

Казахский национальный университет имени аль-Фараби

УДК: 821.411.21.09

На правах рукописи

ЖУМАДИЛОВА АЙГЕРИМ ЕРБОЛОВНА

**Модернизация национального сознания: поиск новой идентичности и
тематики в арабской литературе (с 2000 г.) на примере
Египта, Алжира и Палестины**

8D02209 - Востоковедение

Диссертация на соискание ученой степени
Доктора философии (PhD)

Отечественный научный
консультант:
к.филол.н., доцент
Коптилеуова Д. Т.

Зарубежный научный
консультант:
PhD, профессор
Умар Рияд (Бельгия)

Республика Казахстан
Алматы, 2025 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ОСНОВНЫЕ ТЕРМИНЫ И ОПРЕДЕЛЕНИЯ	3
ОБОЗНАЧЕНИЯ И СОКРАЩЕНИЯ	6
ВВЕДЕНИЕ	7
1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ МОДЕРНИЗАЦИИ НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ	19
1.1 Понятие «идентичность»: концептуальные основы и научно-теоретические интерпретации.....	19
1.2 Анализ понятий «национальная идентичность» и «национальное сознание» в контексте процесса модернизации.....	29
1.3 Исторические предпосылки формирования арабского национального сознания и его модернизация	39
1.4 Методологические подходы к анализу современной арабской литературы.....	47
2 ТРАНСФОРМАЦИИ ЕГИПЕТСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И НОВАЯ ТЕМАТИКА В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (с 2000 г.)	59
2.1 Синтез идентичностей в современном египетском сознании.....	59
2.2 Египетская идентичность и тематика в литературе до арабской весны.....	67
2.3 Влияние арабской весны на содержание египетской литературы.....	79
3 ФОРМИРОВАНИЕ ПАЛЕСТИНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И ЕЕ ОТОБРАЖЕНИЕ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (с 2000 г.)	94
3.1 Антиоккупационное движение как основа формирования палестинской национальной идентичности.....	94
3.2 От противостояния до ассимиляции: формы литературного сопротивления Палестины.....	102
3.3 Память — как стратегическая тактика воссоздания палестинской идентичности в литературе.....	113
4 ОСОБЕННОСТИ АЛЖИРСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И ИХ АНАЛИЗ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (с 2000 г.)	130
4.1 Деколонизация, этническая гетерогенность и их роль в формировании новой алжирской идентичности.....	130
4.2 Арабоязычная алжирская литература: поиск оригинальной идентичности.....	139
4.3 Франкоязычная литература Алжира: между наследием и самовыражением.....	149
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	163
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	168

ОСНОВНЫЕ ТЕРМИНЫ И ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Актуальность (salience) – вероятность активации конкретной идентичности в определённой социальной ситуации. Категория из теории идентичности Бёрка и Стетс.

Ахрония (achrony) – нарративная структура, нарушающая линейную хронологию. Используется для выражения травмы, кризиса идентичности или постколониального беспорядка времени.

Бинаризм – дуалистическая оппозиция (например, «колонизатор/колонизированный»), часто критикуемая в постколониальной теории.

Воображаемое сообщество – термин Б. Андерсона, описывающий нацию как воображаемое политическое единство, формирующееся через язык, печатную культуру и символы.

Декolonизация – процесс отказа от колониального наследия, охватывающий политику, культуру, язык и память. В литературе – отказ от колониальных форм репрезентации.

Идентичность – многоуровневая, динамическая категория, включающая в себя личностные, социальные, национальные и культурные измерения. Разделяется на личностную, ролевую, социальную, культурную и национальную.

Идентификация – психологический процесс усвоения черт другого субъекта или группы, лежащий в основе формирования идентичности.

Значимость (prominence) – важность конкретной идентичности для индивида в системе всех его идентичностей. Категория из теории идентичности Бёрка и Стетс.

Приверженность (commitment) – степень приверженности индивида конкретной идентичности, отражающая его эмоциональную и поведенческую вовлечённость. Категория из теории идентичности Бёрка и Стетс.

Культурная память – по Я. Ассману, система устойчивых символов, ритуалов, текстов и образов, обеспечивающая коллективную идентичность и преемственность во времени.

Модернизация (национального сознания) – трансформация коллективного «я» в условиях политических, культурных и технологических изменений. В арабском контексте – переосмысление традиции, языка, роли религии.

Множественная идентичность – сосуществование нескольких идентичностей у одного субъекта (этническая, профессиональная, национальная и др.), что особенно актуально в условиях глобализации и постколониализма.

Национальная идентичность – осознание принадлежности к нации, основанное на культурных, исторических и символических элементах. Конструируется через язык, память, нарратив и политическое участие.

Национальное сознание – идеологическое, историческое и политическое представление о нации, включающее общие цели, память, символы и коллективные проекты будущего.

Нарративная идентичность – концепт П. Рикёра: понимание «я» через повествование о себе, где субъективность формируется как история.

Память (коллективная / культурная / травматическая) – средство сохранения и репрезентации опыта, особенно важное в условиях исторической катастрофы, изгнания и насилия. Центральна для палестинской литературы.

Панарабизм – идеология политического и культурного единства арабских народов, основанная на общей истории, языке и идентичности. В литературе часто служит фоном для критики или переосмысления национального проекта.

Подвижная идентичность (identity in flux) – идентичность, находящаяся в состоянии изменения, нестабильности или переопределения под воздействием внешних и внутренних факторов. Категория из теории идентичности (2023).

Постколониализм – теоретическое направление, анализирующее последствия колониализма, включая культурную гегемонию, травму, идентичность и язык. Используется в анализе литературы Алжира, Палестины и Египта.

Постпанарабизм – идеологический кризис арабского единства после неудач 1960–1980-х гг.; тема разочарования в литературе.

Пье-нуар - «pied-noir» (букв. «черноногий») обозначает европейцев, главным образом французов, родившихся и проживавших в Алжире в колониальный период до 1962 года. После провозглашения независимости большинство «pieds-noirs» покинули страну и переселились во Францию.

Ролевая идентичность – часть идентичности, основанная на выполнении социальных ролей в конкретных институциональных контекстах.

Репрезентация – процесс выражения идентичности через язык, символы и культуру. В теории С. Холла – ключевой механизм формирования идентичности.

Самосознание – осознание собственной сущности, часто рассматривается как философская или психологическая основа идентичности.

Самоутверждение (self-verification) – стремление субъекта к подтверждению своей идентичности через реакцию окружающих. Категория из теории идентичности Бёрка и Стетс.

Стигматизация – процесс наделяния определённых социальных групп негативными характеристиками, что влияет на их идентичность.

Социальная идентичность – концепт Тэджфела и Тернера; идентичность, формирующаяся через принадлежность к социальной группе и противопоставление другим группам.

Травма (культурная / коллективная) – нарушение идентичности, вызванное насилием, изгнанием, потерей. В литературе отражается через молчание, лакуны, фрагментарность.

Тюмос (thymos) – понятие у Гегеля (через Фукуяму): стремление к признанию и достоинству как движущая сила формирования идентичности и политической субъектности.

Распределённость идентичности (identity dispersion) – степень рассеивания идентичностей индивида между различными социальными контекстами. Категория из теории идентичности, уточнённая в работе Бёрка, Стетс и соавторов (2023).

Фрагментация идентичности – состояние разрыва, внутреннего конфликта или нестабильности идентичности, вызванное травмой, миграцией или культурным конфликтом.

ОБОЗНАЧЕНИЯ И СОКРАЩЕНИЯ

РК – Республика Казахстан

ООН – Организация Объединённых Наций

ООП – Организация освобождения Палестины

СМИ – Средства массовой информации

ФНО – Фронт национального освобождения (Front de Libération Nationale)

ВВЕДЕНИЕ

Общее описание работы. Диссертационная работа посвящена анализу процессов модернизации национального сознания и поиску новой идентичности в современной арабской литературе Египта, Палестины и Алжира с 2000 года. В ней исследуются художественные стратегии, нарративные практики и тематические трансформации, через которые литература отражает и моделирует социокультурные изменения в постколониальном и глобализирующемся контексте. Работа опирается на междисциплинарный подход, сочетающий философские, психологические, социологические и постколониальные концепции, а также теории памяти и травмы. В исследовании показано, что современная проза этих стран не ограничивается фиксацией кризисов идентичности, а активно участвует в формировании альтернативных образов национального сознания, используя новые формы повествования и символики. Результаты работы вносят вклад в развитие отечественного востоковедения, расширяют понятийный и методологический инструментарий анализа арабской литературы XXI века и позволяют выявить как универсальные закономерности, так и уникальные региональные особенности трансформации идентичности.

Актуальность темы исследования. В условиях глобальных трансформаций XXI века вопросы национальной идентичности и модернизации общественного сознания приобретают особую значимость для стран арабского мира. Социальные потрясения, постколониальные последствия, усиливающаяся культурная гибридизация и политическая нестабильность актуализируют переосмысление традиционных форм национального самосознания. В этом контексте литература становится не только отражением происходящих изменений, но и важным инструментом их осмысления, моделирования и критического переоснащения.

Египет, Палестина и Алжир – три региона с разной историко-политической траекторией, но схожими вызовами: кризис постпанарабской идеологии, травма колониального и оккупационного опыта, а также противоречивые процессы культурной модернизации. Современная литература этих стран демонстрирует активный поиск новой идентичности и тематической трансформации: от коллективных нарративов к индивидуализированным, от героического эпоса к фрагментированным хроникам повседневности, от националистических деклараций к тонким стратегиям памяти, иронии и деколонизации языка. Важно подчеркнуть, что речь идёт не только о новых формах идентичности, но и о трансформации тематического поля арабской литературы. Традиционно арабская литература обращалась к таким темам, как национально-освободительная борьба, социальная справедливость, религиозная идентичность, изгнание и ностальгия по родине. Эти мотивы, сложившиеся в XX веке, служили символическим выражением коллективного опыта колонизации и сопротивления. Национальное сознание и идентичность на протяжении XX века неоднократно становились предметом художественного осмысления. В Египте эта проблематика наиболее полно раскрыта в романах Нагиба Махфуза, который

через образы «маленького человека» и описание социальных трансформаций показал формирование и кризисы египетского самосознания. В Палестине Гассан Канафани заложил основу литературы изгнания и сопротивления, где национальная идентичность артикулировалась через опыт утраты и борьбы. В алжирской литературе Мулуд Маммери и Малик Хаддад исследовали вопросы культурной аутентичности и постколониальной субъектности, обозначив направление будущих поисков национальной самобытности. Эти художественные практики стали фундаментом, на котором строится современная литература XXI века, и создают необходимый контекст для анализа трансформации идентичности в новейший период. Однако в начале XXI века тематическое поле заметно изменилось: к прежним мотивам добавились новые нарративы – травмы, памяти, молчания, телесности, миграции и культурной гибридности. Эти новые тематические векторы позволяют рассматривать литературу как зеркало общественно-политических процессов и как пространство выработки альтернативных нарративов.

Актуальность настоящего исследования обусловлена необходимостью комплексного анализа этих процессов через призму литературы как пространства репрезентации модернизации национального сознания. Несмотря на наличие работ, посвящённых отдельным авторам или регионам, до настоящего времени отсутствует целостное межрегиональное исследование, сопоставляющее литературные стратегии Египта, Палестины и Алжира начала XXI века в контексте трансформации идентичности.

Кроме того, исследование позволяет обогатить методологический инструментарий арабистики, ориентированной на междисциплинарный подход – с опорой на философские, социологические, постколониальные и культурно-памятные теории. Включение в анализ арабоязычной и франкоязычной литературы Алжира, палестинской прозы изгнания и египетской постреволюционной литературы позволяет выявить как универсальные механизмы переосмысления идентичности, так и уникальные черты, присущие каждому региону.

Таким образом, исследование представляет собой актуальный вклад в изучение процессов культурной модернизации и динамики идентичности в современной арабской литературе.

Степень научной разработанности темы. Проблематика идентичности и модернизации национального сознания получила широкое освещение в современной философской, социологической, психологической и культурологической науке. Классические основания понятия были заложены в трудах Р. Декарта [1], Дж. Локка [2], И.Г. Фихте [3], Г. Гегеля [4]. В XX веке концепт идентичности получил развитие в междисциплинарных подходах – в психологии (З. Фрейд [5], Э. Эриксон [6]), социологии (Дж. Мид [7], Э. Гоффман [8], П. Бёрк [9], Дж. Стетс [10]), социальной психологии (Г. Тэджфел, Дж. Тернер [11]), философии культуры (Ч. Тейлор [12]), а также в постструктуралистских и постколониальных теориях (С. Холл [13], Э. Саид [14], Х. Бхабха [15], Ф. Фанон [16], Г. Спивак [17]).

В российской научной традиции вопросы этничности, национального самосознания и модернизационных процессов освещались в трудах Г.А. Филатова [18], В.А. Тишкова [19], А.М. Сосновской [20] и других, где идентичность рассматривается как динамическая и социально сконструированная категория.

Казахстанские исследователи также внесли значительный вклад в изучение процессов трансформации идентичности в постсоветский период. Согласно А.Н. Нысанбаеву [21] в Республике Казахстан формируется многомерная идентичность, объединяющая этнокультурные, гражданские, языковые и религиозные компоненты. К. Адильбекова [22] подчёркивает напряжённость между этноцентрической и гражданской моделями, М.Ш. Кабазиев [23] акцентирует внимание на роли «изобретённых традиций», Н.И. Айтымбетов [24] – на исторической памяти, А.Ж. Журасова [25] – на культурной политике и языковой идентичности, А. Бурханов [26] – на переходе от советской многонациональной парадигмы к этнонациональной. Г.Н. Ким [27] рассматривает идентичность также в диаспорном измерении. Л.Г. Ерекешева [28] исследует культурную и религиозную идентичность, а также вопросы нациестроительства в контексте глобализации.

В арабской интеллектуальной традиции основы концепта идентичности и национального самосознания формировались в работах Сати ал-Хусри [29], Абд ар-Рахмана ал-Кауакиби [30], Малика Биннаби [31] и Тахи Хусейна [32]. Их идеи варьировались от культурно-языкового национализма до исламской цивилизационной идентичности. Мишель Афляк [33] акцентировал светский арабский национализм как форму единства, тогда как Джамаль ад-Дин ал-Афгани [34] и Мухаммад Абдо [35] осмысливали умму как основание коллективного самосознания в условиях модернизации и внешнего давления.

Что касается арабской литературы, отдельные аспекты её развития были рассмотрены в трудах таких российских исследователей, как И.Ю. Крачковский, В.Н. Кирпиченко, В.В. Наумкин, С.М. Прозоров, С.В. Прожогина [36], а также отечественных арабистов, включая Г.Е. Надирову [37], Ш.С. Калиеву, Д.Т. Коптилеуову [38], Ж.Р. Сейтметову. В их работах анализируются вопросы поэтики, жанровой эволюции, историко-культурного контекста арабской прозы XX века, включая египетскую и североафриканскую литературу. Однако проблематика формирования новой идентичности в литературе XXI века, особенно в условиях постреволюционных трансформаций, остаётся слабо разработанной.

Сравнительный межрегиональный анализ прозы Египта, Палестины и Алжира в контексте модернизации национального сознания до настоящего времени не проводился. Методологические подходы, такие как теория культурной и коллективной памяти (Я. Ассман [39] и А. Ассман [40], П. Рикёр [41]), теория травмы (Д. Александер [42], Д. ЛаКапра [43]), постколониальная критика (Э. Саид [14], Х. Бхабха [15], Спивак Г. [17]), а также концепты ахронии, полифоничности и субъективности применяются в западной

литературоведческой науке, но редко используются в анализе современной арабской прозы XXI века.

Таким образом, несмотря на наличие значительного числа исследований в смежных областях, отсутствует комплексное исследование, сочетающее философско-методологическую глубину и межрегиональный литературоведческий анализ, направленное на выявление художественных стратегий репрезентации модернизации национального сознания в арабской прозе Египта, Палестины и Алжира после 2000 года. Настоящая диссертация направлена на восполнение данного научного пробела.

Объектом исследования выступает современная арабская литература, созданная после 2000 года на примере трёх регионов – Египта, Палестины и Алжира.

Предметом исследования являются процессы модернизации национального сознания, а также трансформация идентичности и литературной тематики в произведениях этих стран, отражающих социокультурные и политические изменения начала XXI века.

Материал исследования. В качестве материала исследования выбраны ключевые произведения египетской, палестинской и алжирской литературы XXI века, репрезентирующие процессы модернизации национального сознания, трансформации идентичности и тематические сдвиги:

Египетская литература:

1. Алаа ал-Асуани, роман «Здание Йакубиана» («عمارة يعقوبيان»);
2. Халид ал-Хамиси, роман «Такси» («تاكسي»);
3. Ахмад Халид Тауфик, роман «Утопия» («يوتوبيا»);
4. Басма Абдуль Азиз, роман «Очередь» («الطابور»);
5. Йусуф Раха, роман «Крокодилы» («التماسيح»);
6. Омар Роберт Хэмилтон, роман «Город всегда побеждает» («The City Always Wins», оригинал на англ.);
7. Алаа ал-Асуани, роман «Республика ложных истин» («جمهورية كاذبة»).

Палестинская литература:

1. Сахар Халифа, роман «Дикие шипы» («الصبار»);
2. Джамаль ал-Кауасми, рассказ «Маленькие поражения» («هزائم صغيرة»);
3. Сайид Кашуа, роман «Танцующие арабы» («Dancing Arabs», оригинал на иврите);
4. Зияд Хаддаш, рассказ «Зима в мужской рубашке» («الشتاء في قميص رجل»);
5. Махмуд Даруиш, отрывки из поэтической прозы;
6. Ибтисам Азим, роман «Похититель сна» («سارق النوم»);
7. Ибтисам Азим, роман «Код исчезновения» («سفر الاختفاء»);
8. Атиф Абу Сайф, роман «Подвешенная жизнь» («حياة معلقة»).

Алжирская литература:

Арабоязычная литература

1. Абдулааххаб Айссауи, роман «Круги и двери» («الدوائر والأبواب»);

2. Рушди Ридуан, роман «Венгр» («الهنغاري»);
3. Ахлам Мустаганими, роман «Пассажир кровати» («عابر سرير»).

Франкоязычная литература

1. Камил Дауд, роман «Расследование Мерсо» («Meursault, contre-enquête», «The Meursault Investigation», оригинал на франц.);
2. Йасмина Хадра, роман «То, чем день обязан ночи» («Ce que le jour doit à la nuit», «What the Day Owes the Night», оригинал на франц.);
3. Нина Бурауи, роман «Сорванец» («Garçon manqué», «Tomboy», оригинал на франц.).

Целью настоящего исследования является выявление и анализ литературных стратегий и художественных приёмов, с помощью которых в современной арабской прозе Египта, Палестины и Алжира (с 2000 года) репрезентируются процессы модернизации национального сознания, формирование новой идентичности и поиск новых тематических направлений, отражающих общественно-политические трансформации.

Для достижения цели необходимо решить следующие **задачи**:

- Раскрыть концептуальные основания понятия «идентичность» и охарактеризовать его интерпретации в философии, психологии, социологии, а также в рамках современной арабской мыслительной традиции, с целью обоснования методологической базы анализа литературного текста;
- Проанализировать понятия «национальная идентичность» и «национальное сознание» в историко-теоретическом и философско-политическом контексте, выявить их взаимосвязь с процессами модернизации, происходящими в арабском мире в XXI веке;
- Выявить роль литературы как инструмента репрезентации и трансформации национального сознания, акцентируя внимание на её функции в условиях постколониализма, социальной фрагментации и политической нестабильности;
- Охарактеризовать историко-культурные и политические предпосылки формирования арабского национального сознания, включая панарабизм, исламскую цивилизационную модель, опыт колониализма и деколонизации, и их влияние на идентичностные трансформации;
- Определить методологические подходы, наиболее релевантные для анализа современной арабской прозы, включая постколониальную теорию, теорию травмы, культурной и коллективной памяти, деконструкцию линейности времени и субъективности нарратива;
- Исследовать процессы модернизации национального сознания и трансформации идентичности в современной египетской прозе после 2000 года, проанализировав смену тематических доминант от постпанарабского кризиса к постреволюционному нарративу, а также выявив используемые нарративные стратегии и поэтику образов;
- Проанализировать, каким образом палестинская проза XXI века репрезентирует национальное сознание в условиях оккупации и изгнания, исследовав художественные стратегии сопротивления, сохранения памяти и

переосмысления идентичности, а также особенности нарративных структур и символики;

- Рассмотреть специфику формирования новой алжирской идентичности в современной прозе, с акцентом на деколонизацию, этническую и языковую многосоставность, выявляя различия между арабоязычной и франкоязычной традициями, а также анализируя нарративные приёмы и образную систему;

- Выявить общие и различающиеся тенденции в репрезентации модернизации национального сознания и новой идентичности в прозе Египта, Палестины и Алжира начала XXI века, определив характерные черты литературной тематики постколониального периода, поэтику образов и нарративные стратегии.

Методологическую основу исследования составляет междисциплинарный подход, сочетающий методы литературного анализа с теоретическими моделями из области философии, социальной психологии, постколониальных исследований и культурной антропологии. Основополагающее значение имеет концепция идентичности как динамического, многоуровневого конструкта, формируемого в социокультурных и исторических условиях.

1. Теоретические подходы:

- *Теория стадий развития идентичности Э. Эриксона* применяется для анализа персонажей, находящихся на критических этапах личностного и социального самоопределения. Это позволяет интерпретировать внутренние конфликты, мотивы выбора и траектории трансформации героев в условиях политических кризисов и социальных потрясений;

- *Концепция социального взаимодействия Дж. Мида* используется для выявления того, как взаимодействие персонажей в тексте конструирует их «Я» и отражает процессы формирования коллективной идентичности;

- *Теория социальной категоризации Г. Тэджфела и Дж. Тернера* помогает понять, каким образом повествование воспроизводит или оспаривает границы между «своими» и «чужими», формируя образ «нации» через механизмы включения и исключения;

- *Идеи С. Холла о дискурсивной природе идентичности* применяются для анализа того, как язык и нарративные конструкции задают рамки возможных интерпретаций национального «я», делая акцент на фрагментарности и множественности идентичности;

- *Постколониальный анализ Э. Саида и Х. Бхабхи*, а также деколониальные перспективы используются для выявления напряжения между колониальным наследием и поиском культурной автономии, включая феномены гибридности, мимикрии и «третьего пространства»;

- *Теория травмы* (включая концепции трансгенерационной памяти) и *нарративная идентичность* применяются для интерпретации способов репрезентации исторических травм, насилия и памяти в художественном тексте, особенно в палестинской литературе и постреволюционных египетских нарративах.

2. Историко-культурные методы:

При рассмотрении историко-культурного контекста Египта, Палестины и Алжира применяются методы, традиционно используемые в востоковедении.

- *Историко-сравнительный метод* позволяет сопоставлять развитие национального сознания в разных арабских регионах и выявлять общие закономерности;

- *Историко-генетический метод* помогает проследить преемственность идентификационных моделей – от колониального опыта до постреволюционных и постоккупационных процессов;

- *Культурологический и цивилизационный подходы* дают возможность интерпретировать арабское национальное сознание как результат наложения множества культурных пластов и традиций, где взаимодействие религиозного, языкового и социального факторов формирует уникальные модели идентичности.

Эти методы задают востоковедческий ракурс анализа: литература рассматривается не изолированно, а как часть широких процессов модернизации общества и культуры.

3. Литературоведческие методы:

Для анализа художественных произведений применяется комплекс гуманитарных методов, соответствующих междисциплинарному характеру исследования.

- *Интерпретативный подход* – основа исследования, предполагающая глубокий смысловой анализ текста с учётом исторического, культурного и политического контекста;

- *Сравнительный метод* – используется при сопоставлении произведений, отражающих схожие темы в разных арабских регионах (Египет, Палестина, Алжир), что позволяет выявить как локальные особенности, так и общие постколониальные тенденции;

- *Семантический и культурно-исторический анализ* – применяются для выявления символики, метафор и аллегорий, соотносимых с конкретными историческими событиями и культурными кодами.

Характер исследования – интерпретативный; количественные методы (контент-анализ, корпусный анализ) не применялись, что обусловлено задачами, направленными на глубинное смысловое прочтение текстов в контексте заявленных теоретических подходов.

4. Дискурсивный и нарратологический анализ:

- *Нарратология* используется для изучения структуры повествования:

- типы нарраторов (всеведущий, ненадёжный, коллективный голос);

- временные разрывы и ахрония (несовпадение хронологического и повествовательного порядка);

- фокализация и способы передачи субъективного опыта персонажей;

- диалогичность и полифония.

- *Дискурсивный анализ* применяется для выявления того, как через язык и риторические приёмы тексты репрезентируют власть, травму и идентичность. Это включает:

- анализ ключевых нарративных оппозиций («свои» / «чужие», «центр» / «периферия»);

- рассмотрение того, как языковые стратегии усиливают или подрывают доминирующие дискурсы.

В совокупности эти методы позволяют проследить, как именно художественные тексты создают, оспаривают или трансформируют образы национального сознания в арабской прозе XXI века. При этом практическая реализация методологической рамки варьируется в зависимости от региональной специфики: в египетской прозе нарратологический и дискурсивный анализ позволяют выявить кризис модернизационного дискурса и постреволюционную фрагментацию субъективности (Ал-Асуани, Ал-Хамиси, Тауфик, Абдуль Азиз). В палестинской литературе теория травмы и культурной памяти продуктивна для анализа репрезентации изгнания, оккупации и трансгенерационного опыта (Сахар Халифа, Ибтисам Азим, Абу Сайф, Кашуа). В алжирских текстах ключевое значение приобретает постколониальный подход, выявляющий культурную гибридность и языковую множественность (Дауд, Хадра, Бурауи, Мустаганам, Айссауи). Таким образом, единая методологическая рамка сохраняется, но её акценты различаются в зависимости от специфики литературы каждой страны.

Научная новизна:

- Впервые в отечественном востоковедении проведён сопоставительный анализ модернизации национального сознания и формирования новой идентичности в современной арабской литературе трёх стран – Египта, Палестины и Алжира – на основе произведений, созданных после 2000 года. Исследование выявляет как общие тенденции, так и региональные особенности литературного отражения этих процессов;

- Уточнено и систематизировано понятийное поле, связанное с категориями «идентичность», «национальное сознание» и «модернизация», на основе философских, психологических, социологических и арабских интеллектуальных традиций, что позволило сформировать комплексную методологию анализа литературного текста в постколониальном контексте;

- В научный оборот отечественного востоковедения впервые введён комплексный теоретико-литературный подход к анализу арабской прозы XXI века, который объединяет постколониальные, травматологические и культурно-памятные концепции. Новизна данного подхода заключается в том, что указанные теории, ранее применявшиеся разрозненно, впервые системно интегрированы и использованы для анализа трансформации идентичности и национального сознания в литературе Египта, Палестины и Алжира;

- Выявлены художественные механизмы репрезентации модернизации сознания и идентичности, характерные для литератур Египта, Палестины и Алжира XXI века, которые принципиально отличаются от ранее изученных

моделей XX века. В египетской прозе новизна проявляется в образах революционной фрагментации и постнационального субъекта (в отличие от классических реалистических схем Махфуза). В палестинской литературе доминирует художественное осмысление памяти, травмы и исчезновения как новых форм идентичности, что выходит за рамки традиционной литературы изгнания и сопротивления. В алжирских текстах художественные механизмы репрезентации строятся на языковой амбивалентности и деколонизационных практиках, ранее не исследованных системно в связке с культурной множественностью;

- Установлены типологические различия в литературных стратегиях осмысления идентичности в условиях модернизации национального сознания, которые выходят за пределы уже известных художественных типологий. Египетская литература впервые проанализирована как пространство постреволюционной фрагментации и поиска нового гражданского субъекта, что отличается от прежнего акцента на панарабской или национально-государственной идентичности. Палестинская проза рассматривается через стратегию памяти и травматизации, которая не только воспроизводит опыт изгнания, но и формирует новые нарративные модели сопротивления и молчания. В алжирской литературе особое внимание уделено деколонизационному и языково-гибридному характеру идентичностного дискурса, что позволяет выйти за рамки бинарной оппозиции «франкофонное vs. арабофонное письмо» и предложить новую интерпретацию культурной множественности;

- Предложена новая интерпретация роли современной арабской литературы: она рассматривается не только как отражение национального сознания и общественных процессов (традиционный подход), но и как активный агент их трансформации. Впервые показано, что литература XXI века в Египте, Палестине и Алжире не только фиксирует кризис идентичности, но и моделирует новые формы национального самосознания через тематическую трансформацию (травма, память, молчание, миграция) и инновационные нарративные стратегии (фрагментарность, ненадёжный нарратор, интертекстуальность).

