantent.

Особое место в раскрытии проблемы другоизации занимает образ нового поколения. Его представители находятся в состоянии гетеротопии, занимая промежуточное положение между пространствами Магриба и Европы. Например, младшая дочь Мохамеда утверждает:

(23) Elle se dit : je suis bien née en France, mais mes gènes viennent du bled !

Однако к детям Мохамеда его соотечественники относятся как к «другим», как видно из примера (24). Во-первых, их упрекают в плохом воспитании, которое, очевидно, связано с их опытом проживания во Франции (*c'est la France qui les a rendus comme ça ; ce sont des petits Français, mon Dieu, mon petit frère nous a fait de petits chrétiens, des étrangers*).

(24) Les voisins disaient : ils ne sont pas bien élevés, ils ne respectent rien ni personne, c'est la France qui les a rendus comme ça, ou bien ce sont les parents qui se sont laissé marcher sur les pieds ? <...> Les enfants, eux, ne s'imaginaient même pas faire vraiment partie de ce clan tentaculaire. <...> Au bout d'une semaine, ils s'ennuyaient, devenaient agressifs, réclamaient d'aller sur les plages d'Agadir. Mohamed les emmenait, les gardait et les attendait dans un café. Le soir, il les ramenait au bled. Il était las, mais il ne pouvait rien leur refuser. Un jour sa sœur aînée, Fattouma, lui dit : mais fous-leur des claques, ils sont mal élevés ces gamins, quand ils viennent ici, ils perturbent nos enfants, leur apprennent des choses qui me choquent, c'est ça, ce sont des petits Français, mon Dieu, mon petit frère nous a fait de petits chrétiens, des étrangers...

Высказывание Фатумы, старшей сестры Мохамеда, демонстрирует восприятие детей, выросших во Франции, как чужеродных, незнакомых с нормами поведения в марокканском обществе. В ее оценке содержится также религиозная составляющая: дети Мохамеда не только нарушают общественные нормы, но они ведут себя, как приверженцы чуждой религии, что, безусловно, непроситительно с позиции марокканского общества,

где религия является основополагающим элементом и регулятором социальных отношений.

Заключение

Роман "Au pays" Бен Джеллуна показывает, насколько проблема другоизации чувствительна для представителей общества Магриба в целом и Марокко, в частности. В нем на примере не только главного героя, но и второстепенных, даже эпизодических, персонажей, прослеживается влияние другоизации на человека и его идентичность.

Тема другоизации представлена, в первую очередь, через описание состояния главного героя и других эмигрантов в терминах отчужденности, потерянности, лишения основных ориентиров, непонимания, грусти, страдания и одиночества. Это состояние обусловлено многими факторами: оно связано с гетеротопией, с трудностями аккультурации ввиду апперцептивного восприятия иной культуры, с культурной алиенацией и переосмыслением собственного опыта проживания в родной стране. Новый взгляд на собственную культуру и общество приводит к формированию состояния отчуждения и в Молодое поколение марокканцев также испытывает состояние отчуждения, так как, перенимая европейские культурные модели, его представители тем не менее не теряют связи с культурным пространством Магриба, оценивая его через призму нового культурного опыта.

Кроме того, другоизация рассматривается автором через отношение марокканцев к представителям других этносов. Здесь доминируют жестокость и расизм, неприятие, непонимание и отторжение, гетеростереотипы. Подобное восприятие другого детерминировано, прежде всего, консервативными установками мусульманского общества и идеей индигенизации, исключительности мусульманской культуры.

И, наконец, объектом другоизации становится в романе новое поколение марокканцев, родившихся во Франции, но сохранивших связь с родными местами. Их гетеротопическое положение обусловлено тем, что марокканские соотечественники воспринимают их как носителей враждебных ценностей, чуждых их религии, а, следовательно, невоспитанных и подрывающих устои традиционного общества.

Таким образом, роман показывает, что принятие других людей, независимо от их национальности или культуры, является ключевым моментом в преодолении другоизации. Принятие культурных различий и уважение друг к другу – единственные эффективные факторы в создании более гармоничного и равноправного общества.

Литература

1. Бахманн-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре / Пер. с нем. С. Ташкенова. – М.: Новое литературное обозрение, 2017.
2. Найденова Н.С. Лингвистические детерминанты постколониального художественного дискурса Тропической Африки (на материале французского и испанского языков Новой Романии). Автореф. дисс. ...канд. филолог, наук. – Москва, 2014.
3. Сапрыкина О. А., Найденова Н.С. Романские языки в Тропической Африке и постколониальный художественный дискурс: монография. – М.: ИНФРА-М, 2018.
4. Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой; вступ. ст. А.С. Колесникова. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004.
5. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. Вступительная статья Н.С. Автономовой. – СПб., А-сэд, 1994.
6. Chesnokova O. S. Colombian national anthem as the dialogicity continuum // *Training, Language and Culture*. – 2023. – Vol. 7(3). – Pp. 59-68. doi: 10.22363/2521-442X-2023-7-3-59-68
7. Edward W. Said. *Orientalism*. Ed.: Vintage; 1st Vintage Books edition, 2014.
8. Fanon F. *Peau noire, masques blancs*. Éd.: POINTS. 2015.
9. Homi K. Bhabha. *The location of culture*. – London: Routledge. 1994.
10. Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, 2011.
11. Jiménez-Jiménez M. A., Segura-Robles A. & Rico-Martín A. M. Heritage and minority languages, and their learning: A general bibliometric approach and content analysis // *Training, Language and*