Теоретическая значимость работы заключается в комплексном осмыслении понятий «идентичность», «национальное сознание» и «модернизация» в контексте современной арабской литературы, а также в разработке междисциплинарной методологии анализа художественного текста.

Исследование расширяет понятийный и методологический инструментарий арабистики и компаративистики за счёт включения философских, социологических, постколониальных и культурно-памятных подходов.

Кроме того, диссертация вносит вклад в развитие теоретических представлений о роли литературы как медиума репрезентации и трансформации национального сознания в постколониальных обществах.

Практическая значимость диссертации заключается в возможности использования её результатов при преподавании курсов по арабской литературе, постколониальным и идентичностным исследованиям, а также в разработке

образовательных программ в области сравнительного литературоведения, культурной политики и межкультурной коммуникации. Тематика диссертации напрямую соотносится с приоритетами государственных стратегий Республики Казахстан – прежде всего, Программы модернизации общественного сознания «Рухани жаңғыру», акцентирующей внимание на необходимости переосмысления национальной идентичности, культурного наследия и глобальной конкурентоспособности казахстанского общества [44].

Сравнительный анализ процессов идентичностной трансформации в арабском мире может быть использован в рамках дискурса национального обновления, заложенного в Концепции внешней культурной политики РК [45], а также в образовательных и научных инициативах, реализуемых в контексте Государственной программы развития образования и науки РК на 2020–2025 годы [46].

Кроме того, положения диссертации могут быть интегрированы в программы гуманитарной модернизации и культурной дипломатии в рамках инициативы «Мәдени мұра», направленной на сохранение и популяризацию культурного наследия Казахстана [47].

Положения, выносимые на защиту:

- Понятие «идентичность» в философской, психологической, социологической и арабской традициях трактуется как динамическая и многоуровневая категория, отражающая взаимодействие индивидуального и коллективного «я», что позволяет использовать его как методологическую основу в литературоведческом анализе процессов модернизации сознания;

- Национальная идентичность и национальное сознание в условиях арабского мира начала XXI века представляют собой подвижные конструкторы, трансформирующиеся под воздействием модернизационных процессов, включая глобализацию, культурную гибридность и политические конфликты;

- Литература в арабском контексте функционирует не только как отражение общественных процессов, но и как активный механизм репрезентации и переосмысления национального сознания, формируя альтернативные образы идентичности в постколониальном и кризисном дискурсе;

- Историко-культурные и политические процессы XX века – такие как панарабизм, исламская цивилизационная модель, опыт колонизации и деколонизации – стали основополагающими факторами формирования арабского национального сознания, а в XXI веке подвергаются переосмыслению в контексте модернизационных трансформаций;

- Комплексный подход, основанный на постколониальной критике, теории травмы, культурной памяти, а также концептах ахронии и субъективности, обеспечивает аналитический инструментарий для выявления художественных механизмов репрезентации модернизируемого национального сознания в арабской литературе XXI века;

- Современная египетская проза после 2000 года отражает процессы модернизации национального сознания, переходя от осмысления постпанарабского кризиса к постреволюционным нарративам, в которых

репрезентируются новые формы гражданской идентичности. Эта трансформация осуществляется через специфические нарративные стратегии (фрагментарность, ненадёжный нарратор, полифония) и поэтику образов, демонстрирующих утрату целостного национального проекта и поиск альтернативных моделей идентичности;

- Палестинская проза XXI века репрезентирует национальное сознание в условиях оккупации и изгнания через стратегии сопротивления, сохранения памяти и переосмысления идентичности. Её нарративы опираются на символику утраты и исчезновения, трансгенерационный опыт травмы, а также используют фрагментарные структуры и коллективный голос, что обеспечивает художественную реконструкцию национального самосознания и его сохранение в условиях кризиса государственности;

- Современная алжирская литература формируется на пересечении деколонизационного дискурса, языковой множественности и этнокультурной полифонии. Арабоязычная традиция обращается к историческим и культурным корням (включая исламскую традицию) и выражает идентичность через нарративные приёмы фрагментарности, множественных голосов и символики памяти, утраты и одиночества (Айссауи, Мустаганами, Ридуан). Франкоязычная проза (Дауд, Хадра, Бурауи) использует язык колонизатора как пространство конфликта и травмы, создавая образную систему, основанную на внутренней раздвоенности и невозможности укоренения. При этом ни арабский, ни французский язык не дают авторам полной идентификационной прозрачности, что отражает постколониальную сложность и амбивалентность алжирской идентичности;

- Несмотря на общие тенденции – переосмысление национальной идентичности, деконструкцию исторических мифов и поиск новых тем и способов их художественного выражения (травма, память, молчание, фрагментарность, множественные голоса), – литература Египта, Палестины и Алжира после 2000 года демонстрирует различные траектории модернизации национального сознания. В египетской прозе это проявляется через кризис постпанарабской модели и поиск новых форм гражданского сознания с использованием нарративной фрагментарности и образов утраты. Палестинская литература строит поэтику на передаче трансгенерационной травмы и стратегии памяти, опираясь на мотивы изгнания, молчания и исчезновения как художественные механизмы сопротивления. Алжирская проза формирует идентичность в диалоге между деколонизацией, этнической гетерогенностью и языковым разрывом, прибегая к языковой амбивалентности, полифоническим голосам и фрагментарным структурам, которые отражают постколониальную сложность и амбивалентность идентичности.

Апробация и публикация исследования. Диссертация выполнена на кафедре Ближнего Востока и Южной Азии факультета востоковедения Казахского национального университета имени аль-Фараби. По теме исследования, в соответствии с требованиями Комитета по обеспечению качества в сфере образования и науки Республики Казахстан, были

опубликованы: 1 статья в зарубежном научном журнале, входящем в базу Scopus (Q2, Demography, процентиль – 65), 4 статьи в изданиях, рекомендованных КОКШВО РК, а также 4 статьи в научных журналах и материалах международных конференций:

Публикации в журналах, индексируемых в базе Scopus:

1. Zhumadilova A., Koptileuova D. The Influence of Acculturation on National Identity: A Sociolinguistic Analysis of Kazakh and Palestinian Fiction // Migration Letters. – 2022. – Vol. 19, № 5. – P. 873–885. – DOI: <https://doi.org/10.33182/ml.v19i5.2352>.

Публикации в журналах, рекомендуемых КОКШВО РК:

1. Жумадилова А.Е., Коптилеуова Д.Т. Социально-политические аспекты проявления национальной идентичности в творчестве современных палестинских писателей // Вестник КазНПУ им. Абая. Серия «Полиязычное образование и иностранная филология». – 2020. – № 2. – С. 53–60.

1. Көптілеуова Д.Т., Жумадилова А.Е. Қазіргі кездегі Палестина әдебиетіндегі ұлттық бірегейліктің көріністері // ҚазҰУ хабаршысы. Шығыстану сериясы. – 2020. – № 2. – 124–131-б.

2. Жумадилова А.Е., Коптилеуова Д.Т. Художественные особенности романа палестинской писательницы И. Азим «Код исчезновения»: деколонизация теории травмы // Вестник ЕНУ им. Л.Н. Гумилёва. Серия «Филология». – 2022. – № 4 (144). – С. 148–158.

3. Zhumadilova A. Ye., Koptileuova D.T. Hybridity and Identity in Modern Arabic Literature: Egypt, Palestine, Algeria // Kazakhstan Oriental Studies / R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies. – 2025. – Vol. 15, No. 3. – P. 36–45.

Публикации в научных журналах и материалах конференций:

1. Көптілеуова Д.Т., Жумадилова А.Е. Палестиналық ұлттық бірегейлігінің анықталуы (таңдаулы әдеби туындылардың негізінде) // Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ хабаршысы. Саяси ғылымдар. Аймақтану. Шығыстану. Түркітану сериясы. – 2021. – № 1. – 100–108-б.

2. Жумадилова А.Е., Коптилеуова Д.Т. Национальная идентичность в творчестве Махмуда Дарвиша // Материалы международной конференции «Фараби әлемі». – Алматы: КазНУ им. аль-Фараби, 2020. – С. 91–95.

3. Жумадилова А.Е. Социально-политические аспекты «Такси» Х. аль-Хамиси: египетского романа, предвидевшего Арабскую весну // Материалы международной конференции «Современные социально-экономические процессы: проблемы, тенденции, перспективы». – Петрозаводск, Россия, 2021. – С. 83–88.

4. Zhumadilova A.Ye. Socio-political aspects of A.Kh. Tawfiq's "Utopia": the Arab spring was inevitable // International Conference on Contemporary Scientific Studies – VII. – Beirut Arab University, Lebanon, 2022. – P. 285–290.

Структура исследования. Настоящая диссертация состоит из основных определений, обозначений и сокращений, введения, основной части, состоящей из четырёх глав, заключения и списка использованных источников.

1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ МОДЕРНИЗАЦИИ НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

1.1 Понятие «идентичность»: концептуальные основы и научно-теоретические интерпретации

Проблематика идентичности как философской категории берёт своё начало в античной и арабской мысли, где были предприняты первые попытки осмысления тождественности и самости субъекта. В учениях Платона, Аристотеля, а также арабских мыслителей – ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины – заложены основы, оказавшие существенное влияние на развитие концепции идентичности в мировой интеллектуальной традиции.

Платон в диалоге «Федон» рассматривает душу как нематериальную и бессмертную сущность, обладающую знанием, утрачиваемым при рождении, но восстанавливаемым в процессе философского размышления. Согласно этой логике, подлинная идентичность личности коренится в вечной идее, а не в телесной изменчивости [48, с. 139–187].

В отличие от дуализма Платона, Аристотель в трактате «Метафизика» предлагает эмпирически ориентированное понимание идентичности как устойчивости формы. Он определяет субстанцию как основу индивидуальности, связывая тождество с сохранением формы в процессе изменений [49, с. 112–145].

Таким образом, мы видим, что античные философы заложили фундаментальные основания для концепции идентичности как устойчивого, но изменяющегося начала субъекта, что в дальнейшем повлияло на философские и гуманитарные подходы к осмыслению человеческой самости.

В арабской философской традиции классического периода (IX–XII вв.) вопросы природы человека, разума и души рассматривались не только с точки зрения теологии, но и через призму рационального философствования, унаследованного от античной мысли. Хотя понятие «идентичность» в его современном значении ещё не было введено, размышления Ал-Кинди, Ал-Фараби, Ибн Сины и Ибн Рушда о самосознании, духовной сущности и роли человека в мироздании, безусловно, формируют интеллектуальные предпосылки для дальнейшего философского осмысления идентичности как онтологического и этического явления.

Ал-Кинди (IX в.), известный как «философ арабов», в трактате «О разуме» рассматривал разум как основное начало, отличающее человека от всех остальных творений. Он утверждал, что именно разум обеспечивает человеку возможность самопознания и постепенного сближения с вечной истиной. По мнению ал-Кинди, человек достигает совершенства через знание, поскольку разум связывает душу с божественным источником бытия. В этой перспективе идентичность осмысливается как динамический путь – от чувственного восприятия к разумному самопониманию и нравственной целостности [50].

Ал-Фараби (X в.), в трудах «О смысле ума» и «Идеальное государство», развивает концепцию «активного разума» («العقل الفعال») как универсального источника познания, действующего в каждом человеке. Он связывает

формирование индивидуальности с участием в общественной жизни и с реализацией рационального потенциала личности. По мнению ал-Фараби, душа достигает совершенства не только через знание, но и через активное участие в общественной жизни, выполняя свои функции в обществе. У Фараби, таким образом, идентичность есть не просто внутренний акт, но и общественно-политическое бытие, встроенное в структуру идеального порядка [51].

Ибн Сина (Авиценна, XI в.) в трактате *«Книга исцеления»* предлагает оригинальную концепцию самосознания на основе своего знаменитого мысленного эксперимента – «человека, висящего в воздухе». Он описывает существо, лишённое сенсорного восприятия, но сохраняющее сознание собственного «я». Отсюда мыслитель делает вывод, что самосознание – это изначальное знание, не зависящее от материального опыта. Таким образом, мы видим, что идентичность у Ибн Сины – это внутренняя, непреложная сущность разума, обособленная от телесного [52].

Ибн Рушд (Аверроэс, XII в.) в комментариях к Аристотелю и в собственных трактатах (*«Разъяснение методов доказательства»*) утверждает, что разум – универсален, и его цель – активное постижение бытия. По мнению Ибн Рушда, истинная вера достигается через личное размышление и рациональное понимание, поскольку разум и откровение не противоречат друг другу, а дополняют. Такой подход позволяет говорить о философской автономии субъекта, а следовательно, и о формировании идентичности через интеллектуальное усилие, а не только через религиозную принадлежность [53].

Эти философы, несмотря на различия в подходах, едины в одном: человеческая сущность определяется не биологическим фактом, а активным, разумным и этическим существованием. Их труды предоставляют не только метафизическую, но и этико-социальную основу для дальнейших размышлений об идентичности – как процессе самостроительства, укоренённом в знании, нравственности и стремлении к истине.

Эти подходы не только предвосхищают идеи самосознания и автономного субъекта, развитые позже в европейской мысли, но и создают самостоятельную линию размышлений о человеческой сущности.

Термин «*الهوية*» (араб. «идентичность») происходит от арабского местоимения «هو» (араб. «он»), к которому добавлен суффикс «*ية*», образующий абстрактные существительные. Таким образом, «*الهوية*» буквально означает «состояние быть он», что указывает на сущность или самость объекта или человека.

В классических арабских словарях, таких как *«Лисан ал-Араб»* [54] и Тадж ал-Арус [55], слово «*الهوية*» определяется как «истинная сущность» или «природа» чего-либо, что делает объект тем, чем он является, и отличает его от других. Это понятие тесно связано с философскими обсуждениями идентичности и сущности в исламской философии, особенно в работах таких мыслителей, как Ибн Сина [52] и Ал-Фараби [51].

В современном арабском языке «*الهوية*» используется для обозначения концепции идентичности в различных контекстах, включая личную,

культурную, национальную и религиозную идентичность. Это понятие стало особенно актуальным в свете глобализации и межкультурных взаимодействий, где вопросы сохранения и выражения идентичности приобретают особую значимость.

В *философии Нового времени* происходит радикальный поворот в трактовке идентичности: она всё чаще мыслится не как метафизическое постоянство, а как продукт сознания и опыта. В этом отношении ключевыми являются концепции **Рене Декарта** и **Джона Локка**, заложившие основу для рационалистической и эмпирической линий в европейской мысли о самости.

В работах Декарта, прежде всего в «*Метафизических размышлениях*» («*Meditationes de prima philosophia*», 1641), впервые утверждается, что существование субъекта удостоверяется через акт мышления: «*Cogito, ergo sum*» – «Я мыслю, следовательно, существую» [1, с. 22]. В этой формуле Декарт видит неделимое и очевидное основание идентичности – самосознание, не зависящее от внешнего опыта. Личность, по Декарту, – это мыслящая субстанция, способная к саморефлексии. Его дуализм души и тела указывает на приоритет ментального как источника устойчивости «Я».

Джон Локк, напротив, выстраивает эмпирическую концепцию личной идентичности, базирующуюся на памяти. В «*Опыте о человеческом разуме*» («*An Essay Concerning Human Understanding*», 1690), он определяет личность как существо, обладающее способностью воспринимать себя как тождественное самому себе в разные моменты времени на основе воспоминаний [2, с. 132–138]. Таким образом, идентичность у Локка – это не субстанция, а психологическая непрерывность, обеспечиваемая сознанием.

Эти два подхода – рационалистический и эмпирический – заложили основу для будущих споров об источниках идентичности: метафизических или опытных, индивидуальных или коллективных. В литературоведческом контексте они позволяют анализировать персонажей как носителей либо онтологической стабильности, либо психологической непрерывности, что является особенно важным в условиях культурных трансформаций.

В контексте немецкой классической философии ключевым звеном в развитии понятия идентичности становится учение **Иоганна Готлиба Фихте**, основоположника трансцендентального идеализма. В «*Основах естественного права*» («*Grundlage des Naturrechts*», 1796) он предлагает концепцию субъекта как активной самоконституирующейся сущности. По Фихте, «Я» не является данной субстанцией, но возникает в акте самополагания: субъект, осознавая себя, одновременно устанавливает и границы, и содержание своей идентичности [3, с. 93–107].

Важным элементом теории Фихте является идея признания (*Anerkennung*). Согласно философу, сознание себя как субъекта возможно лишь при наличии другого Я, способного подтвердить индивидуальную самостоятельность. Иными словами, идентичность не возникает в изоляции: она – результат диалога между субъектами, основанного на взаимном признании свободы и рациональности. Именно в этом взаимодействии, по Фихте, осуществляется выход от

абстрактного Я к конкретной социальной личности. Эта идея предвосхищает позднейшие концепции межсубъектности, в том числе в феноменологии, психоанализе и теориях идентичности XX века.

Для гуманитарных наук концепция Фихте представляет интерес как основа для понимания субъекта не как устойчивого ядра, а как процесса становления через отношения и действия. В контексте литературного анализа она позволяет осмыслить персонажей как субъектов, которые не просто выражают некую предзаданную идентичность, но выстраивают её в противостоянии или взаимодействии с другими – будь то колониальные силы, сообщество, государство или культурное давление. Это особенно актуально для постколониального литературного контекста, в котором идентичность становится ареной борьбы за признание, автономию и смысл.

Завершая линию немецкого идеализма, **Георг Вильгельм Фридрих Гегель** в «Феноменологии духа» («*Phänomenologie des Geistes*», 1807) формирует диалектическое понимание идентичности как исторического процесса становления сознания. Ключевым моментом в гегелевской концепции является идея, что «Я» формируется через отношение к другому, в процессе признания и борьбы за признание. Знаменитая сцена «господина и раба» иллюстрирует, как субъект утверждает свою самость не в замкнутом рефлексивном акте, а во взаимодействии, нередко конфликтном, с внешним и социальным миром [4, с. 97-104].

Для Гегеля идентичность – это не нечто статичное, а процессуальная категория: субъект осознаёт себя как «Я» лишь тогда, когда проходит через отчуждение, конфликт, рефлекссию и возвращение к себе на новом уровне. Это движение духа включает в себя отчуждение от непосредственного бытия, превращение в «иного» и восстановление себя через «снятие» противоположности. Таким образом, идентичность у Гегеля понимается как результат исторического и диалектического развития, в котором субъект преодолевает противоположности и приходит к всеобщему разуму.

В контексте литературного анализа гегелевская модель может быть полезна для интерпретации персонажей, обществ и наций как субъектов, находящихся в процессе саморазвития через борьбу, разделение и интеграцию. Особенно это применимо к постколониальной литературе, где идентичность народов, подвергшихся колониальному господству, формируется через столкновение с «другим» и стремление к признанию – как внутреннему, так и внешнему. Гегелевская логика движения от отчуждения к самоосознанию помогает интерпретировать такие процессы не как линейные, а как многослойные и противоречивые.

В контексте формирования *представлений об идентичности в гуманитарных науках* важную роль сыграла психоаналитическая теория **Зигмунда Фрейда**, которая предложила новую модель субъекта, основанную на взаимодействии сознательных и бессознательных элементов. В его работах, начиная с «Толкования сновидений» (1900) и вплоть до поздней концепции структурной модели психики, личность рассматривается как динамическая

структура, включающая Ид (влечения), Эго (Я) и Супер-Эго (внутренние запреты) [5].

Согласно Фрейду, идентичность человека не является однородной или целостной. Она формируется в результате сложного конфликта между бессознательными импульсами (Ид), требованиями внешней реальности (Эго) и внутренними моральными установками (Супер-Эго). Особенно важным моментом для понимания идентичности становится механизм **идентификации** – процесс, в ходе которого субъект бессознательно перенимает черты другого человека (обычно родителя или другой авторитетной фигуры) и далее, на этой основе строит образ самого себя. Идентификация, по Фрейду, является центральным элементом в развитии Я и в формировании социальных связей.

Психоаналитический подход к идентичности раскрывает её как конфликтное и фрагментированное явление, уязвимое к внутренним противоречиям, вытеснению и травматическим переживаниям. Для анализа литературных произведений этот подход даёт ключ к интерпретации внутренних конфликтов персонажей, разрывов между желаемым и допустимым, между индивидуальной самостью и коллективными нормами. Особенно это проявляется в тех текстах, где на первый план выходит тема подавленного, вытесненного, забытого – будь то личная история или коллективная память.

Дальнейшее развитие концепция идентичности получила в работах **Эрика Эриксона**, который сместил акцент с преимущественно внутриспсихического уровня на социокультурный. Если у Фрейда идентичность конструируется главным образом через онтогенез – индивидуальные переживания и внутренние конфликты, то у Эриксона в центр внимания встаёт социогенез: взаимодействие личности с обществом, культура как среда формирования Я. Его теория психосоциального развития подчёркивает, что личность формируется на протяжении всей жизни, а центральным понятием становится **«кризис идентичности»**, особенно актуализирующийся в подростковом и юношеском возрасте [6, с. 128–135].

Эриксон предложил модель развития, состоящую из восьми стадий, каждая из которых представляет собой определённый конфликт между полярными установками (например, доверие – недоверие, инициатива – вина, идентичность – ролевое смешение). Стадия, посвящённая формированию идентичности, особенно важна: в этом периоде индивид стремится к интеграции своего прошлого опыта, будущих ожиданий и социального окружения в целостное представление о себе. Нарушение этого процесса ведёт к ролевому замешательству, нестабильности и фрагментации «Я».

В отличие от классического психоанализа, где идентичность формируется в основном через внутренние психические механизмы, у Эриксона особую роль играет социальный контекст – семья, культура, историческая эпоха. Таким образом, идентичность понимается как динамическое взаимодействие между личным и коллективным, внутренним и внешним.

Подход Эриксона имеет большое значение для анализа литературных персонажей, оказавшихся в ситуации перехода, кризиса или социокультурного

давления. Его модель позволяет интерпретировать не только индивидуальные внутренние переживания, но и более широкие процессы становления национальной, политической или культурной идентичности, отражённые в нарративах постколониальной литературы.

Социологический подход к идентичности получил фундаментальное развитие в теории **символического интеракционизма**, предложенной **Джорджем Гербертом Мидом**. В своих лекциях, собранных в книге *«Mind, Self, and Society»* (1934), Мид рассматривает личность как результат социальной коммуникации, в которой формируется представление о себе. Как подчёркивает Джордж Герберт Мид, «индивид переживает себя как такового не напрямую, а только косвенно – с точки зрения других членов той же социальной группы» [7, р. 138]. Ключевыми понятиями концепции Мида являются «Я» (I) и «Меня» (Me). «Меня» – это социально отражённая часть личности, то, как человек видит себя глазами других, через интериоризированные ожидания. «Я» – это спонтанный, творческий ответ на эти ожидания, индивидуальное самовыражение. Таким образом, идентичность у Мида – процесс постоянного диалога между внутренним импульсом и внешними социальными рамками.

Особенно значим для нашего исследования принцип интерсубъективности: Мид показывает, что личность развивается не в изоляции, а в результате участия в значимых социальных ролях и принятия позиции «генерализованного другого» – обобщённого взгляда общества. Это объясняет, как в литературных нарративах героям приписываются, навязываются или отвергаются идентичности, вытекающие из общественных ожиданий.

Теория Мида позволяет нам анализировать формирование коллективной и национальной идентичности как результат социальных взаимодействий и ролевой репрезентации, что делает её особенно ценной для интерпретации постколониальной арабской литературы.

Одним из самых влиятельных социологов XX века, внёсших вклад в осмысление идентичности, стал **Эрвинг Гоффман**, автор концепции **драматургического подхода к социальной жизни**. В своей ключевой работе *«The Presentation of Self in Everyday Life»* (1956) он рассматривает социальное поведение как театральное представление, в котором индивиды, словно актёры, разыгрывают роли перед «аудиторией» – другими участниками взаимодействия [8, с. 33-44].

В этом подходе идентичность мыслится как результат презентации, то есть как то, что демонстрируется, конструируется и корректируется в зависимости от контекста. Гоффман разделяет пространство поведения на «переднюю сцену» (front stage), где человек придерживается ожидаемой роли, и «закулисы» (back stage), где он может снять маску и быть «самим собой». Таким образом, идентичность не фиксируется как внутренняя сущность, а является гибкой, стратегической и ситуационно обусловленной.

В литературоведческом анализе подход Гоффмана позволяет интерпретировать персонажей и нарративные конструкции как репрезентации ролевых стратегий, где герой существует одновременно в нескольких

социальных «сценах», адаптируя своё «я» к изменяющимся условиям. Особенно это актуально для постколониального контекста, где герои нередко балансируют между традиционной и модернизированной идентичностью, между навязанным и присвоенным образом.

Драматургическая теория поднимает вопрос о подлинности и социальном конформизме, что делает её важной не только для анализа повседневности, но и для понимания сложной природы культурных и национальных идентичностей в литературных текстах.

Развитие социально-психологического подхода к идентичности связано с теорией социальной идентичности, предложенной Генри Тэджфелем и Джоном Тернером. В классической статье «*An Integrative Theory of Intergroup Conflict*» (1979) они обосновали, что основа идентичности индивида – это его принадлежность к определённой социальной группе и стремление поддерживать положительный образ этой принадлежности [11, с. 33–47].

Центральными компонентами данной модели являются социальная категоризация, идентификация и сравнение. Индивид сначала определяет свою принадлежность к определённой группе («мы»), затем интериоризирует её ценности и нормы, а далее – сравнивает её с другими («они»), стремясь к положительной дифференциации. Это приводит к межгрупповому фаворитизму и формированию устойчивой групповой идентичности. Теория социальной идентичности подчёркивает, что даже минимальные различия между группами могут вызывать разделение и эмоциональную вовлечённость.

Также, помимо развития исследований межгрупповых отношений, ключевым вкладом Тэджфела и Тернера стало также введение понятий **salience** (актуальность), **commitment** (приверженность) и психологической значимости принадлежности, послуживших основой для более позднего развития теории идентичности в социологии.

- *Актуальность (salience)* в теории Тэджфела трактуется как вероятность активации определённой социальной идентичности в конкретной ситуации. Это объясняет, почему одни и те же индивиды могут по-разному себя вести в зависимости от того, какая из их групповых принадлежностей становится наиболее значимой в данном контексте.

- *Приверженность (commitment)* отражает степень вовлечённости индивида в групповую идентичность: чем выше эмоциональная и поведенческая связь с группой, тем сильнее её влияние на поведение и самооценку.

- *Значимость (prominence)* как термин в первоначальной версии не использовался напрямую, однако уже в работах Тэджфела упоминается субъективная важность социальной принадлежности как фактор, определяющий степень её актуализации. Позднее этот компонент получил развитие в социологических моделях, включая труды Бёрка и Стетса.

Теория социальной идентичности объясняет не только индивидуальное поведение, но и макросоциальные феномены: этнические конфликты, национализм, политическую поляризацию. В контексте арабской литературы это позволяет интерпретировать персонажей не только как носителей личного

опыта, но и как представителей социальных групп, чья идентичность формируется через противопоставление «своего» и «чужого» – будь то государство, оккупационная власть или культурный другой.

Таким образом, Тэджфел и Тернер не только объяснили механизмы социальной категоризации, но и заложили понятийную базу, на которой впоследствии была построена теория ролевой идентичности. Их введение таких категорий, как *актуальность* (*salience*) и *приверженность* (*commitment*), стало основой для последующих социологических моделей идентичности, включая разработки Питера Бёрка, который перенёс эти категории в плоскость ролевого взаимодействия, интегрировал их с понятием *самоутверждение* (*self-verification*) и расширил их операционализацию в эмпирических исследованиях. В этом различии и проявляется методологическая преемственность: социальная идентичность у Тэджфела опирается на групповую принадлежность и процессы категоризации, тогда как ролевая идентичность в модели Бёрка строится на функциях индивида в институциональных контекстах и определяется динамикой ролевого взаимодействия.

Теория ролевой идентичности, разработанная **П. Бёрком и Дж. Стетс**, представляет собой развитие идей, заложенных в социальной психологии Тэджфелом и Тернером. Если последние сосредоточились на групповой принадлежности как источнике социальной идентичности, то Бёрк перенёс анализ в сферу институциональных ролей и межличностного взаимодействия, сосредоточив внимание на **когнитивных, поведенческих и эмоциональных механизмах** самоидентификации в ролевом контексте.

В статье «*Identity Theory and Social Identity Theory*» (2000) **П. Бёрк и Дж. Стетс** предлагают интегративную модель идентичности как множественной, ситуативно активируемой и верифицируемой через социальное взаимодействие структуры [9, с. 225–227]. Они развивают категории **salience** (актуальность), **commitment** (приверженность) и **prominence** (значимость), ранее введённые в рамках теории социальной идентичности, дополняя их понятием **self-verification** – стремления индивида получить подтверждение собственной ролевой позиции от окружающих [там же, с. 230–232]. Идентичность здесь выступает как иерархически организованная система, активируемая в зависимости от социального контекста, а различие между ролевой и групповой идентичностями обосновывается через специфику взаимодействия: если первая базируется на повседневной практике, то вторая – на символической принадлежности к социальной категории (этнос, нация, религия) [там же, с. 228–229].

Такой подход позволяет интерпретировать идентичность как динамическую и поведенчески устойчивую структуру, зависящую от обратной связи среды и когнитивного соответствия «Я» ожиданиям других. В литературоведении эта модель применима для анализа персонажей, находящихся в конфликте между внутренними убеждениями и социальными ролями, навязанными извне.

Развитие данной теории получило отражение в расширенной монографии «*Identity Theory: Revised and Expanded*» (2022), где авторы уточняют концептуальные основания идентичности как социокогнитивной матрицы.

Особое внимание уделяется механизмам **верификации**: подтверждение значимых идентичностей становится источником не только поведенческой устойчивости, но и аффективной регуляции – от удовлетворения до фрустрации [56].

Важным компонентом выступает концепт **множественности идентичностей**: один и тот же субъект может одновременно принадлежать к различным ролям и сообществам (семья, этнос, профессия, нация), что порождает как когерентность, так и внутренние конфликты, особенно в условиях миграции, культурного столкновения или постколониального давления. В ситуации кризиса происходит временное вытеснение или трансформация базовой идентичности.

На следующем этапе развития, в коллективной монографии *«Advancing Identity Theory, Measurement, and Research»* (2023) под ред. Дж. Стетс и др., теория была дополнена новыми эмпирически верифицируемыми категориями – **identity dispersion** (распределённость идентичности между контекстами) и **identities in flux** (подвижные, фрагментированные идентичности). Эти термины отражают изменчивую природу современного субъекта, особенно характерную для мигрантов, представителей маргинализированных групп и молодёжи [57].

Новизна этого этапа также заключается в разработке количественных инструментов измерения – шкал значимости, приверженности и актуальности, что открывает возможность для сопоставительного анализа идентичностей в художественном и эмпирическом материалах. Применение данной модели при анализе арабской литературы XXI века позволяет в арабской литературе XXI века позволяет выявить, как персонажи справляются с идентичностной фрагментацией, вызванной травмой, миграцией или культурным конфликтом.

Одним из ключевых теоретиков постструктуралистской и постколониальной мысли, оказавших влияние на **современное понимание идентичности**, стал **Стюарт Холл**. В своей программной статье *«Cultural Identity and Diaspora»* (1990) он отвергает представление об идентичности как о чём-то стабильном и фиксированном, предлагая рассматривать её как процесс, а не сущность [13, с. 222–237].

Холл выделяет два подхода к культурной идентичности. Первый – «традиционный» – опирается на представление об общей истории, происхождении и коллективной памяти, связывающей членов культуры как «одинаковых». Второй, к которому склоняется сам Холл, акцентирует разрывность, фрагментарность и множественность идентичности, а особенно в условиях диаспоры. Он утверждает, что идентичность формируется через различие, расщепление и постоянное взаимодействие с «другим» – как внешне (взгляд колонизатора), так и внутренне (переживание инаковости).

Центральным элементом его подхода становится понятие **репрезентации**: идентичность не существует до её выражения, она производится в языке, культуре, нарративе. Холл также подчёркивает, что в условиях постколониализма и глобализации идентичность неизбежно становится гибридной и исторически обусловленной. Другими словами, она не задаётся раз

и навсегда, а постоянно переопределяется через культурные практики, память и символическое сопротивление.

В контексте анализа современной арабской литературы теория Холла позволяет осмыслить, как в текстах диаспоры, постреволюционного общества или травматической памяти формируются множественные, конфликтные и подвижные идентичности, не сводимые к нации, классу или религии. Это особенно важно при исследовании авторов, чья идентичность – результат распада империй, миграции или культурной гибридности.

В условиях постмодерна и глобализации традиционные представления о целостной, стабильной идентичности были подвергнуты критике. В ответ на это **Хуберт Херманс** предложил концепцию **диалогического Я**, в которой личность осмысливается как многоголосая структура, включающая в себя множество взаимно перекликающихся позиций. В работе «*The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning*» (2001) он развивает идеи Михайла Бахтина, применяя их к психологической и культурной саморепрезентации [58, с. 243–281].

Согласно Хермансу, «Я» – это не фиксированная сущность, а динамическое пространство внутренних и внешних голосов, между которыми происходит постоянный диалог. Эти голоса могут представлять разные культурные позиции, прошлые или будущие версии себя, важных Others (других), с которыми человек взаимодействует в своем сознании. Такая структура допускает **множественность идентичностей**, конфликт между ними и возможность их символического согласования через внутренний диалог.

Особое внимание уделяется не только межличностному, но и культурному позиционированию: индивидуальное «Я» структурируется под влиянием глобального культурного многообразия, миграционных процессов и транснационального опыта. Это особенно важно для анализа идентичности в постколониальном и постреволюционном контексте, где литературные герои часто сталкиваются с внутренним раздвоением, поиском баланса между «традицией» и «модерном», между своим и чужим.

Теория диалогического Я позволяет интерпретировать такие тексты как внутренне полифоничные, раскрывающие борьбу и взаимодействие различных точек зрения, ценностей и культурных ориентаций внутри одного субъекта. В арабской литературе XXI века это проявляется в изображении персонажей, разрывающихся между коллективной памятью и индивидуальными амбициями, между национальной идентичностью и транснациональной гибридностью.

В XXI веке проблема идентичности вышла за рамки философии и психологии, став предметом острого политического и общественного дискурса. В работе «*Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*» (2018) **Фрэнсис Фукуяма** анализирует идентичность как центральный фактор политической мобилизации, утверждая, что современный кризис демократии во многом обусловлен стремлением различных сообществ к признанию [59, с. 17–29].

Фукуяма опирается на гегелевскую категорию тюмоса – потребности быть признанным другим как равным и достойным. По его мнению, в современном мире индивидуальная и коллективная идентичность часто формируется на основе ущемлённости, травмы или исторической несправедливости, и именно на этом строится политика обиды, замещающая универсальные принципы гражданственности. Он утверждает, что отказ от признания ведёт к радикализации, национализму и культурной замкнутости.

При этом Фукуяма подчёркивает, что идентичность не является чем-то природным или неизменным, а конструируется на пересечении истории, культуры и политической борьбы, и в условиях глобализации часто вступает в конфликт с универсальными либеральными ценностями. Данный факт делает идентичность одновременно источником мобилизации и фактором нестабильности.

Для анализа арабской литературы теория Фукуямы даёт ценную рамку для осмысления того, как в художественных текстах выражается борьба за культурное достоинство, признание национальной самобытности и права на историческую память. В произведениях писателей Палестины, Египта и Алжира можно проследить, как требование признания становится двигателем как индивидуальной, так и коллективной идентичности.

Таким образом, понятие идентичности в современной гуманитарной науке представляет собой сложную, многогранную категорию, развивавшуюся на пересечении философии, психологии, социологии и культурологии. Его трактовка варьируется от классических метафизических концепций тождества до динамических моделей ролевой и групповой идентичности, актуализируемых в конкретных социокультурных контекстах. Философские истоки, начиная с Платона и Фихте, закладывают основания для понимания субъекта как носителя устойчивого «Я», в то время как современные интерпретации, включая работы Стюарта Холла, Чарльза Тейлора и Питера Бёрка, подчеркивают нестабильность, множественность и контекстуальную активность идентичностей. Значительный вклад в развитие понятия также внесли арабские мыслители, стремившиеся интегрировать философское наследие с постколониальной критикой и культурной спецификой арабского мира.

Интеграция различных теоретических подходов позволяет выстроить методологически обоснованный инструментальный анализ литературных текстов, в которых идентичность репрезентируется как поле борьбы, трансформации и переосмысления. Это становится особенно актуальным в контексте изучения современной арабской литературы, где вопросы самоопределения, исторической памяти и национального сознания приобретают особую значимость.

1.2 Анализ понятий «национальная идентичность» и «национальное сознание» в контексте процесса модернизации

Понятия *национальная идентичность* и *национальное сознание* представляют собой специфические формы коллективной идентичности, возникающие в ходе исторического и культурного самоопределения общества.

Их осмысление невозможно без учёта социокультурной динамики, вызванной процессами модернизации, колонизации, глобализации и постколониального переосмысления. Если идентичность в широком смысле отражает отношение субъекта к себе, то национальная идентичность артикулирует принадлежность к политико-культурному воображаемому сообществу, тогда как национальное сознание связано с историческим нарративом, символическим порядком и коллективной памятью, легитимирующими это сообщество.

В арабском мире, прошедшем через волну колониализма, культурной ассимиляции и фрагментации, эти понятия приобретают двойственную природу: с одной стороны, они служат средством культурной мобилизации и сопротивления, с другой – становятся ареной внутреннего конфликта между традицией и модерном, религиозным и светским, локальным и универсальным.

В данном подпункте будет осуществлён поэтапный анализ понятий «**национальная идентичность**» и «**национальное сознание**» на основе работ западных, арабских, российских и казахстанских исследователей, а также рассмотрена роль модернизации как трансформирующего фактора. Завершающий раздел будет посвящён литературе как медиатору национальных идей, осуществляющему символическую репрезентацию идентичности в арабском обществе XXI века.

Понятие национальной идентичности является одним из центральных в современных гуманитарных и общественных науках. Оно охватывает представления о принадлежности индивида к нации как символическому, историческому и политическому сообществу. Национальная идентичность формируется не только на основе формальных критериев (гражданства, языка, права), но и через культурные практики, мифы происхождения, коллективную память и повседневные акты символической интеграции.

Одним из наиболее влиятельных теоретиков, оказавших значительное влияние на осмысление природы национальной идентичности, является **Бенедикт Андерсон**. В своей работе «*Воображаемые сообщества*» он определяет нацию как воображаемое политическое сообщество, которое, несмотря на отсутствие личных связей между всеми его членами, существует как ощущение глубокого товарищества. Андерсон подчёркивает роль печатного капитализма, благодаря которому формировались национальные языки и стандартизированные формы культурной коммуникации, тем самым создавая основу для воображаемой солидарности [60, с. 44–46].

Энтони Смит развивает этносимволический подход, утверждая, что национальная идентичность невозможна без устойчивой связи с историческим этносом. Он выделяет такие элементы, как мифы, символы, историческая память и коллективные традиции, как фундаментальные составляющие идентичности. В его модели нации являются не просто политическими образованиями, а результатом длительного историко-культурного развития, где важнейшую роль играют преднациональные формы солидарности [61, с. 16–22].

Эрнест Геллнер рассматривает национализм как продукт модернизации. В его теории нации возникают в индустриальную эпоху как результат перехода от

аграрных сообществ к высококомобильным, урбанизированным обществам. Центральным элементом здесь выступает стандартизированное образование, обеспечивающее единое когнитивное пространство, где язык становится инструментом управления и идентификации [62, с. 34–38].

В свою очередь, **Эрик Хобсбаум** акцентирует внимание на конструктивной природе идентичности, вводя понятие «изобретённых традиций». Он демонстрирует, как элиты в условиях национального строительства создают символические формы (ритуалы, праздники, исторические нарративы), которые воспринимаются как аутентичные, но, по сути, являются исторически новыми [63, с. 1–14].

Стюарт Холл, работая в рамках постмодернистской и постколониальной парадигмы, утверждает, что идентичность – это не фиксированное состояние, а процесс, связанный с представлениями, культурной репрезентацией и политикой. В условиях глобализации и миграции национальная идентичность становится зоной конфликта и переопределения. Она формируется не только как принадлежность, но и как ответ на культурные вызовы, чуждость и инаковость [13, с. 222-230].

Таким образом, современная теория национальной идентичности варьируется от подходов, подчёркивающих её историко-этническую природу, до концепций, трактующих её как гибкий, подвижный и дискурсивный конструкт. Эти теоретические позиции особенно актуальны в контексте арабского мира, где процессы модернизации, колониального вмешательства и борьбы за культурное самоопределение привели к множественным и часто конфликтующим формам идентичности.

В постсоветском контексте вопрос национального сознания приобрёл особое значение, что нашло отражение в работах **российских и казахстанских учёных**. Их подходы позволяют увидеть, как идентичность формируется в пространстве между правовой культурой, исторической памятью и социальными практиками.

Так, **Г. А. Филатов** трактует национальную идентичность как результат политико-культурной артикуляции, происходящей в процессе институционального конструирования образов «мы» и «они» в рамках формирования национального проекта [18, с. 17]. **В. А. Тишков**, развивая конструктивистский подход, рассматривает этничность как «воображаемое общество» – социальный конструкт, возникающий в результате интеллектуальной, политической и культурной деятельности. Он подчёркивает, что этничность является динамичной и ситуативной категорией, противопоставляемой эссенциалистскому пониманию этноса как стабильной и однородной группы [19]. В свою очередь, **А. М. Сосновская** акцентирует внимание на множественной природе этнокультурной идентичности, формируемой через дискурс наследия, символические практики и локальный опыт. Она выделяет как когнитивные, так и эмоциональные уровни идентификации, указывая на их подвижность в условиях транснациональных влияний [20].

Таким образом, российские исследователи в целом склоняются к конструктивистскому и многоуровневому пониманию идентичности, подчеркивая её зависимость от социальных, культурных и институциональных факторов. Эти подходы создают важную теоретическую основу для анализа процессов трансформации идентичности в современном мире, включая литературу как пространство её репрезентации.

Современные **казахстанские исследователи** вносят значительный вклад в осмысление процессов формирования национальной идентичности и сознания в постсоветский период. В условиях модернизации Казахстана наблюдается трансформация идентичностей как на индивидуальном, так и на социальном уровнях.

Так, по мнению А.Н. Нысанбаева и соавт., происходит сдвиг в сторону многомерной идентичности, объединяющей этнокультурные, гражданские, языковые и религиозные компоненты [21, с. 38]. В свою очередь, К. Адильбекова подчёркивает, что национальная идентичность в Казахстане формируется в условиях напряжённого взаимодействия между этноцентрической и гражданской моделями. Несмотря на официальные попытки выстраивания инклюзивной «казахстанской нации», на практике доминирует этнокультурный дискурс, опирающийся на казахские традиции и символику как основу самоидентификации [22, с. 6–8].

М.Ш. Кабазиев рассматривает идентичность как перекрёсток этнической, гражданской и культурной составляющих, что порождает противоречия и фрагментирует социокультурное пространство. Государственная политика, по его мнению, с одной стороны, провозглашает стремление к гражданскому единству, а с другой – продолжает закреплять культурную доминанту казахского этноса [23, с. 4]. Он подчёркивает, что казахстанская идентичность во многом конструируется через механизм «изобретённой традиции», выражающийся в репрезентации истории, ритуалов и символов, направленных на легитимацию государственной идеологии. Такая стратегия способствует этноцентрическому образу нации и затрудняет инклюзию иных этнических групп [64, с. 5].

Н. Айтымбетов в своей докторской диссертации *«Национальная идентичность – фактор формирования политической культуры Казахстана»* акцентирует внимание на историческом наследии как ключевом этнокультурном ресурсе, формирующем как национальное самосознание, так и политическую культуру Республики Казахстан [24, с. 183].

А.Ж. Журсова в статье *«Problems of national identity in Kazakhstan»* подчёркивает, что идентичность в Казахстане развивается в условиях динамического взаимодействия казахской (этнической) и казахстанской (гражданской) моделей. При этом приоритет, отданный казахской культуре, сопровождается внедрением таких символических шагов, как переход на латинскую графику, усиливающий роль казахского языка как центрального элемента новой идентичности [25, с. 81–86].

А. Бурханов в своей статье *«Kazakhstan's National Identity Building Policy: Soviet Legacy, State Efforts, and Societal Reactions»* также акцентирует, что

политика национальной идентичности в РК строится на переходе от советской многонациональной модели к национально ориентированной парадигме, при этом ключевыми опорами выступают казахский язык, история и культура. Он замечает, что усиление этнонационального акцента в интерпретации государственной политики иногда воспринимается внешними наблюдателями (особенно в российских медиа) как проявление этноцентризма, однако, по мнению автора, подобные оценки не всегда адекватно отражают сложность казахстанского идентичностного проекта [26, с. 3–12].

Дополнительным аспектом, заслуживающим внимания, является роль диаспорных сообществ в формировании идентичности. Как подчёркивает Г.Н. Ким, «длительное проживание в иной стране трансформирует поколения иммигрантов в субэтнос – диаспору, отколовшуюся от основного этнического ядра, отличающуюся своеобразием культуры, образа жизни и языка. У представителей такого субэтнуса существует, как правило, двойное этническое самосознание: сознание принадлежности к этносу и сознание принадлежности к диаспоре» [27, с. 50]. Эта мысль согласуется с концепцией множественных идентичностей Э. Эриксона и постколониальной категорией гибридности Х. Бхабхи, указывая на то, что идентичность формируется на границе «своего» и «чужого», и именно эта пограничность становится ресурсом для культурного синтеза.

Дополняя спектр казахстанских исследований, Л.Г. Ерекешева анализирует интеллектуальные дискурсы, показывая, что «актуализация вопросов знания и смыслов проходит этапы от ориенталистского нарратива через гибридность к деколониальности, отражая незавершённость процесса формирования идентичности» [28, 311 с.]. Такой подход позволяет рассматривать национальную идентичность не как статичное явление, а как динамический процесс, в котором пересекаются традиция, модернизация и глобальные вызовы.

Таким образом, казахстанские исследования показывают, что процессы формирования национальной идентичности в постсоветском пространстве сопровождаются сложным взаимодействием между этнокультурными традициями, государственной политикой, диаспорными влияниями и современными требованиями гражданской инклюзивности. Учёные подчёркивают, что модернизация сознания требует не только политических и институциональных изменений, но и глубокого переосмысления культурных символов, языка, исторической памяти и роли доминирующего этноса.

Этот опыт важен и для анализа арабского мира, где модернизация национального сознания также происходит через напряжение между традицией и современностью, между локальной идентичностью и попытками построения единой национальной идеи. Как и в Казахстане, в арабских странах язык, история, религия и культурные образы играют ключевую роль в процессе самоопределения. Сравнение этих процессов позволяет глубже понять, как в литературе Египта, Палестины и Алжира отражаются поиски новой идентичности в условиях перемен.

Таким образом, казахстанские исследования показывают, что процессы формирования национальной идентичности в постсоветском пространстве сопровождаются сложным взаимодействием между этнокультурными традициями, государственной политикой и современными требованиями гражданской инклюзивности. Учёные подчёркивают, что модернизация сознания требует не только политических и институциональных изменений, но и глубокого переосмысления культурных символов, языка, исторической памяти и роли доминирующего этноса.

Этот опыт важен и для анализа арабского мира, где модернизация национального сознания также происходит через напряжение между традицией и современностью, между локальной идентичностью и попытками построения единой национальной идеи. Как и в Казахстане, в арабских странах язык, история, религия и культурные образы играют ключевую роль в процессе самоопределения. Сравнение этих процессов позволяет глубже понять, как в литературе Египта, Палестины и Алжира отражаются поиски новой идентичности в условиях перемен.

Далее внимание будет сосредоточено на близком, но не тождественном понятийном поле – национальном сознании. Будут рассмотрены философско-политические и культурные аспекты его формирования, а также различие и соотнесение этого концепта с понятием национальной идентичности.

Понятие «национальное сознание» представляет собой многослойную категорию, охватывающую не только культурную самоидентификацию, но и осознанное представление о нации как политическом и историческом субъекте. В отличие от национальной идентичности, фиксирующей принадлежность к сообществу через язык, религию или происхождение, национальное сознание включает в себя элементы политической воли, исторической памяти и идеологического целеполагания.

Философские основания термина восходят к немецкой классической мысли. В *«Речах к немецкой нации»* Иоганн Готлиб Фихте подчёркивал, что нацию объединяет не столько общее происхождение, сколько духовное единство, формирующееся через язык и процесс воспитания [65].

Фихте формулирует одну из первых моделей национального сознания как активной формы коллективного самосознания. Язык у него выступает не просто средством коммуникации, но основой морального и исторического единства нации. Важно отметить, что его модель легла в основу романтического национализма, где нация мыслится как культурно-нравственный организм.

Таким образом, в представлении Фихте национальное сознание мыслится как результат духовного и культурного воспитания, что позволяет связать его идеи с опытом арабского мира, где именно язык и литература стали носителями идентичности в условиях постколониальной модернизации.

Эту мысль развивает Георг Вильгельм Фридрих Гегель, утверждая, что нация формируется как проявление всеобщего духа, раскрывающегося в историческом опыте и культурной самобытности народа [4].

Гегель подходит к нации как к конкретизации универсального разума, реализующего себя через институты государства и культурную продукцию народа. В рамках гегелевской логики, национальное сознание – это не только политическое убеждение, но и проявление объективной истории, что придаёт ему онтологическую значимость.

Модернистские концепции нации, в отличие от философско-идеалистических подходов, акцентируют её конструктивный и политический характер. Эрнест Геллнер рассматривал нации как искусственные конструкции, возникшие в индустриальную эпоху в ответ на требования и вызовы современного общества. Геллнер предлагает функционалистскую модель: нация возникает там, где модернизирующееся общество нуждается в единых символах, стандартизированной культуре и едином языке – для обеспечения эффективности индустриального порядка [62]. Национальное сознание, в этом смысле, не «естественно», а сконструировано под задачи централизованного государства.

Бенедикт Андерсон развивает идею о нации как **«воображаемом сообществе»**:

«Нация – это воображаемое политическое сообщество, представляющееся как ограниченное и суверенное» [60, с. 6].

В отличие от Геллнера, Андерсон акцентирует символическую и медийную сторону формирования национального сознания. Появление печатных изданий, газет и школ создало у людей ощущение единства с теми, кого они никогда не встречали. Национальное сознание у Андерсона формируется через репетицию ритуалов, чтение одних и тех же текстов и участие в общих «временах нации» (например, национальных праздниках).

С конструктивистской точки зрения Эрика Хобсбаума, это сознание не просто возникает – оно конструируется через институциональные усилия:

«Многие традиции, которые кажутся древними, на самом деле были изобретены недавно для укрепления национального единства» [63, с. 1].

Хобсбаум вскрывает процесс производства символического капитала нации: гимны, флаги, школьные учебники, ритуалы – всё это может быть относительно новым, но представляется как «вечное» и «естественное». Его анализ демонстрирует, что национальное сознание – это продукт исторического воображения, легитимирующий политическую реальность.

Современные теории идентичности, такие как у Стюарта Холла, радикализируют представление о национальном как текущем и многосоставном. Согласно Стюарту Холлу, идентичность не является неизменной или изначально заданной сущностью – напротив, она формируется и переосмысливается в ходе непрерывного культурного и исторического процесса [13]. Холл позволяет рассматривать национальное сознание как постоянно переписываемый нарратив, зависящий от контекста (например, колониального или постколониального), медиа-дискурса и политических настроений. Таким образом, нация становится пространством, в котором пересекаются и соперничают разные дискурсы идентичности и власти.

Американская исследовательница Лия Гринфельд считает, что национальное сознание представляет собой тип мышления, формирующий представление о социальной и политической реальности в виде суверенного сообщества, объединённого общей, всеохватывающей идентичностью [66]. Её подход акцентирует социальную и политическую активность национального сознания как инструмента коллективной самоорганизации. Это позволяет рассматривать нацию не только как культурный или политический объект, но как субъект исторической воли.

Особое развитие концепция получила в арабской мысли XX века. В условиях деколонизации и модернизации мыслители, такие как Абд ар-Рахман ал-Кауакиби и Мишель Афляк, поднимали вопросы не просто культурной идентичности, но и активного национального сознания как формы сопротивления и мобилизации.

Абд ар-Рахман ал-Кауакиби в своём труде *«Природа тирании и пагубность рабства»* подчёркивал:

«Тирания переворачивает истины в умах: справедливость кажется несправедливостью, несправедливость – справедливостью, реформы – разрушением, разрушение – реформами...» [29].

Ал-Кауакиби рассматривает национальное сознание как средство освобождения от тирании и восстановления справедливости. Его идеи стали важным вкладом в формирование арабского национализма и стремления к независимости.

Мишель Афляк, один из основателей Баасистской партии, в своей речи «В память об арабском пророке» заявил:

«Настанет день, когда националисты окажутся единственными защитниками ислама. Им придётся придать ему особое значение, если они хотят, чтобы арабская нация имела вескую причину для существования» [32].

Эта мысль Афляка важна в исследуемом контексте, поскольку она демонстрирует попытку соединить религиозное и национальное измерения идентичности. В его интерпретации ислам становится не столько догматической системой, сколько культурным и символическим основанием для консолидации арабского национального сознания, что придаёт понятию нации дополнительный экзистенциальный смысл. Другими словами, Афляк связывает национальное сознание с духовными и культурными ценностями, подчёркивая необходимость переосмысления религиозного наследия в контексте национального возрождения. Его подход объединяет элементы арабской идентичности, культуры и политики в единую концепцию.

Таким образом, национальное сознание в арабском контексте становится неотъемлемой частью борьбы за независимость, культурное возрождение и политическую мобилизацию. Оно формируется под влиянием как внутренних факторов – исторической памяти, языка, культуры, – так и внешних вызовов – колониализма, глобализации, политического давления.

В результате рассмотрения понятий «национальная идентичность» и «национальное сознание» становится очевидным, что оба феномена

представляют собой неустойчивые и многослойные конструкции, находящиеся в постоянном процессе формирования и переосмысления. Идентичность не является фиксированной сущностью, унаследованной раз и навсегда, а выступает как продукт взаимодействия истории, культуры, языка, памяти и политических обстоятельств. Модернизация, особенно в арабском мире, выявляет уязвимость традиционных форм идентичности перед вызовами глобализации, колониального наследия, внутренней фрагментации и смены парадигм. Вместе с тем, она открывает возможности для её обновления на основе сознательного выбора, критической рефлексии и культурного диалога.

Национальное сознание в таком контексте уже не может опираться только на единую этническую или религиозную основу – оно требует интеграции множества факторов, включая гражданскую принадлежность, политическое участие и символическую репрезентацию. Это особенно важно в постколониальных и трансформационных обществах, где нации вынуждены пересобирать свою идентичность, балансируя между локальными корнями и глобальными процессами. Литература, искусство, медиа и образование становятся пространствами, в которых переопределяется представление о том, что значит «принадлежать» к определённой нации.