- Culture. – 2023. – Vol. 7(1). – 40-57. doi: 10.22363/2521-442X-2023-7-1-40-57
12. Malyuga E.N., Krouglov A., Tomalin B. Linguo-cultural competence as a cornerstone of translators' performance in the domain of intercultural business communication // *XLinguae*. – 2018. – № 11(2). – Pp. 566–582 DOI: 10.18355/XL.2018.11.02.46
 13. Malyuga E.N., McCarthy M. Non-minimal response tokens in English and Russian professional discourse: a comparative study // *Voprosy Jazykoznanija*. – 2020. – № 4. – P. 70–86. DOI: 10.31857/0373-658X.2020.4.70-86.
 14. Malyuga E.N., Orlova S.N. Linguistic pragmatics of intercultural professional and business communication. – Springer, 2018. DOI: 10.1007/978-3-319-68744-5
 15. Teun A. van Dijk. Society and Discourse How Social Contexts Influence Text and Talk. Cambridge University Press, 2009.

References

- Bahmann-Medik, D. (2017). Kul'turnye povoroty. Novye orientiry v naukah o kul'ture [Cultural turns. New directions in science and culture]. Transl. from German by S. Tashkenova. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Chesnokova, O. S. (2023). Colombian national anthem as the dialogicity continuum. *Training, Language and Culture*, 7(3), 59-68. doi: 10.22363/2521-442X-2023-7-3-59-68
- Edward, W. (2014). Said. Orientalism. Ed.: Vintage; 1st Vintage Books ed édition.
- Fanon, F. (2015). Peau noire, masques blancs. Éd.: POINTS.
- Fuko, M. (1994). Slova i veshhi. Arheologija gumanitarnyh nauk. [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences]. Transl. from French by V.P. Vizgina. Saint Petersburg: A-cad.
- Fuko, M. (2004). Arheologija znanija [The Archaeology of Knowledge]. Transl. from French by M.B. Rakovoj, A.Ju. Serebrjannikovoj. Saint Petersburg: IC «Gumanitarnaja Akademija»; Universitetskaja kniga.
- Homi, K. (1994). Bhabha. The location of culture. London: Routledge.
- Huntington, Samuel P. (2011). The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. Simon & Schuster, 2011.

- Jiménez-Jiménez, M. A., Segura-Robles, A., & Rico-Martín, A. M. (2023). Heritage and minority languages, and their learning: A general bibliometric approach and content analysis. *Training, Language and Culture*, 7(1), 40-57. doi: 10.22363/2521-442X-2023-7-1-40-57
- Malyuga, E.N., & McCarthy, M. (2020). Non-minimal response tokens in English and Russian professional discourse: A comparative study. *Voprosy Jazykoznanija*, 4, 70–86. DOI: 10.31857/0373-658X.2020.4.70-86
- Malyuga, E.N., & Orlova, S.N. (2018). *Linguistic pragmatics of intercultural professional and business communication*. Springer. DOI: 10.1007/978-3-319-68744-5
- Malyuga, E.N., Krouglov, A., Tomalin, B. (2018). Linguo-cultural competence as a cornerstone of translators' performance in the domain of intercultural business communication. *XLinguae*, 11(2), 566–582 DOI: 10.18355/XL.2018.11.02.46
- Najdenova, N.S. (2014). Lingvisticheskie determinanty postkolonial'nogo hudozhestvennogo diskursa Tropicheskoj Afriki (na materiale francuzskogo i ispanskogo jazykov Novoj Romanii) [Linguistic determinants of postcolonial artistic discourse in Tropical Africa (based on the French and Spanish languages of New Romania)]. (Candidate thesis abstract, Russia, Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow, Russia)
- Saprykina, O.A., & Najdenova, N.S. (2018). Romanskije jazyki v Tropicheskoj Afrike i postkolonial'nyj hudozhestvennyj diskurs : monografija [Romance languages in Tropical Africa and postcolonial artistic discourse: monograph]. Moscow: INFRA-M.
- Teun, A. van Dijk. (2009). *Society and Discourse How Social Contexts Influence Text and Talk*. Cambridge University Press.