Таким образом, понятия национальной идентичности и национального сознания в эпоху модернизации необходимо рассматривать не как устоявшиеся категории, а как изменчивые и конструируемые формы коллективного опыта, через которые общество осмысляет своё прошлое, настоящее и возможное будущее.

Процесс модернизации, сопровождающийся масштабными институциональными и культурными изменениями, оказывает глубокое воздействие на переосмысление национальной идентичности и сознания. В классической теории модернизация означала переход от традиционного общества к индустриальному, что сопровождалось секуляризацией, урбанизацией и формированием национальных институтов.

Одной из ключевых трансформаций становится смена модели исторического времени. Если в донациональных обществах идентичность основывалась на цикличности и коллективной памяти, то в модерном сознании доминирует прогрессистская линейность. Как отмечает Эрик Хобсбаум:

«Многие традиции, которые кажутся древними, на самом деле были изобретены недавно для укрепления национального единства» [63, с. 1]. Эта концепция показывает, что модернизация конструирует новые идентичности путём символического закрепления «традиций», нужных для мобилизации и легитимации власти.

В контексте колониализма модернизация часто носила навязанный характер. Эдвард Саид писал:

«Восток – это идея, имеющая историю и традицию мысли, образа, словаря, создаваемую и пересоздаваемую в соответствии с различными западными интересами» [14, с. 5]. Саид раскрывает, как модернизационные проекты представлялись как «миссия цивилизации», в то время как в действительности

они являлись формой эпистемологического и политического господства. Восток в этом нарративе – объект модернизации, лишённый собственной субъектности.

В «*The Wretched of the Earth*» («*Изгой земли*», 1961) Франц Фанон подчёркивает:

«Колонизатор всеми силами стремится заставить колонизированного признать неполноценность его культуры, сведённой до уровня инстинктивного поведения, убедить его в нереальности существования его «нации» и, в конечном итоге, в биологической ущербности самого себя» [16, с. 234]. Модернизация в условиях колониального насилия формирует расщеплённое сознание. Идентичность здесь – результат внутреннего конфликта между автохтонной культурой и колониально навязанной системой координат.

Хоми Бхабха развивает идею гибридности как производного от колониального давления:

«Культурная идентичность формируется не в подражании, а в пространстве различия, где нация – это не завершённая форма, а дискурсивная стратегия» [15, с. 148]. Такое «промежуточное пространство» становится зоной неопределённости, но и возможной точкой креативного сопротивления, где рождаются новые формы идентичности и сознания.

Асад, анализируя секулярную модернизацию, пишет, что она не означает нейтралитета; она институционализирует определённые формы публичного поведения и исключает иные [67]. Модернизация, по Асада, – это форма дисциплинарной нормализации, где религиозные и культурные практики адаптируются или вытесняются в пользу рациональной бюрократии и национального кодифицированного языка.

Саид в «*Culture and Imperialism*» («*Культура и Империализм*») подчёркивает, что повествование – это политический акт, то есть, тот, кто имеет право рассказывать историю, тот имеет власть формировать коллективное сознание [68]. Именно поэтому модернизация – это не просто развитие институтов, а борьба за право интерпретировать прошлое и проектировать будущее. В этом смысле, национальное сознание формируется не менее через литературу и культуру, чем через экономику и политику. Он также замечает: «Ни одна культура не может существовать без противопоставления себя Другому. Именно в акте такого противопоставления культура становится самосознательной» [68, с. 54].

Арабский мир, модернизируемый и описываемый «извне», был вынужден реагировать и реконструировать своё «я» – часто в противовесе к колониальному образу. Национальная идентичность становится ответом на вызов и формой символической деколонизации. Фанон в том же ключе утверждает: «Именно в борьбе колонизированный впервые обретает чувство собственного достоинства. Только в противодействии чуждой власти он может пересобрать свою идентичность» [16, с. 73].

Так модернизация становится не только деструктивным процессом, но и возможностью политического пробуждения.

Все эти подходы находят своё отражение в арабском контексте:

- в **Египте** модернизация сочетала элементы исламской, фараонской и европейской идентичностей;
- в **Палестине** – шла через катастрофу и коллективную память;
- в **Алжире** – через насильственное вытеснение колониального кода и поиск собственного языка сопротивления.

Анализ понятий «национальная идентичность» и «национальное сознание» в контексте модернизационного процесса показывает, что эти категории не обладают фиксированной сущностью, а представляют собой исторически и культурно детерминированные конструкторы коллективного самосознания. Модернизация не просто трансформирует социокультурную среду, но и кардинально переопределяет механизмы идентификации, приводя к смещению традиционных ориентиров и появлению новых символических оснований. В арабском мире, пережившем колониальное подчинение, процессы культурной ассимиляции, деколонизации и глобализации, национальная идентичность и сознание формируются в напряжении между модерном и традицией, между внешним давлением и внутренними поисками самоопределения.

Сравнительный взгляд, включающий западные, арабские, российские и казахстанские подходы, позволяет глубже осмыслить, как в условиях социальных и политических сдвигов формируется новая модель идентичности – гибкая, множественная, рефлексивная. Теоретики – от Андерсона и Геллнера до Хобсбаума, Холла, Фанона и Саида – подчеркивают, что национальная идентичность не предшествует нации, а формируется через репрезентации, политические дискурсы, культурную продукцию и исторические травмы. Эти выводы особенно актуальны в арабском контексте, где литература, как будет показано в следующих разделах, становится важнейшим медиатором национальных смыслов, пространством деколонизационной памяти и переосмысления национального проекта в XXI веке.

1.3 Исторические предпосылки формирования арабского национального сознания и его модернизация

Проблема становления национального сознания в арабском мире является одной из центральных в гуманитарных науках, поскольку затрагивает вопросы идентичности, культуры, политической легитимности и памяти. В условиях колониального опыта, сложной этноконфессиональной мозаики и многочисленных попыток модернизации в XX–XXI веках арабское общество оказалось перед необходимостью переосмысления собственной исторической роли и границ культурного «я». Модернизация национального сознания в этом контексте – не просто результат политических реформ или влияния глобализации, но глубинный культурный сдвиг, обусловленный историческими травмами, идеологическими проектами и внутренними поисками целостной идентичности.

Историческое развитие арабского мира показывает, что само понятие «нация» не имело однозначной интерпретации: оно колебалось между концептами уммы (религиозного сообщества), каумии (этническо-языковой

общности) и уатании (территориальной лояльности). Каждая из этих моделей по-своему влияла на формирование идентичности, и их конкуренция особенно обострилась в периоды внешнего давления и внутренних реформ. Цель данного пункта – рассмотреть ключевые исторические факторы, повлиявшие на становление и последующую трансформацию арабского национального сознания: от ранних дискуссий о нации до влияния панарабизма, исламской парадигмы и постколониального опыта.

Понятие «нация» в арабском мире на протяжении долгого времени оставалось вторичным по отношению к традиционным идентичностям. В отличие от Европы, где национализм возник в контексте модернизации и индустриализации, арабская мысль долгое время ориентировалась на понятие *уммы* – религиозной общности мусульман, превосходящей границы государств и этносов. Как подчёркивал ал-Кауакиби, устойчивость мусульманской уммы невозможна без нравственного и духовного обновления, где религия должна быть освобождена от политического деспотизма и фанатизма [30]. Мысль ал-Кауакиби важна в контексте национального сознания, поскольку она демонстрирует, что идея уммы в арабской традиции всегда имела не только религиозное, но и социально-политическое измерение. Его акцент на нравственном обновлении показывает, что формирование нации в арабском мире рассматривалось как процесс духовной регенерации, а не исключительно политической консолидации.

Тем не менее, начиная с конца XIX века, под влиянием европейской колонизации, усилился интерес к концепту *кауми́я* – этнокультурной общности, основанной на арабском языке и истории. Особенно ярко этот сдвиг прослеживается в работах сирийских и египетских интеллектуалов – Бутроса ал-Бустани, Сати ал-Хусри и других. Как отмечал ал-Хусри, нация – это общность, формируемая языком, кровными связями и общей исторической памятью, где основным критерием принадлежности выступает арабский язык как культурный и политический маркер [29]. Его позиция фактически переносила европейскую модель этнонационализма на арабскую почву, хотя сама среда оставалась глубоко гетерогенной и многослойной.

Вместе с тем идея *уатании* – территориальной лояльности и гражданского национализма – также набирала популярность, особенно в Египте. Как подчёркивал египетский мыслитель Таха Хусейн, египетская идентичность основывается не на религиозной или языковой принадлежности, а на общей исторической судьбе и привязанности к родной земле [32]. Таким образом, уже на раннем этапе существовали конкурирующие модели арабской идентичности, каждая из которых имела собственные источники легитимности: умма – религиозную, каумийа – культурно-историческую, уатанийа – политико-территориальную.

Важно отметить, что эти модели не просто сменяли друг друга, но сосуществовали и конфликтовали. Именно в этой многослойности и проявляется специфика арабского национального сознания. Арабский национализм, в отличие от западного, никогда не был однородным проектом. Он оставался полем

напряжённого диалога между прошлым и настоящим, универсализмом ислама и партикуляризмом локальных идентичностей.

Нельзя игнорировать и тот факт, что внешнее давление – от Османской империи до европейского колониализма – постоянно стимулировало внутренние поиски целостности. Отсюда – особая острота «вопроса нации» в арабской мысли.

Одной из наиболее влиятельных попыток переосмысления арабской идентичности в XX веке стал проект *панарабизма*. Он возник как реакция на колониальное угнетение и фрагментацию арабского мира, предложив утопическую модель культурного и политического единства. В центре этой идеологии находилась идея о том, что арабы, независимо от места проживания, составляют одну нацию (الأمة العربية) на основе языка, истории и коллективной судьбы. Панарабизм стал не только политическим лозунгом, но и механизмом модернизации национального сознания, предполагая отказ от локальных идентичностей в пользу широкой наднациональной общности. При этом сама идея «арабской нации» выполняла модернизационную функцию, переводя традиционные формы солидарности (религиозные или региональные) в политически артикулированное поле.

Классическая формулировка панарабской идентичности содержится в работах сирийского философа и основателя партии Баас **Мишеля Афляка**. В сборнике *«Выбор текстов из мыслей основателя партии Баас»*, он подчёркивал, что арабская идентичность основывается на общем языке и истории, а не на политических границах или суверенитете [33]. Тем самым афляковская концепция предлагала новую рамку национального самосознания: язык и культура становились конституирующими элементами нации, превосходящими локальные и государственные разграничения.

Панарабизм получил широкую поддержку в 1950–1960-х годах, особенно при президенте Египта **Джамале Абдуль Насере**. Насер превратил панарабскую идею в инструмент государственной политики. Особое значение в политической концепции Насера имеет его теория «трех кругов», определяющих вектор развития Египта. Он подчёркивал, что игнорировать арабское окружение невозможно, поскольку «это кольцо охватывает нас, и мы – его часть. Наша история смешалась с его историей, а наши и его интересы полностью совпадают и взаимодействуют». Не менее значимой Насер считал африканскую составляющую, отмечая: «судьба распорядилась так, что сегодня в Африке ведется жестокая борьба ради её будущего. И эта борьба оказывает на нас влияние, хотим мы этого или не хотим». Завершающим элементом выступает исламский круг, где «исламское братство – это не просто убеждение, а постоянно действующий фактор, подтверждённый исторической действительностью» [69, с. 65]. Через призму этих трёх сфер Насер стремился обозначить ключевые геополитические связи, формирующие идентичность Египта и определяющие его участие в трансрегиональных процессах.

Одним из ключевых успехов внешней и внутренней политики Джамала Абдуль Насера стало изгнание британских войск с египетской территории, что

стало возможным благодаря решению о национализации Суэцкого канала 26 июля 1956 года. Это событие спровоцировало вооружённую агрессию со стороны Великобритании, Франции и Израиля, однако, заручившись широкой международной поддержкой, Насер смог отразить нападение. Для египтян это стало не только военной победой, но и символическим подтверждением их статуса как народа-лидера арабского мира, а также легитимацией панарабского проекта в массовом сознании.

Важным шагом к надгосударственному объединению стало создание Объединённой Арабской Республики (ОАР) в 1958 году, задуманной как платформа для тесного политического и экономического союза Египта и Сирии. Однако уже в 1961 году Сирия вышла из объединения, и этот разрыв показал, насколько трудно реализовать идею панарабского единства на практике в условиях различий в социально-экономическом развитии и политических приоритетах. Провал ОАР продемонстрировал ограниченность унифицирующей модели идентичности, не учитывающей историко-культурное многообразие.

По сути, панарабизм заменил одну форму универсализма (исламский уммизм) другой (арабский этнонационализм). Такая подмена, как отмечал египетский философ **Фуад Закария**, была обречена на провал, поскольку стремилась достичь абсолютного единства без признания региональных и социально-исторических различий. Он подчеркивал, что игнорирование специфики привело к абстрактной конструкции, оторванной от реальных практик арабского мира [70]. Таким образом, попытка модернизации сознания обернулась созданием идеологической схемы, неспособной выдержать столкновение с социальными и политическими реалиями.

Таким образом, панарабизм явился важной, но противоречивой попыткой модернизации арабского национального сознания. С одной стороны, он актуализировал идеи политической солидарности и культурной гордости, мобилизовав арабское общество против колониализма. С другой – стал жертвой собственной абстрактности и негибкости, поскольку не смог предложить механизмы, учитывающие локальные идентичности. Его крах в 1970-х символизировал переход к более фрагментированным формам идентичности – национальным, региональным и религиозным, что отражало начало нового этапа модернизационного процесса.

После краха панарабского проекта в арабском мире вновь обострился вопрос о поиске легитимной и устойчивой основы национального самосознания. Одним из ответов стало возрождение интереса к **исламской цивилизационной модели**, которая, в отличие от секулярного панарабизма, предлагала «корневой» путь переосмысления идентичности – через обращение к собственной духовной и культурной традиции. Однако важно подчеркнуть, что речь шла не о возвращении к догматическому прошлому, а о попытке модернизировать сознание, не теряя при этом органической связи с исламоцентричной культурой.

Ключевым моментом исламского подхода к идентичности является его цивилизационный характер. Одними из реформаторов, выступавших за возрождение исламского подхода были **Джамаль ад-Дин ал-Афгани** (1839–

1877) и его ученик **Мухаммад Абдо** (1844–1905). Представители их течения выступали за возвращение к основам исламской веры, подчёркивая центральную роль Корана и сунны, и при этом критиковали распространённые обряды, нормы и практики, которые, по их мнению, были навязаны исламу извне и не соответствовали духу первоисточников. Важной составляющей их учения был призыв к солидарности мусульманских народов и использованию разума как главного инструмента в интерпретации религиозных и общественных вопросов.

Что касается социально-политических взглядов, ал-Афгани выдвигал идеи о необходимости заимствования элементов европейского либерализма, в частности – конституционного правления и правовых институтов, способных обеспечить стабильность, гражданское согласие и сплочённость общества. Он полагал, что истинное общественное единство должно строиться на общей религиозной основе, а не на этнической или племенной принадлежности. В своей работе «*الرد على الدهريين*» («*Ответ материалистам*»), ал-Афгани утверждает, что религия является основой цивилизации и что ислам охватывает все аспекты жизни, включая мораль, мышление и политику. Он подчеркивает, что ислам не ограничивается только религиозными обрядами, но также включает в себя этические и политические аспекты, направленные на благо общества [34].

Эту линию развивал и Мухаммад Абдо, который считал, что деградация исламских обществ стала следствием отклонения от подлинной сути религии. По его убеждению, путь к возрождению мусульманского мира лежит через возвращение к исламу в его изначальной форме, параллельно с осмысленным заимствованием научных и культурных достижений Запада, которые не противоречат исламским ценностям. В «*رسالة التوحيد*» («*Послание о единобожии*»), он подчеркивает важность разума в понимании религии. Он пишет, что разум является светом, данным Богом, чтобы люди могли осмысливать как мирские, так и религиозные дела. Абдо считает, что разум и вера не противоречат друг другу, а наоборот, дополняют, и что использование разума необходимо для истинного понимания религии [35].

В этом контексте ислам представлялся как платформа, способная одновременно быть традицией и двигателем прогресса. Такой подход резко отличался от ориенталистского восприятия ислама как статичной, архаичной системы.

Интеллектуальное наследие Абдо и Афгани стало точкой отсчёта для последующих поколений мусульманских мыслителей, стремившихся к модернизации, не разрывая связь с духовной основой ислама.

В этом контексте интересны исследования современного бельгийского исследователя **Умара Рияда**, посвящённые исламскому реформизму и интеллектуальному взаимодействию между мусульманскими мыслителями и христианским Западом. В своей монографии «*Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muhammad Rashid Rida and His Associates (1898–1935)*» он анализирует труды **Мухаммада Рашида Риды** и его окружения, демонстрируя, как исламская мысль на рубеже XIX–XX веков использовала модернизационные идеи, не теряя связи с традицией [71, с. 35–58].

В соавторстве с **С. Хешел** Рияд также исследует восприятие ориентализма мусульманской интеллектуальной элитой, показывая формирование механизмов критического «обратного взгляда» – попытки выработать собственный нарратив идентичности в ответ на западное знание [72, с. 16–19]. Эти подходы помогают понять, как ещё до периода деколонизации исламская традиция уже предлагала модернизирующие формы самоосознания, опирающиеся на внутренние ресурсы религиозной мысли.

Интересен и другой аспект исламской цивилизационной модели – её сопротивление колониализму. Тогда как панарабизм часто проигрывал в идеологическом противостоянии западным проектам, ислам предлагал уникальный синтез культуры и этики. В труде «طبايع الاستبداد ومصارع الاستعباد» («*Природа тирании и пагубность рабства*») **Абд ар-Рахман ал-Кауакиби** подчёркивает неразрывную связь между религиозной подлинностью и политической независимостью. Он считает, что тирания не только противоречит духу ислама, но и подрывает моральное основание общества, что в конечном итоге приводит к его порабощению. Свобода, по мнению мыслителя, заложена в самой сути исламского учения [30]. Эта идея наделяла ислам функцией мобилизации: он становился не просто религией, а культурным и политическим маркером сопротивления. Именно в этом смысле исламская идентичность начала восприниматься как способ противостоять культурной и идеологической ассимиляции.

Современные исламские мыслители, такие как **Малик Биннаби** (Алжир), подчеркивали, что модернизация возможна без секуляризации. В своём труде «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» («*Проблема идей в мусульманском мире*») он подчёркивал, что упадок мусульманских обществ имеет не богословские, а цивилизационные причины. По его мнению, ислам, будучи источником духовной энергии, может стать платформой для подлинной модернизации, если мысль будет активизирована и направлена на созидание [31].

Таким образом, исламская цивилизационная модель в XX–XXI веках выступила не как архаичный остаток прошлого, а как одна из форм ответа на кризис идентичности, порождённый как колониализмом, так и неудачей секулярных идеологий. В этом смысле ислам в арабском контексте – это не столько религия, сколько язык культурного сопротивления и инструмент модернизации. Он позволяет арабским обществам не просто защитить свою идентичность, но и сформировать новое видение нации как духовно-культурной, а не только политической общности.

Колониальный опыт стал одним из глубочайших травмирующих факторов для арабского мира. Он не только навязал новые политические границы и административные структуры, но и целенаправленно разрушал местные формы идентичности. Французская, британская и итальянская колониальная политики были направлены не просто на экономическую эксплуатацию, но и на культурную трансформацию колонизированных обществ – путём подавления арабского языка, традиционных образовательных институтов и исламского права. В этих условиях национальное сознание стало формироваться как ответ

на чужеродное присутствие: через сопротивление, культурную мобилизацию и попытку восстановления утраченного достоинства.

Одним из первых, кто дал теоретическое осмысление колониализму как процессу разрушения идентичности, был **Франц Фанон**. В своей фундаментальной работе «*The Wretched of the Earth*» («*Изгой земли*»), он утверждал: «Колониализм не ограничивается физическим подчинением – он разрушает сознание, искажает прошлое колонизированного народа» [16, с. 210].

Другими словами, колониализм рассматривается Фаноном не только в качестве военного и экономического подчинения, но и разрушения сознания. Он подчёркивает, что власть колонизатора достигается через искажение прошлого, подавление культурной памяти и внушение колонизированным народам чувства неполноценности. Освобождение этих народов, с его точки зрения, должно начинаться не только с деколонизации территории, но прежде всего с восстановления культурного и психологического суверенитета.

Парадоксально, но именно колониализм стал фактором ускоренного формирования национального сознания. Движения сопротивления, такие как революционеры Египта 1919 года, Палестинское движение освобождения, ФНО в Алжире, выработали собственную политическую и культурную мифологию. Их лидеры – Саад Заглул, Йасир Арафат, Хуари Бумедьен – стали символами национального возрождения.

Фанон в том же труде писал: «На индивидуальном уровне насилие – очищающая сила. Оно освобождает туземца от комплекса неполноценности, от отчаяния и бездействия; оно делает его бесстрашным и возвращает ему самоуважение» [16, с. 94].

Так, египетское самосознание укоренилось в опыте революции, алжирская идентичность обрела свои очертания именно в контексте борьбы с французским империализмом, а палестинская идентичность сложилась в условиях перманентной оккупации и сопротивления.

Тем не менее, формальный конец колониального владычества не означал полной культурной и ментальной деколонизации. В арабской литературе часто поднимается тема наследия колониализма как глубинной травмы. **Эдвард Саид** подчёркивает, что деколонизация – это не просто политический процесс, связанный с уходом империи, а интеллектуальное и культурное противостояние продолжающемуся влиянию колониальных структур. По его мнению, даже после формального освобождения, имперская власть сохраняет своё присутствие в литературе, истории и массовом воображении, что требует постоянного критического переосмысления [14, с. 9].

Во многих арабских странах наблюдалось то, что Биннаби называл «*post-colonial inferiority complex*» (*постколониальный комплекс неполноценности*) – внутреннюю раздвоенность между стремлением к независимости и тягой к западному признанию. В этой двойственности и формировались культурные стратегии – от культурной изоляции (Судан, Йемен) до культурной мимикрии (Марокко, Ливан).

Несмотря на формальное завершение колониальной эпохи, её культурное, лингвистическое и эпистемологическое влияние продолжает воспроизводиться в современности. Литература, критическая теория и публицистика начала XXI века демонстрируют, что борьба за идентичность не завершилась, а лишь изменила формы. Арабский интеллектуальный дискурс всё чаще обращается к концептам гибридности, памяти, «постколониального бессознательного».

Так, **Камил Дауд** в романе «*Meursault, contre-enquête*» («*Расследование Мерсо*», 2013), написанном как алжирский ответ Камю, задаёт острый вопрос: почему у «Араба» в Камю нет имени [73] – откуда следует, что именно через отказ наделить его именем у него было изъято право на индивидуальную историю. Именно это отрицание имени, по мнению автора, отражает колониальную лишённость бедного субъекта его человечности. Это не просто художественный приём, а акт возвращения колониально исключённому субъекту его человеческой биографии – важнейший элемент восстановления идентичности.

Палестинская писательница **Ибтисам Азим** в «*سفر الاختفاء*» («*Код исчезновения*», 2014) [74] ставит ещё более радикальный вопрос – что будет, если «исчезнут» все палестинцы? И кто тогда почувствует их отсутствие?

Этот приём подмены реальности – исчезновение как акт самореализации – превращает саму литературу в оружие деколонизации.

Конфликт между Востоком и Западом, локальным и глобальным, находит одно из наиболее выразительных отражений в современном арабском романе. Как отмечает **Коптилеуова Д.Т.**, «контакт с Западом в арабском романе нередко инициирует кризис идентичности, усиливает драматизм культурного выбора и заставляет героя заново осмысливать свою принадлежность» [38, с. 65]. Это наблюдение согласуется с постколониальной теорией, где гибридность и раздвоенность субъекта рассматриваются как результат культурного взаимодействия, перерастающего в внутренний конфликт идентичности.

Как подчёркивают современные мыслители как **Уаиль Халлак**, колониальная модернизация разрушила целостную этико-правовую систему: право утратило связь с добродетелью, а общественный порядок – с богословием, утратив свою внутреннюю моральную логику и структурность [75].

Такая позиция показывает, что деколонизация в арабском мире – это не только освобождение от внешнего господства, но и **реконструкция целостного мировоззрения**, в котором сочетаются история, религия, культура и язык.

Таким образом, процесс становления и трансформации арабского национального сознания представляет собой сложное и многослойное явление, в котором пересекаются религиозные, культурные, политические и цивилизационные векторы. С одной стороны, дискуссии о соотношении уммы, каумии и уатании демонстрируют богатство идентификационных моделей, существовавших в арабском мире на рубеже XIX–XX веков. С другой стороны, панарабизм как попытка унификации национального дискурса показал как потенциал, так и ограничения наднациональных проектов, лишённых гибкости и учёта локального многообразия. В ответ на неудачи светских идеологий

исламская цивилизационная модель вновь оказалась в центре внимания, предлагая способ модернизации через обращение к культурной аутентичности и религиозному источнику. Колониальное вмешательство, в свою очередь, не только дестабилизировало локальные структуры, но и спровоцировало интеллектуальное и литературное сопротивление, инициировав процесс деколонизации сознания.

Именно литература, философия и общественная мысль в арабском мире стали пространствами, в которых национальное самосознание не только конструировалось, но и критически осмыслялось. Предшествующий этап развития арабской литературы второй половины XX века во многом предопределил формы репрезентации национального сознания в последующие десятилетия. В египетской литературе творчество Нагиба Махфуза отражало динамику модернизации и кризисы общественного самосознания, связывая индивидуальные судьбы с судьбой нации. В палестинской словесности произведения Гассана Канафани сформировали канон литературы изгнания и сопротивления, где национальная идентичность понималась как неотделимая от борьбы за родину. В алжирском контексте Мулуд Маммери и Малик Хаддад обращались к проблемам культурной преемственности и постколониальной субъектности, обозначая напряжение между традицией и модернизацией. Эти примеры позволяют рассматривать литературу XXI века не в изоляции, а как продолжение и переосмысление сложившейся тематической и идейной традиции.

В условиях постколониализма модернизация национального сознания приобрела форму борьбы не столько за политическое освобождение, сколько за культурную субъектность. Тем самым, арабская идентичность в XXI веке формируется как результат противостояния внешнему доминированию, внутренним конфликтам и попыткам интеграции традиции с требованиями современности. Это делает арабское национальное сознание не завершённой формой, а динамичным полем напряжения между прошлым и будущим, универсализмом и партикуляризмом, модернизацией и аутентичностью.

1.4 Методологические подходы к анализу современной арабской литературы

Современная арабская литература после 2000-х годов, особенно в контексте политических и культурных трансформаций на Ближнем Востоке, требует применения комплексного методологического инструментария, сочетающего в себе постколониальные, травматические и темпоральные подходы. В отличие от классических марксистских или социологических моделей, новые произведения – особенно палестинские и египетские – работают не только с сюжетами и персонажами, но и с самой формой времени, памяти и речевого пространства. В этом разделе будут рассмотрены ключевые подходы, позволяющие интерпретировать такие тексты в контексте постреволюционной, постколониальной и постнациональной идентичности.

Постколониальный подход сформировался как критическая реакция на репрезентацию колонизированных культур в западной науке, литературе и политике. Его основоположником считается **Эдвард Саид**, чья работа «*Orientalism*» (1978) заложила основы анализа дискурсивного господства, в котором Восток описывается как объект экзотизации, подчинения и умаления. Саид утверждает, что «Ориентализм – это не просто невинная наука, но способ говорить о Востоке, устанавливающий власть над ним» [14, с. 3].

Основной акцент в постколониальной теории делается на том, как язык, литература, историография и культура участвуют в формировании иерархий знания. Колониальный дискурс производит «Другого» как иное, неполноценное, подлежащее изучению и контролю. Именно поэтому постколониальный подход предполагает критический пересмотр не только содержания, но и форм – жанров, нарративов, моделей идентичности, встроенных в текст.

Хоми Бхабха развивает это направление, вводя понятия гибридности, мимикрии и промежуточного пространства. Он подчеркивает, что постколониальный субъект не может быть рассмотрен как единый и устойчивый: «Теоретическое признание раздвоенности пространства высказывания может открыть путь к концептуализации международной культуры, основанной не на экзотике мультикультурализма или разнообразии культур, а на фиксации и артикуляции гибридности культур» [15, с. 38]. Эта цитата подчеркивает, что идентичность формируется в «**промежуточном пространстве**» («Third Space»), где пересекаются различные культуры, создавая гибридные формы самости. Подлинная критика, по Бхабхе, рождается в промежуточных пространствах – не в чётких оппозициях «колонизатор – колонизированный», а в неустойчивых зонах культурного взаимодействия, в разломах языка и переводе. Это позволяет выявить механизмы культурной мутации и политической амбивалентности в постколониальном дискурсе.

Однако начиная с 2000-х годов всё больше исследователей указывают на ограниченность постколониальной теории, особенно в арабском контексте, где колониализм часто принимает не классическую форму, а институциональную, эпистемологическую или даже внутреннюю (через национальные элиты). На этой основе развивается деколониальный поворот, или **деколониальная критика**.

Одним из центральных авторов этого направления является **Уолтер Миньоло**. Он вводит понятие «эпистемологической деколонизации» – отказа от универсалистской, евроцентричной модели знания, навязанной колониальной модерностью. Уолтер Миньоло определяет деколониальность как проект, способствующий формированию глобального политического общества, стремящегося к «**отвязке**» (*delinking*) – отказу как от повторной вестернизации, так и от поверхностной девестернизации. В этом контексте деколониальность не просто отвергает западный канон, но утверждает множественность эпистемологических и культурных моделей [76]. В этой оптике литература рассматривается не просто как текст, но как форма эпистемического сопротивления, в которой голос Другого создаёт собственные нарративные

практики, в том числе нелинейность, полилингвизм, травматическую фрагментарность и отказ от героических структур.

В контексте арабской культуры важную роль играет и работа **Ахилля Мбембе** «*On the Postcolony*» (2001), в которой он анализирует колониальное наследие как систему, встроенную в повседневность, язык, телесность и модели власти. Для Мбембе, постколониальный субъект – это тот, кто живёт в «времени после будущего» [77], где обещание модерности никогда не реализуется. Этот подход особенно актуален для анализа нарративов, построенных на разрыве, тишине, ахронии и отказе от линейной истории.

Таким образом, постколониальная и деколониальная теории позволяют анализировать современную арабскую литературу как пространство, в котором происходит не только борьба за репрезентацию, но и создание альтернативной логики высказывания, отказывающейся от универсализма, европоцентризма и нормативного времени. Эти подходы дают возможность интерпретировать текст как политический и культурный акт, в котором формируется новая идентичность – не как восстановление прошлого, а как сопротивление его исчезновению.

Значительный вклад в развитие постколониального подхода внесла также **Гаятри Чакраворти Спивак**, чья работа «*Can the Subaltern Speak?*» (1988) ставит под сомнение саму возможность высказывания со стороны колонизированного субъекта. Спивак обращает внимание на то, что даже в условиях деколонизации голоса женщин, крестьян, маргинализированных сообществ остаются структурно заглушенными. Она утверждает, что «субальтер не может говорить», подчёркивая структурные препятствия, мешающие маргинализированным группам быть услышанными в доминирующих дискурсах [17]. Её анализ подчёркивает, что колониализм оставил не только институциональные, но и эпистемические барьеры, из-за которых попытки саморепрезентации «периферийного» субъекта в рамках западных понятий оказываются заранее искажёнными. Это особенно актуально для арабского контекста, где голоса женщин, крестьян, иммигрантов и представителей «нелитературных» языков (диалектов, устных нарративов) часто исключаются из национального канона и академического дискурса.

Таким образом, Спивак предлагает критическую рамку, в которой литература не просто даёт голос маргинализированному субъекту, а в первую очередь выявляет условия невозможности его высказывания. Это открывает путь к анализу молчания, отсутствия, фрагментации и иронии в тексте как не менее значимых форм «речи», чем прямая артикуляция.

Исследование *травмы и памяти* как компонентов идентичности требует учёта как индивидуального, так и коллективного измерения. Важным теоретическим основанием здесь становится концепция социальной природы памяти, предложенная **Морисом Хальбваксом**. Он подчёркивает: «Именно в обществе человек обычно приобретает свои воспоминания. Именно в обществе он вспоминает, распознаёт и локализует эти воспоминания» [78, с. 38].

Таким образом, можно сделать вывод, что память – это не внутренний акт, а социальная практика, встроенная в коллективные рамки восприятия. Это

положение создаёт прочную основу для понимания того, как индивидуальные воспоминания становятся частью исторического и культурного нарратива.

Развивая эти идеи, **Ян Ассман** вводит понятие «коммуникативной памяти», и совместно с **Алеидой Ассман** – понятие «культурной памяти». Если первая связана с повседневной передачей в пределах трёх поколений, то вторая опирается на тексты, образы и ритуалы, сохраняющие значимые элементы прошлого на протяжении веков.

Особенность культурной памяти, по Ассману, заключается в том, что она не просто передаёт прошлое, но активно реконструирует его с точки зрения настоящего, чтобы отвечать на текущие запросы общества. Иначе говоря, она помогает коллективу понять, кем он является, через осмысленное возвращение к важным символам, событиям и образам прошлого. «Культурная память формируется через устойчивые символические формы – тексты, образы, ритуалы, памятники, – и направлена на воспроизводство идентичности» [39, с. 17–18].

Размышляя в этом русле, Алеида Ассман, подчёркивает, что культурная память не является зеркальным отражением прошлого, а напротив, представляет собой реконструкцию прошлого в свете настоящего, осуществляемую для ответов на актуальные вызовы. Память – это не столько сохранение, сколько активное переосмысление, направленное на самоидентификацию и преодоление травмы [40].

С этой логики и возникает понятие травмы как предела памяти, где нарушается связность и возможность репрезентации. Теория травмы как междисциплинарное направление оформилась во второй половине XX века на стыке психоанализа, философии и культурных исследований. Её центральным понятием является травматическое событие – переживание, которое нарушает способность субъекта к осмыслению, интеграции и символической переработке опыта. В отличие от обыденных стрессовых ситуаций, травма характеризуется своей принципиальной несводимостью к нарративу, разрывом между событием и его репрезентацией.

Фундамент для теории травмы заложен в трудах **Зигмунда Фрейда**, в частности в его анализе повторения и вытеснения. В работе «*Beyond the Pleasure Principle*» Фрейд развивает ключевую идею навязчивого повторения (*repetition compulsion*), утверждая, что определённые травматические переживания не интегрируются в психику через воспоминание, а бессознательно воспроизводятся в действии, включая повседневное поведение и перенос в терапии. Он подчёркивает, что такие повторения не приносят удовольствия и, следовательно, противоречат принципу удовольствия, подчиняясь более глубокой силе психики. Повторение, по Фрейду, – это не путь к разрядке, а проявление действия вытесненного, возникающее из бессознательного, когда усилия анализа ослабляют сопротивление эго [79, с. 37-45].

Эти идеи нашли развитие у **Кэти Карут**, одной из основоположников современной культурной теории травмы. Она утверждает: «Травма – это не просто личная рана, а переживание, которое не осознаётся полностью в момент

своего наступления, а возвращается позже в форме навязчивых образов или повторяющихся действий» [80, с. 11]. В её интерпретации травма нарушает линейную структуру повествования и создаёт особый тип свидетельства – фрагментарного, аффективного и прерывистого.

Доминик ЛаКапра, развивая психоаналитические подходы, различает две формы переживания травмы: «*acting out*» и «*working through*». Первая связана с повторением и фиксацией на травматическом событии, вторая – с возможностью его критического осмысления, другими словами, в состоянии *acting out* субъект бессознательно воссоздаёт травму, тогда как *working through* даёт шанс освободиться от её господства [43, с. 70].

Важным элементом теории травмы является проблема памяти. Как подчёркивает **Поль Рикёр**, В рамках своей фундаментальной работы «*Memory, History, Forgetting*» Поль Рикёр предлагает философскую концептуализацию памяти, в которой особое внимание уделяется её уязвимости и этической нагрузке. Хотя он не разрабатывает клинической теории травмы, как, например, Фрейд или ЛаКапра, его подход позволяет рассматривать травму как предельную ситуацию для акта воспоминания, где нарушается связность и репрезентативность прошлого.

Прежде всего, Рикёр подчёркивает, что не всякое прошлое может быть интегрировано в память. Травматические события – будь то коллективные акты насилия, войны или геноцид – нередко оказываются за пределами обычного нарратива. Они становятся пределами памяти, где рациональное понимание отступает перед молчанием, забыванием или фрагментированным воспроизведением [41, с. 433–439]. В этом контексте он вводит идею *passive forgetting* (пассивного забвения) [там же, с. 449] – феномена, при котором травматический опыт частично исчезает из поля сознания не по воле субъекта, а в силу самого своего разрушительного характера.

Более того, говоря о *долге памяти* (*duty of memory*), Рикёр акцентирует этическую составляющую обращения с травматическим прошлым. По его мнению, сохранение воспоминаний о боли и несправедливости – это не просто историческая задача, но и форма морального обязательства перед пострадавшими. Память о травме должна сопротивляться как стихийному, так и организованному забвению (например, в форме идеологической амнезии), и в этом её миссия пересекается с задачей свидетельства и исторической справедливости [там же, с. 456].

Наконец, важно отметить, что Рикёр, подобно ЛаКапре, делает акцент на различии между воспроизведением и проработкой травмы. Хотя он не использует терминов «*acting out*» и «*working through*», его размышления о критической работе памяти и реконструкции утраченного подтверждают необходимость активного осмысления травматического опыта, как индивидуального, так и коллективного.

Подход **Джеффри Александера** к понятию травмы радикально отличается от классических психоаналитических моделей. В своей работе «*Trauma: A Social Theory*» он подчёркивает, что травма не присуща самим событиям, а возникает

как результат коллективной интерпретации и социальной конструкции. Иными словами, травматический статус того или иного исторического события формируется не автоматически, а через нарративы, дискурсы, институциональные признания и общественные ритуалы памяти.

Как подчёркивает сам исследователь: «Сами по себе события не являются травматичными. Травма – это социально опосредованная атрибуция» [42, с. 13]. Это означает, что травма возникает там, где существует общественное признание моральной раны, затрагивающей фундаментальные представления о коллективной идентичности, справедливости и ценностях. В этом смысле подход Александера позволяет анализировать травму не только как индивидуальный феномен, но и как механизм формирования коллективного самосознания, особенно в постколониальных обществах.

В то же время важно отметить, что представления о травме как нарушении репрезентации, впервые теоретически оформленные у Кэти Карут, получили дальнейшее развитие в теории свидетельства, разработанной **Шошаной Фельман** и **Дори Лаубом**. Эти авторы сделали акцент не только на фрагментированности травматического повествования, но и на его этической миссии. Фельман и Лауб подчёркивают, что травма не просто нарушает структуру опыта – она формирует само условие свидетельства. Важен не только факт события, но его неожиданное, разрушительное воздействие, которое остаётся неосмысленным и в то же время незабываемым. Как пишут исследователи: «Если именно случайность (травматическое событие) преследует свидетеля, то в этом проявляется компульсивный характер свидетельства: свидетель «преследуем» – то есть одновременно принуждён и связан тем, что в неожиданном ударе события является одновременно непостижимым и незабываемым» [81, с. 23].

Свидетель, таким образом, не просто передаёт информацию о событии, а заново переживает его в акте рассказа. Травма «преследует» его, заставляя снова и снова возвращаться к тому, что не может быть полностью выражено или понято. Именно в этом заключается компульсивный характер свидетельства – оно возникает из внутреннего давления, а не из завершённой памяти.

Именно этот подход оказывается особенно продуктивным в контексте арабской литературы, где травма часто выражается не через открытое повествование, а через нарративные лакуны, замещения, молчание, что требует особого чтения.

Однако универсализация западной модели травмы, основанной преимущественно на опыте Холокоста и разработанной в рамках клинической психоаналитической традиции, вызывает сомнения при её применении к постколониальным контекстам. **Михаэль Ротберг** в своей концепции «многовекторной памяти» подчёркивает, что коллективные воспоминания о различных травматических событиях взаимодействуют и взаимно обогащаются, а не конкурируют между собой. Это особенно важно для постколониальных обществ, где память о колониальном насилии может быть маргинализирована [82]. В свою очередь, **Стеф Крапс** критикует евроцентризм западной теории

травмы и призывает к её деколонизации, акцентируя необходимость учитывать уникальные формы страдания, вызванные колониализмом и его последствиями. Таким образом, для адекватного анализа постколониальных литературных текстов необходимо учитывать исторически и политически опосредованную память, выходящую за рамки клинических определений травмы [83].

С этой позиции важны не только вербализованные воспоминания, но и структуры молчания и забвения, которые становятся выражением вытесненного коллективного насилия, изгнания и культурной маргинализации. Постколониальный текст, таким образом, предлагает не просто рассказ, но пропущенные смыслы, требующие деконструктивного анализа.

Таким образом, теория травмы и коллективной памяти, дополненная постколониальной критикой, позволяет осмысливать арабскую литературу как пространство свидетельства, сопротивления и восстановления идентичности. Этот подход станет важной методологической рамкой при анализе египетских, палестинских и алжирских текстов в последующих главах.

Понятие *«achrony»* (ахрония) стало методологически значимым в литературоведении и философии в связи с деконструкцией привычных представлений о времени и нарративной структуре. Термин обозначает разрыв, нелинейность или нарушение хронологической последовательности внутри повествования. В современной теории текста ахрония рассматривается как способ выражения травматического опыта, постколониальной нестабильности и кризиса идентичности, разрушая линейные модели восприятия истории и субъекта.

Идея нелинейного времени уходит корнями в феноменологию и герменевтику – в частности, в работы **Поля Рикёра** и **Мартина Хайдеггера**. Рикёр в *«Времени и нарративе»* подчёркивает, что «нарратив – это форма, посредством которой человеческий опыт структурирует время», при этом он утверждает, что «время становится человеческим во столько, во сколько оно артикулируется через рассказ» [41, с. 52]. Таким образом, временность – не внешняя данность, а феномен, конституируемый через язык, память и интерпретацию. Ахрония в таком контексте становится формой повествовательного сопротивления – попыткой выразить нестабильность переживаемого мира.

Дальнейшее развитие теории травмы и памяти связано с постструктурализмом, в частности, с философией **Жака Деррида**. В работе *«Of Grammatology»* он вводит ключевую концепцию *«différance»*, подчеркивая, что значение никогда не присутствует полностью – оно постоянно откладывается и смещается в цепи означающих. Эта идея разрушает представление о фиксированном смысле и устойчивой идентичности, создавая предпосылки для анализа травматических и фрагментированных нарративов [84]. Это философское допущение радикально меняет отношение к нарративу как таковому – текст становится ареной разрыва, нестабильного времени, «письма без настоящего». В этом контексте ахрония – не просто стилистическое средство, а онтологическая характеристика постмодернистского нарратива.

В литературной нарратологии термин «*anachrony*» получил точное теоретическое обоснование в трудах **Жерара Женетта**. Исследователь, развивая нарратологическую традицию, анализирует порядок, длительность, частотность, уровни и фокализацию повествования. Этот инструментарий позволяет выявить, каким образом авторы организуют опыт памяти, травмы и принадлежности – не только через содержание, но и через формы повествовательной репрезентации. В работе «*Figures III*» он различает порядок событий (*histoire*) и порядок их изложения (*récit*), подчеркивая, что нарратив может нарушать хронологию, создавая ретроспективы (*analepses*), опережения (*prolepses*) и пропуски. Эти формы нарушенной хронологии становятся ключевыми в литературной репрезентации травмы, где линейное изложение подменяется фрагментарной структурой, отражающей расщеплённое восприятие времени [85]. Это открывает возможность читать текст как нелинейную структуру, в которой акценты распределяются не по времени, а по смыслу, памяти, или травматическим следам.

М. М. Бахтин рассматривает хронотоп как «существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе», через которое формируется структура образов и смысловая организация произведения [86, с. 234].

Таким образом, ахрония как методологический приём позволяет не просто выявлять отклонения от сюжетной линейности, но и интерпретировать глубинные смыслы дестабилизации времени: травму, потерю, дислокацию, а также постколониальную и постнациональную переоценку исторического опыта. В арабской литературе, особенно после 2000 года, такие структуры приобретают особую актуальность, выражая состояние культурного «перелома», переопределения и борьбы за альтернативные формы субъективности.

Проблема субъективности занимает центральное место в современном литературоведении, поскольку затрагивает способы представления «я» в художественном дискурсе. Вопрос о том, кто говорит в тексте, с какой позиции и насколько достоверно – выходит за пределы формального анализа и охватывает эпистемологические, идеологические и культурные аспекты. Субъективность в литературе – это не отражение уже существующего субъекта, а результат нарративной конструкции, обусловленной языком, властью и памятью.

Классический взгляд на субъекта как рационального и автономного агента подвергся радикальной критике в XX веке. **Мишель Фуко** утверждает: «Индивидуум не должен восприниматься как некое элементарное ядро, примитивный атом, многообразный и инертный материал, на котором сосредоточена власть.... это один из ее главных эффектов. Индивидуум - это результат власти» [87, с. 98]. Другими словами, субъект не является доисторическим или автономным началом, а формируется в результате действия власти. В его представлении, формы знания и практики высказывания определяют то, как субъект осознаёт себя, действуя внутри дискурсивных границ. Это положение подрывает классическое представление о субъекте как

свободной, рациональной единице. Таким образом, любое проявление субъективности в тексте всегда уже опосредовано структурами власти.

Параллельно с Фуко, **Жак Лакан** в рамках психоаналитической традиции отверг классическую идею цельного субъекта, подчёркивая, что субъект возникает не до языка, а через его структуру. По его мнению, «субъект – это то, что возникает в интервале между означающими»; он уже всегда разделён, и его идентичность – не устойчивая сущность, а продукт расщепления в структуре означивания [88]. В литературном нарративе это расщепление проявляется в форме ненадёжного рассказчика, внутреннего конфликта, фрагментации идентичности.

Ролан Барт, в знаменитом эссе «*Смерть автора*», провозгласил исчезновение авторской инстанции как носителя истины. Исследователь утверждает, что Автор более не мыслится как источник смысла – он лишь функция письма, а текст становится местом встречи множественных голосов [89, с. 142-148]. Это позволяет рассматривать повествование как полифоническое пространство, где субъективность не принадлежит одному «я», а формируется в диалоге, разрыве, повторении.

Современные подходы к нарративной структуре подчёркивают важность так называемой *мультивокальности* – сосуществования нескольких, часто противоречивых, голосов внутри одного текста. Согласно Бахтину, полифония – это не просто разнообразие мнений, а «равноправие сознаний, не сводимых к единому идеологическому центру» [90, с. 6]. В постмодернистской литературе это приводит к отказу от линейной, авторитарной повествовательной позиции в пользу фрагментированной, часто саморазрушающейся структуры.

Кроме того, важную роль играет фигура *ненадёжного нарратора* (unreliable narrator), теоретически обоснованная **Уэйном Бутом**. Он подчёркивает, что «ненадёжность рассказчика возникает, когда позиция рассказчика и подразумеваемого автора расходятся» [91, с. 159]. Это позволяет тексту выстраивать сложные структуры восприятия, вводить читателя в состояние когнитивной нестабильности – особенно актуальной в контексте репрессий, травмы и идеологического давления.

Дополнительный аспект трансформации субъективности в постмодернистском контексте предложен в теории **Жана Бодрийяра**, особенно в его концепции *симулякров и симуляций*. Бодрийяр утверждает, что в современном мире реальность вытесняется знаками, а «Симулякр – это не то, что скрывает истину. Это истина скрывает, что её нет. Симулякр – истинен.» [92, с. 1]. Это ведёт к размыванию границ между субъектом и системой, в которой повествовательные структуры теряют связность, а идентичность становится функцией воспроизводимых репрезентаций. В литературе это выражается в форме нарративной пустоты, повторов, интертекстуальности и невозможности установить подлинный источник авторской речи. Такой подход особенно продуктивен при анализе текстов, в которых властные структуры представлены не в виде конкретных институтов, а как анонимные, дискурсивные машины, формирующие язык, восприятие и само субъективное бытие.

Таким образом, субъективность в современной литературе не является исходной, завершённой и целостной, а представляется как *продукт нарратива*, в котором сталкиваются память, язык, власть и идеология. Анализ субъективности требует внимания к повествовательной организации текста, интонациям, пропущенным деталям, а также тому, кто говорит и кто молчит. Особенно важно это для произведений, в которых сознание персонажей формируется под действием авторитарных, постколониальных или травматических структур – таких, как в современной арабской литературе XXI века.

Методологическое многообразие, рассмотренное в данном разделе, демонстрирует необходимость комплексного подхода к анализу современной арабской литературы, отражающей трансформации идентичности, памяти и общественного сознания. Постколониальная теория раскрывает скрытые механизмы власти, обусловившие формирование литературного дискурса в арабских странах после деколонизации. Теория травмы позволяет интерпретировать художественный текст как пространство, в котором невыразимый и вытесненный опыт находит своё выражение в форме фрагментированного повествования и нарушенной субъективности. Понятие *achrony* и деконструкция линейности времени открывают путь к анализу нестабильных хронотопов и нарушений традиционных нарративных структур, что особенно актуально в литературе, обращённой к посттравматическому или репрессивному опыту. В свою очередь, теория субъективности подчёркивает, что идентичность и авторское «я» в литературе – не даны априорно, но вырабатываются в тексте под действием языковых, культурных и властных факторов.

Таким образом, указанные теоретические основания обеспечивают исследованию устойчивую интерпретативную рамку для анализа современной арабской прозы, возникающей в условиях глубоких социокультурных и политических преобразований. Они позволяют не только выявить скрытые смыслы, заложенные в структуре повествования, но и связать литературную форму с более широкими процессами формирования нового национального сознания, что особенно важно в контексте заявленной темы исследования.

Проведённое теоретическое обоснование демонстрирует, что анализ современной арабской литературы требует междисциплинарного подхода, учитывающего постколониальные, психоаналитические и нарратологические стратегии чтения. Методологические рамки, представленные в предыдущем пункте, позволяют интерпретировать художественный текст не только как эстетическое явление, но и как культурный документ, отражающий кризисы идентичности, коллективные травмы и борьбу за переосмысление памяти в условиях политических и социокультурных изменений.

Таким образом, приведенное теоретическое обоснование, позволяет рассматривать идентичность как динамическое, множественное и исторически обусловленное явление, формирующееся на пересечении индивидуальных, коллективных, культурных и политических факторов. В рамках современной

гуманитарной мысли подходы к идентичности претерпели значительную эволюцию – от философских концепций устойчивого субъекта до реляционных и конструктивистских моделей, подчёркивающих её ситуативность и нестабильность. Переосмысление идентичности в трудах Э. Эриксона, С. Холла, Ч. Тейлора, Я. и А. Ассман, Д. ЛаКапры, Х. Бхабхи и других теоретиков задаёт методологическую рамку, применимую к анализу литературных репрезентаций идентичности в арабском мире.

Анализ понятий «национальная идентичность» и «национальное сознание» в контексте модернизации выявил, что эти категории функционируют как гибкие конструкции, постоянно переопределяемые в условиях социокультурной и политической нестабильности. В арабских странах, прошедших через опыт колонизации, деколонизации, панарабизма и глобализации, процессы идентификации развиваются в напряжении между традицией и модерном, универсализмом и локальной спецификой. Национальное сознание в этом контексте становится ареной борьбы за признание, культурную субъектность и историческую преемственность.

Исторические предпосылки формирования арабской идентичности демонстрируют сложное переплетение религиозных, этнических и политических компонентов, в которых ключевую роль играют как идеологические проекты (панарабизм, исламская умма, уатанийя), так и реакция на колониальную травму. Литература, философия и общественная мысль стали не только пространством артикуляции этих идентичностей, но и инструментом их критической рефлексии. Современное арабское национальное сознание предстает как незавершённый, открытый процесс, в котором прошлое и настоящее, локальное и глобальное, патриотическое и экзистенциальное сосуществуют в сложной системе напряжений.

Методологическое многообразие – от постколониальной теории до теории травмы и субъективности – позволяет интерпретировать арабскую прозу XXI века как репрезентативное поле, в котором артикулируются ключевые вызовы и трансформации идентичности. Современные арабские писатели осмысляют не только личный опыт травмы, изгнания и фрагментации, но и коллективную память, символическое пространство родины, политическую нестабильность. При этом идентичность в литературе выражается не только через образы и нарративные стратегии, но и через выбор тем: именно тематика становится содержательным каркасом, позволяющим автору артикулировать коллективные переживания и общественные трансформации.

Современные акценты – травма, миграция, молчание, кризис субъекта – вступают в диалог с традиционными мотивами арабской литературы XX века, такими как борьба за независимость, поиск социальной справедливости и сохранение культурной идентичности. Эта преемственность подчёркивает, что трансформация национального сознания связана не только с появлением новых сюжетов, но и с переосмыслением устоявшихся тем, получающих иное звучание в условиях глобализации и политических кризисов.

Таким образом, первая глава формирует комплексную теоретико-методологическую основу для перехода к литературному анализу в последующих главах. В центре внимания там окажется именно то, как новые тематические направления в прозе Египта, Палестины и Алжира становятся пространством репрезентации идентичности и показателем глубинных трансформаций национального сознания.

2 ТРАНСФОРМАЦИИ ЕГИПЕТСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И НОВАЯ ТЕМАТИКА В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (с 2000 г.)

2.1 Синтез идентичностей в современном египетском сознании

Историческое развитие Египта до начала XX века демонстрирует уникальное сочетание локальных и внешних влияний, оказавших определяющее воздействие на формирование национального самосознания. Уже со времён арабского завоевания Египет оказался интегрирован в исламскую цивилизацию и выступал одним из её культурных центров, однако его географическое положение – как мост между Африкой и Европой – способствовало множественным культурным синтезам.

После вхождения в состав Османской империи в 1517 году Египет сохранял определённую автономию, но лишь с приходом Мухаммеда Али в начале XIX века началась масштабная государственная модернизация. Этот период заложил основы для формирования внутреннего представления о Египте как о самодостаточном и уникальном государстве. Реформы Мухаммеда Али, включая развитие армии, промышленности и бюрократии, позволили Египту обрести институциональные черты полуавтономного государства, а его элита всё больше дистанцировалась от Стамбула [93]. Именно здесь начинает проявляться характерный для египетской мысли сдвиг: от османоцентричной идентичности к территориально укоренённому пониманию «египетскости».

К середине XIX века в стране сложилась элита преимущественно тюркского, черкесского и армянского происхождения, отчуждённая от местного арабоязычного населения. Это обострило социальное напряжение, кульминацией которого стало восстание Араби-паши в 1879 году – первая масштабная попытка вернуть политическое представительство местным египтянам [94]. Таким образом, социальные конфликты постепенно трансформировались в дискурс политической легитимности, где на первый план выходила идея участия коренного населения в управлении страной.

Британская интервенция 1882 года, формально направленная на стабилизацию страны и защиту Суэцкого канала, де-факто означала начало колониального контроля. Хотя Египет оставался в составе Османской империи де-юре, его внутренние процессы всё больше определялись внешним управлением. В отличие от других арабских провинций империи, египетское национальное движение акцентировало внимание на преемственности местной истории. Под влиянием европейской романтической мысли и конструктивистских подходов к нации [63] египетские мыслители стали утверждать, что нация формируется не столько по религиозному принципу, сколько на основе общего прошлого, языка и территории. Здесь впервые отчётливо обозначается переход от панисламских установок к формированию территориального национализма.

Одним из первых, кто подчёркнуто выдвинул идею уникальности египетской культуры и её отличия от арабского Востока, был **Таха Хусейн**. В работе «Будущее культуры в Египте» он утверждал, что египетская культура –

это результат взаимодействия фараонского, коптского, исламского и средиземноморского компонентов. Он настаивал на европейской ориентации Египта, заявляя: «Всё это в конечном итоге самоочевидно – европеец лишь улыбается, услышав такое, ибо для него это аксиома. Но египтянин и восточный араб воспринимают это с долей отрицания и настороженности – в зависимости от уровня их образования. Суть же в том, что с древнейших времён египетский ум, если и находился под влиянием, то это было влияние Средиземноморья, а если и существовал обмен – то именно с народами Средиземного моря.» [32, с. 19]. Его концепция фактически стала интеллектуальной формой модернизационного дискурса, где египетская идентичность рассматривалась не как замкнутая, а как динамически встроенная в глобальный контекст.

В подтверждение этого культурно-исторического вектора необходимо отметить, что египетская территория на протяжении веков подвергалась многочисленным вторжениям и сменам власти, каждое из которых вносило свой пласт в идентичность населения. Древняя история Египта включает персидскую оккупацию, эллинистическое господство Птолемеев, а затем римское и византийское правления. В VII веке началась арабская исламская экспансия: Египет вошёл в орбиту исламской цивилизации, а затем пережил эпоху Фатимидов – шиитской династии с центром в Каире. Её сменил Салах ад-Дин ал-Айюби – курдский полководец, основавший династию Айюбидов. Уже в XIII веке власть перешла к мамлюкам тюркского происхождения, которые правили Египтом до его включения в состав Османской империи в 1517 году. В новое время страна испытала французское вторжение во главе с Наполеоном (1798), а затем – установление британского контроля в 1882 году, продолжавшегося до середины XX века. Эта многослойная история способствовала восприятию Египта как цивилизационного перекрёстка, где каждая эпоха оставляла свой культурный «слой» в национальном самосознании.

На фоне этого исторического многообразия особое значение приобрела фигура египетского крестьянина – феллаха, которого националистический дискурс XX века стал воспринимать как воплощение подлинной египетской сущности. В отличие от правящих элит, часто говоривших на турецком, французском или английском, феллах оставался привязанным к земле и египетскому диалекту, символизируя историческую преемственность. По наблюдению **Т. Митчелла**, именно феллахи стали метафорой «аутентичного Египта», а их образ активно использовался в риторике египетских политических движений, добивавшихся независимости от Британии [94, с. 130–136, 205–208; 95, с. 129–150]. Тем самым социальный образ трансформировался в политическую категорию, укрепившую идею национальной идентичности.

Таким образом, историческая многослойность и географическая уникальность Египта сформировали основу для попыток теоретического осмысления египетской идентичности в XX–XXI веках. Одной из наиболее целостных концептуализаций стал подход **Мухаммада Ханны**, разработавшего модель «семи столпов», отражающих ключевые исторические и пространственные измерения египетского самосознания. Современный

египетский публицист Мухаммад Ханна систематизировал эти элементы в виде «семи столпов египетской идентичности», среди которых ключевыми являются: фараонское наследие, коптское и исламское измерения, принадлежность к арабскому и африканскому регионам, а также средиземноморская и внутренняя территориальная принадлежность [96].

Особенность подхода Ханны заключается в том, что некоторые из этих компонентов являются явно выраженными и играют заметную роль в социальном и культурном пространстве Египта, в то время как другие проявляются опосредованно, на уровне культурного архетипа. Он описывает идентичность как «многослойную структуру», аналогичную археологическим слоям, в которых каждый элемент фиксирует определённую эпоху исторического развития, образуя сложную мозаичную целостность.

К числу *исторических* идентичностей Ханна относит:

1. **Фараонский пласт**, связанный с ощущением преемственности с древнеегипетской цивилизацией и гордостью за культурное наследие фараонов.
2. **Античный пласт**, охватывающий греческий и римский периоды. Ханна подчёркивает двусторонний характер взаимодействия: Египет впитал философское наследие Эллады и Рима, одновременно передав им свои достижения в науке и культуре.
3. **Коптскую идентичность**, которая восходит к распространению христианства в Египте через апостола Марка и оформляется как отдельная культурная традиция с конца III века н.э.
4. **Исламский пласт**, охватывающий исламизацию Египта с середины VII века. Ханна подчёркивает, что ислам был воспринят не как форма завоевания, а как освобождение от византийского гнёта, а позднее мирное сосуществование коптов и мусульман стало основой для национального единства.

В число *географических* идентичностей включены:

5. **Арабская**, основанная на языке, культуре и политической принадлежности к арабскому миру. Несмотря на наличие критических голосов в отношении арабизации, принадлежность Египта к арабской нации зафиксирована в конституции страны.
6. **Средиземноморская**, подчёркивающая связь Египта с цивилизациями Средиземноморья. Эта идентичность, по мнению Ханны, особенно характерна для прибрежных городов и образованного слоя населения, ассоциируется с идеями модернизации и демократического развития.
7. **Африканская**, выражающая геополитическую и культурную интеграцию с африканским континентом. Ханна рассматривает африканское направление как перспективное, особенно в контексте экономических и демографических процессов.

Таким образом, египетская идентичность, по М. Ханне, представляет собой сложную систему, в которой исторические и географические пласты сосуществуют, образуя уникальный национальный характер. Ханна подчёркивает, что в отличие от постмодернистских теорий идентичности, где

самоопределение рассматривается как акт личного выбора, в египетском контексте идентичность чаще всего передаётся через семью и социокультурную традицию, что делает её более устойчивой и консервативной по своей природе.

Актуальность этого подхода подтверждается также в размышлениях **Фатхи Эмбаби**, который сравнивает борьбу за египетскую идентичность с игрой в «музыкальные стулья»: идентичности чередуются, но не исчезают, а лишь временно утрачивают актуальность, ожидая нового исторического витка [97, с.123–125].

Таким образом, к началу XX века египетская идентичность оформилась как многослойная, территориально укоренённая и исторически осмысленная система представлений. Панисламская риторика сохранялась в ряде движений, однако приоритет всё больше отдавался территориальному и гражданскому национализму. Это дало основание египетским интеллектуалам сформировать устойчивую парадигму «египетскости», отличную как от османского, так и от универсального арабского дискурса.

В политической мысли Египта первой половины XX века закрепляется представление о том, что устойчивость государства напрямую связана с активным участием народа в общественной жизни, с наличием политических свобод и с тесной связью между народом и интеллектуальной элитой. Эта идея часто высказывалась в публицистике и трактатах того времени, где подчёркивалось, что: «...чем выше активность масс, чем шире гарантированные свободы, и чем крепче связь между народом и его естественными лидерами (учёными и борцами), тем это полезнее для интересов нашей нации и надёжнее для её независимости и будущего. И наоборот – политический деспотизм, изоляция масс от участия в делах своей страны и разрыв между народом и элитой создают угрозу для нации и выгодны для колониализма» [98].

Такое понимание легитимности отличало египетскую политическую мысль от османских и панисламских моделей, закрепляя за национальной идентичностью гражданское и антиколониальное измерение.

В процессе модернизации египетской идентичности особую роль сыграли *политические режимы второй половины XX века*, которые стремились институционализировать национальную принадлежность в рамках более широких идеологических проектов. Одним из наиболее влиятельных таких проектов стал панарабизм, ярко воплощённый в эпоху **Джамали Абдуль Насера**. Его идеологическое и культурное наследие оказало длительное воздействие как на самоощущение египтян, так и на формирование политического дискурса идентичности в арабском мире.

Если ранее египетская мысль, представленная, например, Тахой Хусейном, акцентировала уникальность египетского культурного пути, а позднее М. Ханна систематизировал её как совокупность многослойных идентичностей, то в эпоху Насера произошёл поворот к идее унифицированной панарабской принадлежности. Эта идентичность больше не строилась на различиях и исторической преемственности, а на идеологическом единстве, в котором

местное, культурное и даже религиозное разнообразие зачастую отступало на второй план.

Эпоха правления Джамалия Абдуль Насера (1954–1970) была временем целенаправленной попытки построения единой египетской – а в более широком контексте – арабской идентичности. Панарабизм стал не только политическим проектом, но и культурной программой, в которой литература, кино и СМИ играли роль идеологического цемента. Джалаль Амин в своих работах подчёркивает, что государственная политика Насера привела к глубинным изменениям в социальной структуре Египта, способствуя формированию новой национальной идентичности, в которой египтяне воспринимали себя как часть единого арабского сообщества [99].

Панарабская риторика опиралась на представление об исторической миссии Египта как лидера арабского мира, наследника исламской и фараонской традиции, способного объединить арабские нации под единым знаменем. Эта идеология, однако, оперировала упрощёнными образами идентичности, сводя её к лояльности к «арабскому проекту» и политическому центру, представленному Насером.

Однако идеология унификации всегда предполагает исключение. В контексте насеровского Египта это было исключение коптской субъективности, женского опыта, локальных идентичностей (особенно в Верхнем Египте и приграничных регионах), а также классовых разрывов. Панарабизм был, в сущности, «вертикальной идентичностью» – сверху вниз, иерархически навязанной, что делало её уязвимой к внутреннему отторжению.

Поражение Египта в Шестидневной войне 1967 года стало не только военной катастрофой, но и символическим крахом панарабской утопии. Это поражение спровоцировало глубокий кризис идентичности: оказалось, что навязанное свыше представление об «арабском единстве» не имело прочных оснований в социальной ткани. Самир Кассир в своей работе *«Being Arab»* подчёркивает, что поражение в Шестидневной войне 1967 года стало поворотным моментом, вызвавшим разочарование в панарабских идеалах и способствовавшим усилению национальных и религиозных идентичностей в арабском мире [100].

Кроме того, развитие египетской идентичности в этот период демонстрирует внутреннюю борьбу между наднациональной идеологией и локальной культурной спецификой. Если при Насере утверждалась идея единства арабского мира, то уже в позднем правлении Мубарака (1981–2011) возобладал риторический переход к «национальной безопасности» и «египетскому приоритету», сопровождавшийся отчуждением от панарабских структур. В результате, египетское самосознание стало всё больше ориентироваться на внутренние реалии, укрепляя представление о собственной культурной исключительности и геополитической самостоятельности.

Таким образом, период панарабизма и его последующего крушения стал не только историческим этапом, но и важной точкой трансформации национального самовосприятия, в ходе которой египтяне переосмыслили

границы собственной идентичности – от наднационального к территориально укоренённому пониманию.

В период правления **Хосни Мубарака** (1981–2011) египетская идентичность подверглась значительной трансформации, отражая противоречие между официальным государственным дискурсом и реальными практиками. Как подчёркивает Самийа Субхи, образовательная система Египта стала полем борьбы между гражданскими и исламскими ценностями. С одной стороны, учебные программы продвигали «гражданскую принадлежность» (*المواطنة*) и египетский патриотизм; с другой – параллельно усиливался исламский компонент, подчеркивающий религиозную идентичность как основу социальной морали [101, с. 808-810].

Исследование выявляет, что несмотря на декларативное стремление укреплять национальное единство, на практике учебные заведения не поощряли критическое мышление или гражданскую вовлечённость. В условиях авторитарного режима и усиления неолиберальных реформ, молодёжь всё чаще формировала идентичность вне рамок государства – через религию, глобальные потребительские практики, миграцию и виртуальные сообщества.

Таким образом, эпоха Мубарака характеризуется формированием «гибридной идентичности» – фрагментированной, лишённой опоры на единый национальный нарратив. Государство утрачивало роль активного производителя идентичности, передавая эту функцию различным параллельным институтам – от религиозных структур до медиа и частных школ. Это стало основой для дальнейших идентичностных расколов, проявившихся в постреволюционный период.

После отставки Хосни Мубарака в феврале 2011 года Египет вступил в период глубокой политической нестабильности, сопровождаемой борьбой различных идеологических направлений за определение нового образа национальной идентичности. Временное управление страной осуществлял Высший совет вооружённых сил (SCAF) под руководством **Хусейна Тантауи**. В этот переходный период военная элита сохраняла ключевые позиции, пытаясь удержать контроль над государственными структурами и легитимировать свою роль как гаранта стабильности.

В июне 2012 года к власти пришёл **Мухаммед Мурси** – представитель движения «Братья-мусульмане» и первый в истории Египта демократически избранный президент.

Период правления Мухаммеда Мурси (2012–2013), представителя движения «Братья-мусульмане», ознаменовался попыткой интеграции исламистской идеологии в концепцию национальной идентичности. Несмотря на использование в официальной риторике понятий национального суверенитета и социальной справедливости, на практике режим Мурси стремился утвердить ислам в качестве доминирующего культурного и политического ориентира. Это вызвало глубокую поляризацию внутри египетского общества, особенно среди представителей светской интеллигенции и религиозных меньшинств, усилив конфликт между двумя конкурирующими моделями идентичности – исламской

и гражданской. В итоге, столкнувшись с широкой оппозицией и протестами, Мурси был отстранён от власти в июле 2013 года в результате военного вмешательства [101, с. 812–814].

На переходный период был назначен временный президент – председатель Конституционного суда Адли Мансур, представлявший нейтральную фигуру, легитимизирующую возврат военных к политическому управлению. Его правление (2013–2014) стало подготовкой к установлению новой политической парадигмы – к власти пришёл Абдуль Фаттах ас-Сиси, возглавивший процесс институциональной реконфигурации египетской идентичности.

С приходом **Абдуль-Фаттаха Сиси** к власти в 2014 году, переизбранного на данный момент на третий срок, государственная политика идентичности претерпела радикальное переосмысление. Как подчёркивает Самийа Субхи, в этот период была реализована двойственная стратегия: с одной стороны, власть провозглашала курс на светский национализм (*secular façade*), с другой – усиливала неолиберальную исламизацию через систему образования и культурную политику. Учебники, обновлённые при режиме Сиси, начали транслировать следующие ключевые послания:

- Концепцию сильного централизованного государства, якобы имеющего непрерывную историческую линию от фараонов до современности;

- Аполитичную форму исламской принадлежности, в которой исключается политический ислам, но поощряется религиозная дисциплина в рамках государственной идеологии;

- Абсолютизированное представление об армии как ядре национального самосознания, гарантии стабильности и преемственности;

- Игнорирование или явную маргинализацию революции 2011 года в образовательных материалах, что способствует деполитизации молодёжи и отказу от идеи гражданского участия [101, с. 820–822].

Таким образом, в эпоху Сиси египетская идентичность конструируется как иерархически закреплённая и дисциплинарная структура. Она сочетает элементы этатистского национализма и «безопасной религиозности», интегрированной в идеологию государства. Роль образования становится здесь ключевой: оно не только формирует нормы политической лояльности, но и вытесняет альтернативные идентичности, в том числе революционные и гражданские.

Итак, в течение всего постреволюционного промежутка Египет пережил серию идеологических трансформаций – от попытки народного самоопределения, через исламизм и переходное управление, к милитаристскому национализму, претендующему на гегемонию в сфере идентичности. Эти процессы сопровождались переопределением понятия «египетскости», что отражалось как в официальной риторике, так и в образовательной, культурной и медийной политике государства.

В условиях ослабления традиционных механизмов государственной идеологической мобилизации и роста **цифровизации**, Египет начала XXI века стал пространством глубоких сдвигов в структуре национальной идентичности,

особенно среди молодёжи. Это отчетливо проявилось в ходе событий 2011 года, когда социальные сети стали инструментом горизонтального взаимодействия, альтернативного официальным нарративам. Как подчёркивает Хабибул Хак Хондкер, «в некоторых арабских обществах, особенно в Египте и Тунисе, Facebook рассматривался как средство мобилизации и протеста» [102, с. 677]. В условиях отсутствия полноценной публичной сферы, новые медиа создали пространство для коллективного действия и символической солидарности.

Хондкер уточняет: «Арабская весна» не была вызвана Facebook или Twitter. Однако эти платформы сыграли важную роль в мобилизации молодежи и координации протестных действий» [102, с. 678]. Эти процессы повлияли на трансформацию идентичности: от государственной, иерархически транслируемой модели – к ситуативным и фрагментарным формам самоопределения. Молодёжь, ранее включённая в официальные структуры идентичности через школу, культуру и армию, стала создавать свои собственные сообщества на цифровых платформах – с новым языком, эстетикой и логикой действия.

Таким образом, цифровая коммуникация в Египте сыграла двойную роль: с одной стороны, как форма альтернативной публичности и идентичности; с другой – как вызов государству, утрачивающему монополию на интерпретацию «национального Я».

Параллельно с ростом цифровой активности усилились и миграционные настроения. Согласно исследованию на основе данных опросов SYPE (2009 и 2014), после революции наблюдается заметное увеличение числа молодых египтян, намеренных покинуть страну. Наиболее склонны к миграции оказались молодые, неженатые, хорошо образованные мужчины, а также женщины с высшим образованием, проживающие в экологически неблагоприятных районах. Основными причинами выступают безработица, ухудшение условий жизни, политическая нестабильность и кризис доверия к институтам. Если до 2011 года желание эмигрировать было связано в первую очередь с экономическими ожиданиями, то после революции акцент сместился на поиск безопасности, достоинства и новых форм принадлежности вне национальных границ [103].

Таким образом, в постреволюционный период идентичность египетской молодёжи трансформируется в двух взаимосвязанных направлениях: во-первых, через цифровое переосмысление коллективного действия, во-вторых, через физическое и символическое бегство из дискредитированной государственной реальности. Это свидетельствует о смещении центра идентификации – от вертикальных институтов к горизонтальным, сетевым и индивидуальным стратегиям самоопределения.

Современное египетское национальное сознание формируется как гибридное, полисемантическое пространство, в котором пересекаются и конкурируют различные пласты идентичности. Египет не только страна с глубокой историей, но и культурно-цивилизационный узел, где взаимодействуют фараонское наследие, арабская принадлежность, исламская и коптская традиции,

а также элементы средиземноморской модерности. Каждая из этих компонент предлагает свою интерпретацию «египетскости»: от сакральной преемственности и цивилизационной уникальности до панарабской солидарности, религиозной общности или геополитической открытости.

Переходный период после революции 2011 года обнажил хрупкость попыток государства предложить единую идентичность. Политические трансформации – от исламизма времён Мурси до милитаристского национализма при Сиси – сопровождались попытками перераспределить акценты между этими компонентами. Однако молодое поколение всё чаще отвергает иерархически навязанные идентичности, создавая новые формы самоопределения через цифровую культуру, миграционные устремления и локальные формы принадлежности.

Таким образом, синтез идентичностей в египетском обществе носит не интегративный, а конфликтный характер. Национальное сознание формируется как арена постоянных переоценок, в которой пересекаются исторические, религиозные и глобальные векторы. Это не устойчивая структура, а процесс, подверженный как внешнему давлению, так и внутренним разломам. Египетская идентичность после 2000 года – это скорее динамическая мозаика, нежели монолитный нарратив, в которой соседствуют как коптская память, так и исламская повседневность, как символика фараонского величия, так и медийная культура TikTok и эмиграционных форумов.

Таким образом, феномены цифровизации и миграции не только трансформируют социальные практики египетской молодёжи, но и находят отражение в литературе. Герои современных текстов всё чаще существуют в «сетевом хронотопе» – между потоками новостей, блогowymi записями и цифровыми воспоминаниями (Йусуф Раха *«Крокодилы»*, Омар Роберт Хэмилтон *«Город всегда побеждает»*). В этих произведениях идентичность предстаёт как фрагментарная и медийно опосредованная: самоопределение зависит не от государства, а от участия в виртуальных сообществах и цифровых нарративах.

Опыт миграции, в свою очередь, формирует сюжетные линии «жизни между мирами», в которых герой лишён устойчивого дома, но приобретает гибридную идентичность, объединяющую локальные и глобальные коды. Такие мотивы фиксируют «подвешенное состояние» поколения после 2011 года, для которого эмиграция становится не только экономическим или политическим выбором, но и способом поиска новой идентичности вне национальных рамок.

2.2 Египетская идентичность и тематика в литературе до арабской весны

Начало XXI века ознаменовалось в Египте растущим внутренним напряжением, связанным с социальным расслоением, политическим авторитаризмом, системной коррупцией и отсутствием подлинных модернизационных реформ. Хотя внешне страна демонстрировала признаки модернизации – рост экономики, развитие инфраструктуры, медийную открытость, – эти процессы сопровождались отчуждением широких слоёв

населения от структур власти и ослаблением чувства национальной солидарности. В культурной сфере эти противоречия выразились в появлении новой волны литературных произведений, в которых египетские писатели не просто изображали кризис общества, но критически осмыслили его через призму идентичности, памяти, религии и социальной справедливости.

Современная египетская литература, начиная с начала 2000-х годов, стала важнейшим каналом артикуляции тревожных симптомов, предшествовавших революционному взрыву 2011 года. Эти тексты отражают глубинные противоречия между внешними признаками модернизации и стагнацией национального сознания, демонстрируют разрушение социальных лифтов, потерю субъектности и множественные формы культурного и личностного отчуждения. В условиях, когда официальные каналы выражения протеста были заблокированы, именно художественная литература выступила площадкой для символического сопротивления и критического переосмысления египетской идентичности.

В рамках данного подпункта анализу подвергаются ключевые художественные произведения египетских авторов, опубликованные в период с 2000 по 2011 год: особое внимание будет уделено романам «Здание Йакубиана» («عمارة يعقوبيان», 2002) Алаа ал-Асуани [104], «Такси» («تاكسي», 2007) Халида ал-Хамиси [105] и «Утопии» («يوتوبيا», 2008) Ахмада Халида Тауфика [106] как наиболее репрезентативным текстам, предвосхитившим темы социального бунта, институционального насилия и фрагментации идентичности. Через художественный анализ и сопоставление с теоретическими подходами – включая постколониальную теорию, концепцию расщеплённой идентичности, а также социологию признания – будет показано, каким образом литература фиксировала и критиковала несостоятельность официального проекта модернизации в Египте.

Роман Алаа ал-Асуани «Здание Йакубиана» («عمارة يعقوبيان», 2002), получивший широкий общественный резонанс в Египте и за его пределами, представляет собой многослойное художественное исследование социальной, культурной и политической идентичности египетского общества накануне революционных событий 2011 года. Разворачиваясь в одном здании, роман в миниатюре воспроизводит весь спектр конфликтов, определяющих структуру национального сознания на рубеже веков. Центральная идея романа – парадоксальная несостоятельность модернизации в условиях авторитарного государства, когда внешние формы прогресса не подкреплены реальной трансформацией социальных отношений и гражданского мышления. Далее мы проанализируем персонажей данного романа в рамках соответствующих теорий, рассмотренных в первой главе настоящего исследования.

Персонаж *Тахи* – сын привратника, стремящийся подняться по социальной лестнице через образование, – представляет иллюзорную надежду на мобилизационный потенциал модернизации. Его история начинается с уверенности в возможностях государства, но быстро превращается в

свидетельство провала: египетская полиция отказывает ему в карьере из-за социального происхождения, что инициирует процесс радикализации.

«Они сказали, что я не принят, не по какой-то причине, а лишь потому, что мой отец - привратник.» [104].

Этот эпизод демонстрирует как в терминах Э. Гоффмана [8] и Э. Саида [68], Таха находится в положении постоянного «другого» – маргинала внутри нации, отвергнутого ее собственными механизмами. Его уход в радикальный исламизм – это не следствие личного выбора, а реакция на институционализированное унижение. Это соответствует идее Стюарта Холла о нестабильной и множественной идентичности в постколониальных обществах, где принадлежность формируется не как нечто фиксированное, а как процесс постоянного позиционирования в рамках культурных нарративов. По его словам, «идентичность – это не сущность, а позиционирование»; она всегда находится в движении и определяется через разрывы и различия, а не через устойчивое «ядро» [107, с. 222–237].

Таким образом, Таха олицетворяет отказ от национальной идентичности, предложенной государством: «египетскость» для него становится чуждой, обманчивой оболочкой, не предоставляющей ни прав, ни перспектив. Он отказывается от неё, обретая альтернативную идентичность – религиозную, радикальную, апеллирующую к «чистой» справедливости. Это согласуется с положениями Теории социальной идентичности Тэджфела и Тернера (1986) [11, с. 7–24], согласно которой группы с низким статусом, сталкиваясь с дискриминацией, могут прибегать к стратегиям социальной креативности, включая формирование уникальных субкультур, чтобы сохранить положительную самооценку и идентичность.

Журналист Хатем Рашид – копт и гомосексуал, представитель образованной египетской элиты, – живёт в условиях постоянного внутреннего конфликта, обусловленного противоречием между его публичной и частной идентичностями. Его существование превращается в непрерывную «постановку», в рамках которой он вынужден тщательно контролировать своё поведение, скрывая как религиозную принадлежность, так и сексуальную ориентацию от окружающего общества. В этом контексте представляется уместной концепция «самопрезентации» Эрвинга Гоффмана, согласно которой индивидуум в социальной жизни играет определённую роль, выстраивая желаемый образ себя перед **«аудиторией»**. Как подчёркивает Гоффман: «Маска может стать не только выражением личности, но и самой её сущностью» [8, с. 30]. Таким образом, маска в социальном взаимодействии – это не просто элемент поведения, а способ адаптации, порой необходимый для выживания в репрессивных условиях. Эта идея находит художественное воплощение в образе Хатема, идентичность которого не освобождена от необходимости соответствовать внешним ожиданиям даже в одиночестве, что указывает на глубокую внутреннюю раздвоенность, свойственную многим маргинализированным субъектам в постколониальном обществе. В социальной системе, где доминирует гетеронормативная и мусульманская гегемония, такие

как Хатем оказываются вдвойне исключёнными. Его поведение – попытка интеграции в общество – сопровождается глубокой внутренней фрустрацией и потерей самооценности. С точки зрения постколониальной теории Хоми Бхабхи, Хатем – это фигура **«гибридности»**, находящаяся в межпространстве идентичностей, где ни одна из них не может быть реализована в полной мере [15]. Его гибель в финале – результат не морального падения, а социального изгнания, символизирующего невозможность быть иным в гомогенном воображаемом сообществе.

Персонаж *Бусайны* представляет женскую идентичность в условиях экономического кризиса и патриархального давления. Её жизненный путь – от невинной девушки до прагматичной женщины, готовой использовать свою привлекательность для выживания – не является «деградацией», как это часто интерпретируется в традиционалистском дискурсе. Это – результат системного отсутствия социальных лифтов для женщин.

Теоретически, случай Бусайны можно интерпретировать через идеи Ж. Бодрийяра о симуляции: её участие в «модернизированной» жизни – это симулякр свободы, лишённый подлинного выбора [92]. Её тело становится валютой в обществе, где достоинство недоступно, а мораль – роскошь. Это демонстрирует, что модернизация без прав женщин и без этического основания приводит не к прогрессу, а к новой форме эксплуатации.

Образ *Заки Бея* – старого аристократа, живущего воспоминаниями о «золотом веке» египетской элиты, представляет вытесненную космополитичную идентичность, характерную для довоенного Каира. Его стиль жизни, французский коньяк, воспоминания о либеральной монархии – это не просто индивидуальная эксцентричность, а свидетельство исторической амнезии, вызванной милитаризацией и идеологическим однообразием эпохи Насера и Мубарака.

С точки зрения критической теории памяти Яна Ассмана, Заки Бей – носитель вытесненного «культурного архива», альтернативного исторического опыта, не вписывающегося в гегемоническое национальное повествование [39]. Его маргинализация – это маргинализация плюрализма и культурной преемственности, что обостряет вопрос об исторической субъектности египетской нации. Подобная трактовка соотносится с нашим исследованием, где отмечается, что египетская литература чаще демонстрирует гибридность как поле социального напряжения, а не как пространство примирения [108].

Итак, в проведенном анализе мы увидели, что само здание Йакубиана функционирует как аллегория египетского общества. Оно внешне выглядит монументально, но внутри разделено на этажи, где сосуществуют противоречивые элементы: богатство и нищета, вера и лицемерие, модернизация и деградация. Это пространство **«гетеротопии»** в терминах Мишеля Фуко – пространство, где все несовместимые идентичности пересекаются, но не взаимодействуют [109, с. 111–114].

В финале романа национальное сознание предстает как распавшееся множество индивидуальных стратегий выживания, где государство не способно

предложить интегративную рамку идентичности. Здание Йакубиана становится метафорой провала постколониального проекта национальной консолидации: модернизация оказалась не освобождением, а подменой, в которой прежняя несправедливость была переупакована в новый, более сложный и лицемерный формат.

Современная египетская проза второй половины 2000-х годов всё чаще обращается к повседневности как к пространству не просто наблюдения, но и сопротивления. Ярким примером такого подхода является *роман «Такси» («تاكسي») Халида ал-Хамиси* [105], впервые опубликованный в 2007 году. Этот текст построен как серия коротких монологов – разговоров с водителями каирских такси, – которые в совокупности образуют своеобразную литературную карту Египта в состоянии социального распада. Книга стала знаковым явлением благодаря своей уникальной форме, предельной социальной чувствительности и особой жанровой двойственности, которая сближает её с традицией макамы.

По структуре «Такси» представляет собой сборник из 58 миниатюр, каждая из которых формально обособлена, но внутренне связана с другими тематически и ритмически. Сам автор избегает называть себя героем повествования, но его голос всё время присутствует – в выборе тем, в постановке вопросов, в реакциях. Именно поэтому критики отмечают двойной уровень речи: с одной стороны, перед нами якобы документальные рассказы водителей, с другой – скрытая авторская позиция, проявляющаяся в монтаже, в расстановке акцентов и в интонационной окраске диалогов. Это соответствует модели социальной «инсценировки», описанной Э. Гоффманом: личность не существует вне взаимодействия, она выражается в перформативных ролях, продиктованных контекстом [8, с. 28–34].

Таксист в романе – это не просто носитель мнения. Он – представитель народа, живущий в условиях политической стагнации, экономического коллапса и культурного истощения. Через его речь прорываются страх, агрессия, юмор, усталость, философия выживания. Эта уличная речь становится не только способом высказывания, но и способом сопротивления – своего рода «языковым протестом». Согласно С. Холлу, в условиях постколониального и культурного кризиса идентичность перестаёт быть фиксированной сущностью и приобретает форму подвижного конструкта, формируемого под давлением истории, власти и репрезентации. Такая идентичность, как подчёркивает автор, «всегда находится в процессе» и формируется через постоянное позиционирование в дискурсивном поле [13, с. 225–226]. Именно такую идентичность мы слышим в голосах водителей – она фрагментарна, эмоциональна, тревожна, полна повторов и обрывков.

Городская речь, жаргон, фольклорные образы и уличный диалект становятся инструментом самовыражения и скрытого протеста. В этом смысле «Такси» может быть прочитано как современная макома – жанр, в котором наблюдение за повседневностью сочетается с иронией, моральной позицией и ритмически выверенной подачей. Как и в классической макоме, здесь действует

условный рассказчик, сталкивающийся с галереей типов – водителей, каждый из которых говорит с позиции боли, усталости и социального отчуждения.

Одним из центральных структурных приёмов «*Такси*» является ритмическая организация текста: короткие, почти рванные монологи таксистов построены на повторе, возвращении к одной и той же теме, «пережёвывании» боли и страха. Этот ритм – не просто форма: он воспроизводит темп уличной жизни, в которой отсутствует перспектива, нет будущего, а настоящее постоянно повторяется, как в замкнутом круге. Ал-Хамиси позволяет каждому герою буквально задыхаться от повторов – и это «литературное дыхание» передаёт коллективное состояние социальной изнеможённости.

«Я боюсь... боюсь за себя, за детей... боюсь правительство... боюсь людей» [105, с. 37].

Страх в этих монологах – не конкретная эмоция, а фоновая среда, атмосфера. Он настолько вездесущ, что становится способом существования. В терминах Зигмунда Фрейда, подобные речевые структуры можно отнести к **повторению как защите** – невротической фиксации, позволяющей субъекту застревать в боли, чтобы не допустить её переработки [79]. Александр в социальной теории травмы расширяет этот тезис: коллективные сообщества также могут переживать травматическое повторение, особенно когда они лишены языкового канала, чтобы артикулировать свой опыт открыто [42].

Повтор в «*Такси*» – это и способ говорить, и способ молчать. Он защищает водителей от ещё большей уязвимости, превращаясь в речь-бункер, речь-барьер. Речь – оборонительный жест. При этом, как писал М. Фуко, в условиях дисциплинарной власти **контроль над телом сопровождается контролем над словом**: язык становится инструментом структурного подчинения [110, с. 48–78]. Именно в этом контексте уличная речь в «*Такси*» – это не просто форма коммуникации, а поле сопротивления. Она нерегулярна, непредсказуема, вырывается из-под нормы – и тем самым подрывает дискурс власти.

Многие пассажиры (включая автора) выступают в этих сценах молчащими наблюдателями, но даже молчание здесь многозначно. Водитель говорит в пространство, его голос растворяется в уличном шуме, но всегда направлен «наверх» – в сторону власти, которой формально нет в кадре. Это – **речь, не ожидающая ответа**, как форма пассивного, но глубокого политического высказывания. Согласно Чарльзу Тейлору, идентичность формируется во взаимодействии с другими, через акты признания. Если признание отсутствует – возникает искажение, «*misrecognition*», приводящее к социальному отторжению [12, с. 25–26]. Именно это происходит с голосами «*Такси*»: они существуют, но не признаются.

«Нам не нужна революция... Нам нужен хлеб... Но даже хлеба мы достать не можем!» [105, с. 52]. Слова о хлебе здесь значат больше, чем бытовая жалоба. Это политическое высказывание, скрытое под повседневным языком. Хлеб становится метафорой системного отказа – не просто в доступе к благам, а в **праве быть гражданином**. В этом заключается ирония модернизации в Египте: вместо участия – выживание, вместо свободы – страх, вместо речи – повтор.

На фоне страха, усталости и речевых повторов, пронизывающих *«Такси»*, особенно выделяется глава 49, в которой происходит резкий сдвиг – от наблюдения к прямой ярости, от условной литературности – к уличному крику. До этого момента автор держал дистанцию: он записывал, фиксировал, монтировал. Здесь – впервые – он говорит сам. Говорит резко, без защиты литературной фусхи, на диалекте, от первого лица. Происходит срыв – и одновременно новый уровень включённости.

Ал-Хамиси описывает, как возвращался с книжного рынка Азбакия и решил пересесть на метро. Однако движение было остановлено. Осматривая станцию, он замечает вывеску: *«Подарок Мубарака своему народу»* [105, с. 182]. Этот момент – как электрический разряд. Язык больше не выдерживает. Автор не фильтрует эмоции: *«Сволочи!»* [105, с. 182]. Здесь мы можем увидеть, что глава 49 – единственное место, где исчезает нарративная маска, где повествователь отказывается от роли наблюдателя. Эрик Гоффман писал, что «маска» необходима, чтобы участвовать в социальном спектакле [8], но бывают моменты, когда маска падает – и субъект выходит на сцену как он есть: злой, уязвимый, настоящий.

Смена языка с фусхи на диалект здесь символична. Она демонстрирует переход от культурной обработки к непосредственному выражению. В этом можно увидеть то, что Хоми Бхабха называл **«промежуточным пространством»** [15, с. 38] – момент, когда культурная гибридность даёт не распад, а энергию к прорыву. Это уже не макама – это улица в чистом виде. Без посредников.

Критика Мубарака в этом эпизоде – не идея, а эмоция. Она антипоэтична, антиструктурна. Тем самым текст трансформируется: от эстетического проекта к гражданскому жесту. Автор не просто рассказывает о гневе – он говорит как гнев. И это делает *«Такси»* не просто литературой, а актом публичного говорения, в котором слова – это уже не только формы, но действия.

«Такси» Халида ал-Хамиси – это не просто прозаический сборник монологов таксистов. Это – литературный хронотоп Каира 2000-х годов, в котором город говорит на всех своих голосах: тревожных, усталых, грубых, ироничных. Через рваный ритм, макаматичную форму и динамику уличного языка ал-Хамиси фиксирует не политические события, а психологическое состояние общества, балансирующего на грани взрыва. Эти голоса – как пульс города, лишённого общей цели, но ещё не потерявшего способность чувствовать.

Формально избегая прямых лозунгов, *«Такси»* воспроизводит структуру системного кризиса: парализованное сознание, страх как фон, гнев как прорыв, повтор как защита. Это не просто литературный стиль, а форма социальной памяти, в которой модернизация остаётся внешней – она не затрагивает внутренних структур идентичности. Ал-Хамиси показывает, как общество живёт в состоянии постоянного напряжения между заявленной модернизацией и реальным опытом отчуждения, дискриминации и выживания.

Особенно показателен эпизод из главы 49, где автор отказывается от литературного языка и вступает в прямое эмоциональное противостояние с

режимом. Эта сцена – не только поворотный момент в тексте, но и важный симптом эпохи. Гнев автора не организован, не оформлен в идеологию – он сырой, уязвимый, но реальный. Здесь литература перестаёт быть средством наблюдения – и становится формой участия.

В контексте темы данной диссертации, «*Такси*» следует рассматривать как художественный документ эпохи предреволюционного напряжения. Этот текст демонстрирует, как национальная идентичность фрагментируется в условиях структурного подавления и как уличная речь становится альтернативным каналом модернизации сознания – не сверху вниз, а снизу вверх. Признавая, что уличное слово – это не всегда политическая программа, ал-Хамиси показывает, что сама возможность говорить – уже форма сопротивления, уже акт модернизации.

Роман «Утопия» («*يوتوبيا*», 2008) египетского писателя Ахмада Халида Тауфика моделирует гипотетическое будущее страны, в котором социальное расслоение достигает предельной формы, превращая Египет 2020 года в территорию двух несовместимых миров: закрытого анклава элиты и остального населения, сведённого к уровню выживания.

Одним из ключевых отличий между Египтом 2008 и 2020 годов, представленным в романе, становится крах нефтяной экономики, ранее обеспечивавшей значительную часть ВВП (около 20%). Сюжетная мотивация этой трансформации связана с технологическим прорывом: в 2010 году американские учёные изобретают синтетическое топливо под названием *بيرويل* (biroil), что делает нефть невостребованной на мировом рынке.

Таким образом, исчезновение энергетической ценности нефти используется автором как метафора разрушения социального контракта и обострения классового конфликта в условиях постресурсного кризиса:

«Внезапно плотина прорвалась: туризм больше не мог прокормить все эти рты ... экономика оказалась под тяжёлым бременем, и услуги для бедных исчезли, потому что государство полностью сняло с себя ответственность за них и все приватизировало» [106, с. 97–98].

Через структуру романа, построенную на чередовании повествования от двух героев – представителя привилегированного класса и маргинализованного молодого человека – автор вскрывает механизмы идентичностного распада в условиях социальной поляризации.

Главы, озаглавленные «*الصياد*» («Охотник»), подаются от лица молодого человека из Утопии – укреплённого поселения на берегу Средиземного моря, в котором сосредоточены представители высшего класса. Обитатели анклава изолированы от остального Египта и находятся под охраной американских военных. Главный герой отказывается называть своё имя, что символически отражает потерю индивидуальности внутри гомогенной, деперсонализированной элиты. Его нарратив полон скуки, отчуждения и цинизма: сексуальные удовольствия и наркотики утратили эффект, границы дозволенного – стерты. В поисках нового «опыта» он решает пройти ритуал, принятый среди молодёжи Утопии: отправиться за пределы анклава, проникнуть

в город, именуемый Землёй «Других» («الأغيار»), и совершить убийство жителя «внешнего» Египта ради трофея. Сам факт охоты на Другого – это форма инициации через дегуманизацию.

В противовес ему повествование во второй и четвёртой главах принадлежит Джабиру – молодому человеку из бедного квартала, получившему образование, но лишённому социальной мобильности. Джабир – фигура, находящаяся между двумя мирами: он принадлежит к низшим слоям, но дистанцируется от уличной банды, с которой вынужден сотрудничать ради защиты своей семьи. Его действия направлены не на разрушение, а на сохранение нравственного выбора. По теории Тэджфела и Тернера, принадлежность к **«ingroup»** даёт ощущение стабильности [11], однако Джабир – изолирован и из этой общности, поскольку отказывается следовать логике уличного насилия.

Джабир решает спасти Охотника и его спутницу Герминаль, проваливших миссию инициации, и сопровождает их обратно в Утопию, ведь он надеется, что сможет пробудить в них сочувствие и понимание. Однако Охотник остаётся глух к его рассказам о бедности, унижении и социальной несправедливости – он воспринимает их как развлечение или абсурд. Здесь проявляется концепт Чарльза Тейлора о **«признании»** как условии идентичности [12]: Джабир стремится к диалогу, но его голос не получает отклика. Его идентичность остаётся непризнанной – как «Другой» он не может быть включён в субъективность Охотника.

В одном из эпизодов Джабир описывает борьбу за собачье мясо:

«Пустой желудок сводит голодного с ума. После всех этих усилий, как можно было вырвать у нас собаку, на которую мы три дня устраивали засаду? Когда мы сможем найти другую собаку? Собак на улицах больше не было. Никаких кошек. Никаких крыс... И [моя сестра], которая месяц не ела приличной [محترم] еды? Всё это ждало бы нас, если бы мы не встретили этого сукиного сына» [106, с. 64].

Эта сцена иллюстрирует глубинную деградацию как материальной, так и культурной среды. Такой переход от табу к норме – пример кризиса идентичности в смысле Стюарта Холла. Он утверждает, что идентичность формируется не как фиксированная сущность, а как результат исторических разрывов и различий, возникающих в процессе социальной и культурной дезинтеграции [13, с. 225]. Утрата различия между дозволенным и запретным в Утопии – это не только следствие голода, но и симптом культурной катастрофы, при которой сама структура идентичности начинает рассыпаться.

Таким образом, сцены из Утопии глубоко отражают тревожные симптомы социальной дезинтеграции и предвосхищают реальные кризисные процессы, которые привели к революции 2011 года.

На фоне опустошённого мира, фигура Джабира, читающего книги, сохраняющего внутреннюю рефлексию и способность различать моральное от аморального, выделяется из серой массы «Других». Его называют «профессором», он цитирует классическую литературу, анализирует окружающее и пытается удержать остатки рациональности. Но именно эта

способность к мышлению – то, что делает его другим – одновременно изолирует его от окружающей массы, неспособной к диалогу.

Джабир – это фигура утраченного гражданского сознания, носитель той национальной идентичности, которая когда-то была основана на культуре, памяти, языке, коллективной ответственности. Несмотря на уважение со стороны окружающих, Джабир не становится лидером. Его гуманизм остаётся невостребованным – это не просто личная трагедия, а отражение глубокой **проблемы модернизации национального сознания**. По Фукуяме, экономические трудности становятся особенно травматичны, когда они сопровождаются чувством удаляющегося достоинства и невидимости [59, с. 19]. Хотя Охотник принадлежит к тем, кто извлекает прямую выгоду из насилия и иерархии, его размышления о культуре и знании раскрывают ключевой элемент политического послания Тауфика. Через эту реплику автор демонстрирует, что интеллектуальный класс в Египте не только не выполняет трансформационную роль, но стал частью структурного кризиса. Знание, вместо того чтобы вести за собой, оказывается источником тревоги и фрагментации. Сам Охотник цинично замечает: *«Думающая овца становится опасностью для себя и других... Культура – это не религия, которая связывает сердца и объединяет их вместе. Фактически, она, вероятно, разделяет их, потому что она информирует обделённых об ужасе несправедливости, от которой они страдают, и рассказывает счастливым о том, что они могут потерять»* [106, с. 101]. Таким образом, интеллектуалы, как Джабир, знают истину, но не способны преобразовать её в коллективное действие. В логике романа это знание изолирует, а не объединяет. Тауфик проблематизирует фигуру египетского интеллектуала XXI века как символ **несостоявшегося модернизационного вектора**, в котором культура теряет мобилизующую силу, а гуманизм не ведёт к социальным изменениям.

В финальной сцене, достигнув границы Утопии, Охотник убивает Джабира без колебаний – хладнокровно и с чувством безнаказанности. Смерть Джабира – это не трагедия одного человека, а символическая гибель гуманистической национальной идентичности, исключённой из новой структуры власти и действия. Его не убивают как врага – его устраняют как лишнего. Иронично, что восстание, от которого он отговаривал, всё же происходит – но уже после его смерти, и без концепции, без памяти, без вектора. Масса нападает, но не как граждане, а как обезличенные тела, движимые инстинктом.

Таким образом, роман «Утопия» Ахмада Халида Тауфика не только моделирует гипотетическое постресурсное будущее Египта, но и выступает в роли политико-культурной аллегории **кризиса модернизации национального сознания**. Через противопоставление Джабира и Охотника автор вскрывает фундаментальную проблему: отсутствие диалога между элитой и «Другими», утрату коллективных ориентиров и неэффективность интеллектуального класса как преобразующей силы. Национальная идентичность, основанная на культуре, гуманизме и памяти, в этом контексте оказывается маргинализированной и вытесненной, а само знание теряет своё преобразующее значение, превращаясь

в инструмент изоляции. В результате модернизация без субъекта и без солидарности ведёт не к прогрессу, а к дезинтеграции и насилию, где граждане превращаются в тела без голоса.

Произведения египетской литературы 2000-х годов, рассмотренные в данном подпункте, демонстрируют, как художественный текст становится пространством фиксации и критического осмысления кризиса национального сознания. Несмотря на жанровое и стилистическое разнообразие – от реалистической многоплановой прозы («Здание Йакубиана»), документальной хроники городской речи («Такси») до футуристической антиутопии («Утопия») – все три произведения объединяет попытка художественного анализа тех процессов, которые вели к утрате целостной идентичности, разложению гражданского пространства и подмене модернизации её симуляцией.

В романе Алаа ал-Асуани «Здание Йакубиана» кризис национального сознания раскрывается через конфликт между публичной и частной идентичностью, институциональную несправедливость, дискриминацию по признаку класса, пола и конфессиональной принадлежности. Через образы Тахи, Хатема и Бусайны автор показывает, как невозможность признания (в терминах Тейлора) и фрагментация социального опыта ведут к распаду «воображаемого сообщества» (по Андерсону) и порождают альтернативные идентичности – маргинализированные, замкнутые, радикализованные.

Произведение «Такси» Халида ал-Хамиси представляет идентичность не как фиксированную структуру, а как непрерывный процесс выживания. Через речевые паттерны, ритм монологов и принцип повторения передаётся обострённое чувство страха, бессилия и усталости. Улица в романе – это хронотоп парализованного сознания, в котором язык сохраняется, но не работает как средство действия. Здесь артикулируется не борьба, а отсутствие субъектности – то, что Холл описывал как расщеплённую, «нестабильную» идентичность в условиях постколониального и авторитарного давления.

Роман «Утопия» Ахмада Халида Тауфика радикализирует тему: здесь национальная идентичность не просто деформирована, она устранена. Вместо нации – замкнутая элита и безликая масса. Гуманизм представлен в виде беспомощного знания, не способного преобразовать действительность. Джабир – единственный, кто сохраняет в себе остатки «национального я», но он отказывается действовать и погибает как символ утраты самой возможности морального лидерства. Идентичность в романе – либо симулируемая, либо уничтоженная. Тем самым «Утопия» фиксирует неспособность модернизации затронуть сферу сознания, заменяя её инфраструктурным и насильственным апгрейдом.

Все три текста раскрывают не только разные формы кризиса идентичности, но и формируют новую литературную тематику, сосредоточенную на опыте уязвимости, исключения, распада языка и памяти, моральной неопределённости и институционального безмолвия. Современная египетская литература в этом контексте не предлагает готовой модели новой идентичности, но выявляет границы старой и осмысляет необходимость её преодоления. Через

художественные стратегии разрушения, молчания, фрагментации и иронии она подводит к вопросу о возможности другой формы египетскости – как культурного и этического выбора, а не государственной принадлежности. Таким образом, литература становится не только зеркалом социального кризиса, но и пространством, в котором тематизируется само право на поиск нового национального сознания.

Систематизированное представление ключевых произведений, тем и теоретических рамок анализа приведено в таблице 1.

Таблица 1 – Египетская литература до Арабской весны

Произведение	Темы	Художественная репрезентация идентичности	Теоретическая рамка анализа
«Здание Йакубиана» Алаа ал-Асуани	Кризис национального сознания, фрагментация общества, провал модернизации	Полицентрическая структура, хронотоп гетеротопии, пересечение социальных и личных пространств, аллегория Египта	С.Холл (множественная идентичность), Ч. Тейлор (признание), Б. Андерсон (воображаемое сообщество), Г.Таджфел и Дж.Тернер (социальная идентичность), Э. Гоффман (самопрезентация), Х. Бхабха (гибридность), Ж. Бодрийар (симулякр), Я. Ассман (культурная память), М. Фуко (гетеротопия)
«Такси» Халида ал-Хамиси	Фрагментация идентичности, страх, бессилие, кризис субъектности	Макаматичная форма, ритмическая организация монологов, уличный язык как пространство сопротивления, повтор как структура социальной травмы	Э. Гоффман (социальная «инсценировка»), С. Холл (расщеплённая идентичность), З. Фрейд (повторение как защита), Дж. Александр (социальная травма), М. Фуко (дисциплинарная власть и язык), Ч. Тейлор (непризнание и искажение идентичности), Х. Бхабха (промежуточное пространство, гибридность)
«Утопия» Ахмада Халеда Тауфика	Социальный апартеид, дегуманизация, исчезновение национальной идентичности	Поляризация персонажей, хронотоп замкнутого пространства, символизм разрушения общественного договора, аллегория деградации модернизации	С. Холл (расщеплённая идентичность), Г.Таджфел, Дж.Тернер (социальная идентичность), Ч. Тейлор (кризис признания), Ф.Фукуяма (жажда признания)
Примечание: составлено автором на основе обобщения и сравнительного анализа литературных произведений.			

2.3 Влияние арабской весны на содержание египетской литературы

События революции 25 января 2011 года в Египте стали не только политическим переломом, но и культурным водоразделом, радикально изменившим структуру национального сознания и тематику художественной прозы. Арабская весна обнажила глубинные противоречия между ожиданиями гражданского общества и устойчивыми механизмами авторитарного управления. Эти трансформации неизбежно отразились в литературе, которая выступила не просто формой фиксации исторических сдвигов, но и пространством переосмысления идентичности, памяти, субъективности и морали в условиях кризиса.

Современные египетские авторы, реагируя на революционные события, создали целый корпус произведений, в которых протест и травма, ожидание и разочарование, сопротивление и молчание стали ключевыми сюжетными и концептуальными элементами. Литература перестаёт быть лишь хроникой происходящего – она превращается в форму символического анализа разрушения субъектности и институционального насилия. Эти тексты функционируют в рамках новой поэтики, в которой художественное слово выполняет одновременно терапевтическую, архивную и критическую функции.

Постреволюционная египетская проза стремится осмыслить, почему проект гражданской трансформации обернулся регрессом, и как это повлияло на формирование новой идентичности. Центральное место в этом процессе занимают категории **культурной травмы** (Дж. Александер), **ахронии** (П. Рикёр), **симуляции власти** (Ж. Бодрийяр), **непризнания** (Ч. Тейлор) и **разрыва психосоциального развития** (Э. Эриксон). Авторы исследуют, каким образом революционные события деформировали восприятие времени, подорвали доверие к публичным институтам, блокировали язык свидетельства и трансформировали само представление об «египетском».

В данном разделе анализируются четыре ключевых романа, созданных в ответ на Арабскую весну:

- «الطابور» («Очередь», 2013) Басмы Абдуль Азиз;
- «The City Always Wins» («Город всегда побеждает», 2017) Омара Роберта Хэмилтона;
- «التماسيح» («Крокодилы», 2012) Йусуфа Раха;
- «جمهورية كاذبة» («Республика ложных истин», 2018) Алаа ал-Асуани.

Специфика постреволюционной литературы проявилась не только в тематике, но и в художественной форме. Египетские авторы обращаются к жанровым и стилистическим экспериментам: аллегорической антиутопии («Очередь»), хронике протеста («Город всегда побеждает»), дневниковой и манифестной прозе («Крокодилы»), реалистическому эпосу с элементами документальности («Республика ложных истин»). Таким образом, литература арабской весны демонстрирует переход от традиционного повествования к фрагментарным, коллажным, хроникальным и символическим формам, что отражает разрыв коллективного нарратива и травматический опыт общества. При этом подходы авторов к теме идентичности заметно различаются: у Басмы

Абдуль Азиз акцент на абсурде власти и разрушении субъекта; у Омара Роберта Хэмилтона – на коллективной памяти и поражении протеста; у Йусуфа Раха – на маргинальности и поколенческом нигилизме; у Алаа ал-Асуани – на кризисе национального проекта и разочаровании в общественном единстве.

Каждое из этих произведений раскрывает особый аспект постреволюционного кризиса: от институционального абсурда и стирания памяти до фрагментации коллективного действия и утраты идентификационных опор. В совокупности они формируют единое пространство художественного осмысления неудавшейся модернизации национального сознания, в котором литература становится последним убежищем для субъекта, пытающегося вернуть себе право на голос, прошлое и будущее.

Роман «الطابور» («Очередь», 2013) [111] египетской писательницы и психиатра **Басмы Абдуль Азиз** представляет собой мощную политико-эстетическую аллегорию, раскрывающую последствия авторитарного управления и системного насилия в условиях постреволюционного Египта. Центральной темой становится не только разрушение гражданских институтов, но и разложение личной и коллективной идентичности, происходящее под гнётом травматического опыта и тотального контроля.

События романа разворачиваются в неназванной арабской стране, в атмосфере подавленного восстания, официально названного «Смущёнными событиями». Власть в стране перехвачена структурой, именуемой Врата (البوابة), которая отрицает факт подавления протестов и утверждает, что никакого насилия не было. Тем не менее, главный герой – Йахиа – получил пулевое ранение в живот во время столкновений. Он обращается в больницу, но врачи отказываются оперировать без соответствующего разрешения от Врат. Для получения этого документа Йахиа становится участником бесконечной очереди, выстроившейся перед Вратами.

В течение всего романа очередь не двигается: *«За целый час очередь не продвинулась больше, чем на два шага. Она продвинулась не потому, что кто-то выполнил свою нужду и ушел, а, видимо, потому что к Вратам в первый раз пришел неопытный человек, которому наскучило стоять в очереди, и он оставил свое место.»* [111, с. 17]. Параллельно разворачиваются судьбы других персонажей – журналиста Ихаба, учительницы Инес, религиозной активистки Умм Мабрук – каждый из которых сталкивается с невозможностью действовать в условиях полной зависимости от несуществующего центра власти. Очередь здесь – не путь к цели, а форма существования, в которой искажается восприятие времени, истины, идентичности.

Очередь у Врат символизирует парализованное социальное пространство, где личность теряет автономию и растворяется в анонимной массе. Это состояние можно осмыслить через призму **культурной травмы**, согласно которой субъект, переживший радикальное насилие, теряет способность к историческому осмыслению себя [42].

Йахиа и другие персонажи начинают воспринимать очередь как новую нормальность. Это соответствует позиции Джеффри Александера: «травма

становится культурной, когда она угрожает коллективной идентичности» [42]. В «Очереди» травма – не разовый акт, а перманентное состояние ожидания, при котором личность перестаёт быть субъектом истории.

Ключевой сюжетный эпизод – отказ властей признать факт ранения Йахии.

Тарик, врач, который осматривал Йахию, удивленно читал заключение, которым заменили его заключение о пулевом ранении, *«такого бы не написал даже молодой выпускник университета, и там не было ни слова о ране»* [111, с. 53]. Это не просто политическая ложь – это активное насилие над памятью. Согласно Доминику ЛаКапра, такое стирание следов боли – проявление **структурной травмы**, при которой не только событие, но и сама возможность свидетельства ставится под сомнение [43, с. 90]. Отказ признать пулю в теле превращает реальное насилие в «недоказанное», а субъекта – в сомнительного истца.

Структура романа намеренно внехронологична: не указывается год, страна, реальные политические лидеры. Очередь существует вне времени. Это позволяет интерпретировать текст через концепт **ахрония**, предложенный Полем Рикёром: временной разрыв, при котором субъективное восприятие истории теряет направленность [112, с. 53].

Вся нарративная структура фиксирует застывшее время, где ни прошлое, ни будущее не имеют значения. Персонажи не планируют, не вспоминают, не двигаются – они застряли в «сейчас» очереди, где воспроизводится только форма без содержания.

Власть Врат не осуществляет принуждение напрямую, а оперирует через **симуляцию правды**. Протесты объявлены вымыслом, документы – подделками, травмы – галлюцинациями. Это соответствует третьему порядку симуляции по Жану Бодрийяру – когда репрезентация подменяет реальность, и политический субъект утрачивает способность отличать истину от имитации [92, с. 18].

Ситуация Йахии иллюстрирует **невозможность развития личности** в авторитарной системе. Согласно теории Эрика Эриксона, идентичность формируется через последовательные стадии, каждая из которых требует кризиса и его разрешения [6]. Однако в условиях «Очереди» эти кризисы либо искусственно отложены, либо блокированы.

Йахия, будучи взрослым, не способен принимать решения, реализовывать цели или нести ответственность – он застревает в стадии психосоциальной стагнации, при которой развитие невозможно без разрешения конфликта между активностью и пассивностью.

В финале романа доктор Тарик, несмотря на страх, нарушает приказ и помогает Йахияе – это показывает, что даже в условиях институционального давления нравственный выбор возможен, и, по Эриксону, кризис всё же может быть пройден с формированием автономной идентичности [6, с. 129].

Распад идентичности героев романа также можно интерпретировать через постколониальную оптику. Согласно Гаятри Спивак, подчинённые не могут говорить в системах власти, которые **не распознают их речь** как значимую [17,

с. 88]. В «Очереди» все обращения – письма, жалобы, запросы – либо игнорируются, либо теряются, либо возвращаются с пустыми формулировками.

Герои осознают, что они не существуют как политические субъекты – их боль не признана, их слово лишено веса. Это и есть форма системного стирания идентичности в структурах симуляции.

Таким образом, мы можем увидеть, что «Очередь» – это не просто политический роман, а художественный диагноз состояния разрушенной субъектности. Через метафору очереди Басма Абдуль Азиз демонстрирует, как власть может стереть время, память, голос и идентичность – и при этом сохранить фасад законности. Используемые теоретические подходы – от культурной травмы до ахронии, симулякров, постколониального анализа и концепции Эриксона – позволяют глубже понять, как литература артикулирует политическую катастрофу как личную травму субъекта.

Роман «*The City Always Wins*» («Город всегда побеждает», 2017) Омара Роберта Хэмилтона [113] представляет собой мощное художественное свидетельство постреволюционного разочарования, наступившего после событий египетской революции 2011 года. Написанный в виде коллажного, полифонического нарратива, текст раскрывает сложный ландшафт травмы, памяти, протеста и распада субъективности, функционирующей в условиях новой волны авторитаризма.

Хэмилтон выстраивает повествование как документальную хронику, охватывающую события от начала революции до её краха в период военного переворота. Главный герой, Халид, вместе с другими активистами участвует в создании медиа-коллектива Chaos TV, цель которого – документировать протесты, уличное насилие и свидетельства преступлений. Повествование охватывает ключевые эпизоды: эйфорию первых дней, рост гражданского движения, постепенную утрату общественной поддержки, нарастание насилия и репрессий, внутреннюю фрагментацию оппозиции.

Особое внимание уделяется гибели Марьям, возлюбленной Халида, во время разгона протестов. Он безуспешно ищет её в моргах, больницах и государственных регистрах. Эта трагедия становится не только личной, но и символом коллективной травмы и отказа государства от памяти. Параллельно герой переживает отчуждение от общественного пространства, распад союзов и исчезновение взаимопонимания в протестном движении. Постепенно Chaos TV из платформы действия превращается в последний остров свидетельства.

Нарратив романа – фрагментированный и коллажный – включает твиты, лозунги, газетные колонки, внутренние монологи. Эта структура отражает не только изменённое восприятие времени и реальности, но и распад субъективности. Это не просто история провала революции, а экзистенциальное переживание политической катастрофы, где язык, действие и идентичность утрачивают целостность.

Роман наполнен эпизодами, описывающими физическое и психологическое насилие со стороны государства. Препятствия вскоре множатся, выходя за рамки сугубо политического сопротивления. Женщины подвергаются унижительным

«*тестам на девственность*», проводимым военными, и становятся жертвами сексуального насилия на площади Тахрир, которая теперь контролируется «*мужчинами, заражающими воздух тестостероном и территорией*» [113].

В этом мрачном контексте Каир предстает как «*город женщин и одновременно другой – мужчин, преследующих в тёмных параллельных мирах*», и врагом становится не только репрессивный режим, но и патриархат как основа общественного устройства.

Таким образом, роман расширяет поле конфликта: борьба уже не ограничивается фронтом против государства, но переходит в сферу социального устройства и гендерного насилия. Женщины лишаются пространства, речи и телесной автономии, а площадь, некогда символическая арена освобождения, превращается в зону господства и насилия. Политическое угнетение оказывается неотделимо от структурного сексизма – врагом становится сама ткань общества.

Сцены «*тестов на девственность*» и сексуализированного насилия – яркое воплощение биовласти, по Фуко: власть работает не только через законы, но через контроль над телесностью. В «*Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы*» [114] Фуко анализирует, как тело превращается в объект дисциплины и доминирования, а контроль над ним – в форму политического подчинения. Мы видим, как женская субъектность стирается не только государственным насилием, но и патриархальной нормой,

«*Что-то новое грядёт, но мы ещё не можем это увидеть*», – говорит Марьям. Однако самым устойчивым и явным «*прибытием*» оказывается смерть, сопровождаемая «*невыносимой благодатью*». Роман с почти сакральным вниманием фиксирует последствия гибели для родителей, друзей, близких, ставя вопрос – «*что мы должны мёртвым?*» [113].

Эмоциональное, почти духовное потрясение от политической смерти – её шумный ужас и безмолвное благоговение – вряд ли когда-либо находило столь тонкое литературное выражение.

Этот фрагмент демонстрирует переход от политического к экзистенциальному измерению революции. Смерть здесь перестаёт быть просто следствием насилия – она становится сакральным событием, которое формирует не только память, но и моральные обязательства живых. Речь идёт о коллективной этике скорби, которая формирует национальную идентичность через признание жертвы.

Такой подход можно интерпретировать в русле концепции **культурной травмы** [42], где смерть приобретает не частный, а общественный статус. Вопрос о «долге перед мёртвыми» перекликается с идеями Поля Рикёра о **моральной ответственности памяти** [41], а также с логикой травматического свидетельства у Доминика ЛаКапры [43], где молчание и благоговение – тоже формы осмысления травмы.

Как и в «*Очереди*», здесь имеет место институционализация неведения: насилие не отрицается, оно просто перестаёт быть регистрируемым. Как пишет Доминик ЛаКапра, это форма вытеснения травмы, при которой жертвы

исключаются из публичного пространства, а свидетельство становится невозможным [43, с. 103].

Хэмильтон формирует структуру текста как полифоническую хронику: внутренняя речь чередуется с фрагментами новостей, соцсетей и интервью. Этот стиль иллюстрирует распад целостной субъективности, кризис речи и невозможность удерживать непрерывный нарратив.

Один из участников группы «Хаос» поддаётся волне истерического восторга в поддержку режима Сиси. Другой – погибает. Коллективное единство рушится, активность ослабевает, масштаб протестного движения стремительно сокращается: *«Миллион становится тысячей, тысяча – сотней, сотня – одним... Таков затяжной финал исключительного»* [113].

В финале роман рисует Каир как пространство, пронизанное атмосферой поражения и утраты – *«эта сернистая столица наших мёртвых, наша метрòкрополия неудачи»* [113], а главный герой Халил с горечью вспоминает, не свелась ли вся революционная победа лишь к *«двум часам между отступлением полиции и развёртыванием армии»* [113].

Таким образом, исчезновение массы, дробление энергии и крах солидарности символизируют медленное угасание надежды, когда революция теряет своё пространство и превращается в тень – как исторически, так и психологически.

Слова Халида фиксируют фундаментальный разрыв: протест разрушает не только систему, но и временную и нарративную ось существования. В терминах «ахрония» Рикёра, это симптом субъекта, травмированного историческим провалом [112, с. 52].

Гаятри Спивак указывает, что в условиях структурного угнетения подчинённые не могут говорить – их голос либо подавляется, либо присваивается внешними структурами [17, с. 78].

Таким образом, протест теряет не только эффективность, но и признание. Революционер маргинализируется, его идентичность становится опасной.

Ситуация разрушения субъективности укладывается в рамку Эрика Эриксона. Его теория **стадий психосоциального развития** предполагает прохождение кризисов, на которых вырабатывается целостное «я» [6]. Халид оказывается неспособен преодолеть этот кризис: в условиях утраты, насилия и краха он застывает в фазе психосоциального отчуждения. Нет опоры на прошлое, нет надежды в будущем – остаётся дезориентация и фрустрация.

Параллельно, концепция **признания** Чарльза Тейлора [12] объясняет, что идентичность формируется через диалог и социальную реакцию. Но в романе Халида не слышат – ни государство, ни «народ». Его действия не признаются, его мотивации искажаются. Это приводит к размыванию политической идентичности: субъект, утративший диалог с обществом, лишается оснований для самоопределения.

Название романа – *«The City Always Wins» («Город всегда побеждает»)* подчёркивает, что город представлен как **субъект власти**. Он не просто среда, но структура, задающая ритм, правила и границы возможного.

Здесь Хэмилтон актуализирует концепт **симулякров** Жана Бодрийяра. Власть больше не локализована: она рассредоточена в знаках, проекциях, интерфейсах, алгоритмах. Это соответствует третьему порядку симуляции, в котором реальность подменяется её имитацией [92, с. 9].

Как показал проведенный анализ, *«The City Always Wins»* («Город всегда побеждает») Омара Роберта Хэмилтона представляет собой не просто хронику краха египетской революции, но глубокий анализ разрушения субъективности, памяти и идентичности в условиях нарастающего авторитаризма. Через фрагментированное повествование, коллажную структуру и образ травмированного Каира как субъекта власти, Хэмилтон демонстрирует, как революционная энергия трансформируется в дезориентацию, а протест – в молчание. Сочетание теорий культурной травмы (Александр), ахронии (Рикёр), симулякров (Бодрийяр), признания (Тейлор) и фрустрации идентичности (Эриксон) позволяет интерпретировать роман как художественное свидетельство постреволюционного распада национального сознания, где даже стремление к свободе оказывается поглощённым системой. Таким образом, «город» действительно побеждает – но ценой утраты субъективного и политического голоса.

Роман «التماسيح» («Крокодилы», 2012) [115] египетского писателя Йусуфа Раха – это метафикциональный дневниковый нарратив, сочетающий в себе элементы автобиографической хроники, манифеста, философского эссе и хроники постреволюционной дезориентации. Основанный на реальной истории поэтической группы, роман исследует культурный, политический и психологический ландшафт Египта конца 1990-х – начала 2010-х годов, акцентируя внимание на поиске идентичности, распаде субъективности и неспособности искусства противостоять системному кризису.

Повествование ведется от имени главного героя Йусуфа – поэта, интеллектуала. Вместе с двумя друзьями, Пауло и Наифом, он создаёт тайную поэтическую группу «Крокодилы» – подпольное братство молодых писателей, вдохновленных бит-поколением, Аленом Гинзбергом, сексуальной свободой и возможностью революционного высказывания. Они мечтают изменить общество через поэзию.

Роман начинается в 1997 году и охватывает более десяти лет. Вначале герои молоды, наполнены идеалами. Они записывают свои манифесты, публикуют «антипоэзию», ведут архивы и провозглашают отказ от культурного истеблишмента. Однако с каждым годом становится очевидно: общество не слушает, а культура не в силах изменить политическую реальность.

С наступлением революции 2011 года герои испытывают не воодушевление, а шок. Их «язык» оказывается неактуальным. Революция разрушает не только режим, но и культурные коды. Писатели ощущают, что они больше не нужны. Финал романа полон иронии и горечи: группа распадается, Йусуф остаётся один – как свидетель, который пишет, но которого никто не читает.

«В день двадцать первого дня рождения Наифа, всего через несколько часов после самоубийства Редвы Адель и вскоре после полуночи, в сквере Докки родилась Секретная египетская поэзия, и казалось, что свадьба рабочего класса, шум которой заглушал наши голоса в кафе (тоже из среды рабочего класса), была устроена именно для празднования этого события. Свадьба проходила в Дайр ал-Нахья, в нескольких минутах ходьбы от участка тротуара, который мы оккупировали рядом с мясной лавкой ал-Субки на улице Тахрир, и мы ничего не могли видеть с того места, где сидели. В конце концов, мы не встали, чтобы посмотреть на свадьбу, но пронзительный крик, обрамлённый тошнотворным электронным звоном из динамиков, донёс до нас неуправляемое удовольствие и, в то же время, дал нам ещё одно подтверждение нашей убеждённости в том, что поэзия – та поэзия, в которую мы могли верить, – обязательно должна быть тайной.» [115].

Михаил Бахтин в своих трудах, особенно в «Проблемах поэтики Достоевского» и «Формах времени и хронотопа в романе» [86], разрабатывает концепты **полифонии и хронотопа**, через которые можно продуктивно прочитать эпизод с рождением *Секретной египетской поэзии* в романе Йусуфа Раха.

«Полифония» у Бахтина – это не просто многоголосие персонажей, но *принцип равноправия сознаний*, каждое из которых имеет свою идеологическую позицию, автономную значимость и не подчинено авторской «истине».

В описываемом фрагменте слышны сразу несколько голосов:

- голос юных поэтов – маргинальный, бунтующий, ищущий форму существования через тайную поэзию;
- голос народной свадьбы – народной культуры, шумной, телесной и прозаичной;
- голос молчаливой трагедии – самоубийства Радвы Адель, о которой не говорится прямо, но событие пронизывает весь эпизод;
- голос «автора» (или повествователя) – который не господствует, а наблюдает, комментирует, включаясь в хор.

Все эти голоса звучат одновременно, не вытесняя друг друга. Как пишет Бахтин: «В подлинно полифоническом романе нет последнего слова. Множественность центров сознания, каждая из которых обладает своей правдой, своим горизонтом, своей голосовой природой» [86, с. 89].

Здесь свадьба – не просто фон. Она звучит как *идеологический контрапункт*, противопоставленный искусству юных поэтов. Но вместо прямой иерархии между «низким» и «высоким», в эпизоде происходит равноправное столкновение жизненных форм. Именно в этом проявляется полифонизм по Бахтину.

Бахтин также вводит понятие *хронотопа* как «взаимопроникновения пространственно-временных отношений», формирующих определённый тип художественного мира.

В сцене рождения *Секретной египетской поэзии* хронотоп парадоксален:

- Пространственно герои находятся на улице – *границе между публичным и частным*, символической зоне между домом и хаосом.

- Временной момент – *ночь после смерти* – несёт экзистенциальную плотность. Это *момент порога*, перехода от одного бытия к другому.

Такие *пограничные хронотопы* (уличное кафе, улица Тахрир, свадьба, смерть) соответствуют бахтинскому хронотопу *встречи*, в котором «жизненные пути пересекаются, судьбы приобретают смысл».

«В определённом хронотопе проявляется форма целостного бытийного переживания» [86, с. 235].

Фрагмент о рождении *Секретной египетской поэзии* – пример глубоко полифоничного и хронотопически насыщенного текста. Он наглядно демонстрирует, как в условиях культурного давления (шум свадьбы), трагедии (смерть Редвы) и социальной маргинализации (уличное кафе) рождается *новая форма сознания* – тайная поэзия как альтернативная идентичность. По Бахтину, именно в таких «пороговых ситуациях» происходит настоящее становление субъекта, а литература становится пространством множественных правд и незавершённых смыслов.

«Несмотря на стремительный рост числа «Крокодилов» в последующие месяцы, к началу 1998 года из ранних участников остались лишь один-два бездарных поэта. Под влиянием художницы, в которую он тогда был влюблён, Пауло сформулировал уравнение, определяющее взаимосвязь между написанием секретной поэзии и литературным успехом в традиционном смысле (под которым подразумевалась, разумеется, невозможная в то время в Египте мечта, но которая в том или ином виде продолжала восприниматься всерьёз в нашем кругу). Что касается Наифа – он становился настоящим специалистом в области компьютеров, получил диплом инженера Каирского университета и занимался переводом американской поэзии 1950-х годов – он всё чаще возвращался к мысли полностью отказаться от писательства.» [115].

Этот фрагмент иллюстрирует постепенное разложение художественного сообщества, возникшего как форма сопротивления, но утратившего первоначальный пафос и критическую энергию. Повествователь фиксирует момент, когда группа, изначально объединённая идеей поэтического манифеста и тайной культурной автономии, начинает терять свою идентичность: остались только «бездарные поэты», а один из лидеров коллектива (Пауло) редуцирует поэзию до «уравнения». Сам факт подобной метафоры – математической формулы – можно интерпретировать как симптом постмодернистской иронии, обесценивающей сакральность поэтического акта.

Деятельность Наифа, направленная на переводы американской поэзии и инженерное образование, противопоставляется поэтической миссии и в то же время демонстрирует утрату веры в возможность художественного воздействия. Его колебания между техникой и поэзией отражают внутренний конфликт субъекта в условиях культурной маргинализации. Мы имеем дело с формой пассивного ухода в индивидуализм, когда политическая невозможность действия порождает внутреннюю фрагментацию.

Согласно теории **социальной идентичности** Тэджфела и Тернера [11], принадлежность к группе усиливает самоидентификацию только в условиях сохранения символической значимости группы. В данном случае «Крокодилы» утрачивают коллективную миссию, и потому больше не могут поддерживать идентичность своих участников – отсюда уход, отступление, разочарование.

В анализе романа «*التماسيح*» («Крокодилы») раскрывается не просто сюжет о поэтической группе, но аллегория кризиса модернистской парадигмы литературы, оказавшейся неспособной воздействовать на общество в условиях системного насилия и культурной инерции. Как показано через подход Бахтина, литература становится местом конфликта голосов и времён, а не инструментом трансформации реальности.

В финале группа утрачивает не только коллективную идентичность, но и веру в поэзию как действие. Это позволяет интерпретировать роман как размышление об истощении языка, утрате символической миссии художника и размывании границ между эстетическим, политическим и интимным.

Итак, «*التماسيح*» («Крокодилы») – это не только хроника поколения, но и литературная форма, отражающая структурный распад субъектности, о котором также писали Ч. Тейлор [12] и Дж. Александер [42]. Этот роман занимает важное место в палитре постреволюционной арабской литературы, фиксируя не столько надежду на перемены, сколько травму невозможности говорить.

Роман «*جمهورية كآن*» («Республика ложных истин», 2018) [116] египетского писателя Алаа ал-Асуани представляет собой мощное литературное свидетельство о крахе революционной надежды и трансформации национального сознания в Египте после событий 25 января 2011 года. Особенность романа – в его многоголосной структуре, где сочетаются различные социальные и возрастные персонажи: от генералов и журналистов до рабочих и студентов.

Уже в первых главах становится очевидным, что революция не столько объединяет, сколько обнажает структурные противоречия египетской идентичности. Молодые герои, пытаясь отстоять справедливость, сталкиваются с системой, не способной признать их субъектность. Это соответствует концепции Г. Спивак о невозможности речи подчинённых: «голос субальтерна либо искажается, либо вовсе не слышится» [17, с. 78].

Революция в романе не приводит к освобождению, а к углублению травмы, которая становится не личной, а культурной. Как пишет Джеффри Александер, культурная травма возникает, когда базовая структура идентичности разрушена и требует переосмысления. Герои теряют чувство принадлежности к государству.

Особенно ярко эта дихотомия прослеживается в образе актёра Ашрафа Виссы – представителя элиты, отстранённого от революционных страстей. Однако именно его постепенное пробуждение, осознание социальной ответственности и переход на сторону протестующих иллюстрирует возможность формирования новой идентичности через моральный выбор. Такой процесс можно соотнести с моделью психосоциального развития Э. Эриксона:

пережив кризис идентичности, субъект способен обрести подлинное «я», основанное на ценностной системе, а не на внешнем принуждении [6, с. 122].

Однако роман не даёт утешительного финала. Вторая часть текста демонстрирует не торжество народа, а восстановление старых механизмов власти – подавление протестов, аресты, слом судеб. В этом проявляется феномен культурной травмы в понимании Джеффри Александера: не любое насилие оставляет след в общественном сознании; лишь то, которое разрушает идентификационные основания социальной группы и требует переопределения коллективного «мы» [42, с. 19].

Государство в романе выступает не как абстрактная структура, а как персонаж с собственной стратегией симуляции и манипуляции. Это государство подавляет не напрямую, а через контроль над информацией, язык и символы – здесь возникает прямая параллель с концепцией симулякров Ж. Бодрийяра: власть не реализуется телесно, она рассеяна в знаках, в потоке образов и фальсифицированной истории [92, с. 6]. Отсюда – «ложные истины» в названии романа: правда вытесняется нарративами, сконструированными режимом.

Центральный пафос романа – вопрос о цене и смысле жертвы. Многие герои – студенты, женщины, рабочие – оказываются перед выбором: молчать или противостоять. Их гибель, страдания и молчание родных осмыслены как сакральный акт, требующий общественного признания. Поль Рикёр в книге *«Memory, History, Forgetting»* подчёркивал, что без признания и работы памяти невозможно формирование этически устойчивой идентичности [41, с. 445].

Кроме того, кризис идентичности героев можно проанализировать в логике Ч. Тейлора, который утверждал, что личностная идентичность невозможна без диалога с другими – без признания [12, с. 45]. В *«Республике ложных истин»* персонажи, лишённые такого признания со стороны государства и социума, оказываются в состоянии «онтологической незащищённости», когда даже их опыт, боль и свидетельство считаются фикцией или предательством.

Таким образом, проведенный нами анализ показал, что роман ал-Асуани – не просто политическая хроника. Это трагедия модернизации идентичности, в которой протест перестаёт быть источником трансформации, а становится ареной нового подавления. Художественная форма, построенная на пересечении полифонии, реализма и аллегории, позволяет писателю зафиксировать глубинную деструкцию субъективности в условиях кризиса национального сознания.

Несмотря на хронологическую привязку к 2011 году, роман функционирует в логике застывшего времени. Персонажи не движутся к цели – они вращаются в повторении страха, лицемерия и репрессий. Это соответствует понятию **ахронии**, описанному Полем Рикёром [112]: время разомкнуто, и субъект застревает в прошлом, не имея доступа к будущему. Роман *«Республика ложных истин»* Алаа ал-Асуани представляет собой художественное осмысление кризиса национального сознания в Египте после революции 2011 года. Через множественные голоса и пересечение различных социальных позиций автор

показывает, как революция обнажает глубинные противоречия идентичности – между личной субъектностью и репрессивной государственной системой.

Применение теорий Спивак, Эриксона, Александера, Тейлора и Рикёра позволяет интерпретировать текст как хронику травмы и распада идентификационных оснований. Герои романа лишены признания, а потому – устойчивой идентичности. Протест в романе не ведёт к обновлению, а становится ареной нового насилия.

Таким образом, роман Ал-Асуани становится важным художественным свидетельством постреволюционного разочарования и поисков новой идентичности в условиях культурной и политической нестабильности. Литература здесь выступает как пространство памяти и сопротивления, где возможно переосмысление коллективного «мы».

Анализ четырёх ключевых произведений египетской прозы 2010-х годов – «الطابور» («Очередь») Басмы Абдуль Азиз, «*The City Always Wins*» («Город всегда побеждает») Омара Роберта Хэмилтона, «التماسيح» («Крокодилы») Йусуфа Раха и «جمهورية كائن» («Республика ложных истин») Алаа ал-Асуани – позволяет выявить устойчивую тенденцию к художественному осмыслению кризиса идентичности в условиях провала модернизационного проекта Египта. В центре внимания этих текстов – фигура травмированного субъекта, потерявшего диалог с государством, обществом и даже с самим собой.

Авторы по-разному представляют последствия революции 2011 года, но во всех случаях революция оказывается не точкой трансформации, а началом более глубокой фрустрации: государственное насилие либо возвращается в новых формах (симуляция, культурный контроль, биовласть), либо оказывается настолько тотальным, что блокирует любые формы идентификационной сборки.

В концептуальном отношении каждый роман становится ареной столкновения теорий, обсуждённых в первой главе. Теория культурной травмы (Александер) раскрывает разрушение коллективной идентичности как результат системного насилия и отказа от памяти. Ахрония (Рикёр) фиксирует субъективное восприятие времени в условиях стагнации, где прошлое не осмыслено, а будущее недостижимо. Симулякр (Бодрийяр) становится метафорой современного авторитарного режима, в котором правда замещается её имитацией. Теория признания (Тейлор) подчёркивает, что без ответа со стороны общества субъект не может утвердить своё «я». А Эриксоновская модель развития позволяет интерпретировать стадию застывшей или фрагментированной идентичности как следствие незавершённого кризиса взросления, морального выбора и исторической ответственности.

В итоге можно заключить, что современные египетские авторы после 2011 года формируют новую тематику – травма, молчание, симуляция, протест, женское тело, отчуждение. И параллельно – новую идентичность, основанную не на националистической мобилизации или государственной идеологии, а на этике памяти, сопротивления и свидетельства. Литература становится пространством, в котором возможно хотя бы символическое восстановление

субъектности – и тем самым переосмысление самого проекта египетского национального сознания в XXI веке.

Анализ египетской литературы после Арабской весны представлен в обобщённой форме (см. таблицу 2), где произведения распределены по тематическим блокам и теоретическим подходам.

Таблица 2 – Египетская литература после Арабской весны

Произведение	Темы	Художественная репрезентация идентичности	Теоретическая рамка анализа
«Крокодилы» Йусуфа Раха	Поколенческий нигилизм, эстетика маргинальности, распад поэтической миссии	Метафикциональный дневник, хроника распада, фрагментарность, коллажная структура, отказ от линейного времени	Ч. Тейлор (отсутствие признания), Дж. Александр (культурная травма), Г. Тэджфел, Дж. Тернер (групповая идентичность и её распад), М. Бахтин (полифония и хронотоп)
«Очередь» Басмы Абдуль Азиз	Авторитаризм, контроль, страх	Аллегория, абсурд, нарратив страха и обезличивания	Э. Эриксон (кризис идентичности), Ж. Бодрийяр (симулякры), Дж. Александр (культурная травма), Г. Спивак (немота субальтерна), П. Рикёр (ахрония), Д. ЛаКапра (структурная травма)
«Город всегда побеждает» Омара Хэмилтона	Травма революции, цифровая хроника, потеря веры	Фрагментарная хроника, медиаопосредование, внутренняя раздвоенность	М. Фуко (биовласть), Э. Эриксон (фрустрация идентичности), Ч. Тейлор (кризис признания), Ж. Бодрийяр (симулякры), П. Рикёр (ахрония), Дж. Александр (культурная травма), Д. ЛаКапра (травматическое свидетельство), Г. Спивак (немота субальтерна)
«Республика ложных истин» Алаа ал-Асуани	Политическое насилие, культурная травма	Документализм, символизм, многоголосие	Э. Эриксон (фрустрация идентичности), Ч. Тейлор (кризис признания), Дж. Александр (культурная травма), Г. Спивак (постколониальный анализ), П. Рикёр (ахрония, память), Ж. Бодрийяр (симулякры)
Примечание: составлено автором на основе обобщения и сравнительного анализа литературных произведений.			

Проведённый анализ показывает, что современная египетская литература, охватывающая период до и после революции 2011 года, фиксирует глубокую

трансформацию национальной идентичности, отражая сдвиг от репрезентации структурных кризисов к акценту на индивидуальную травму, молчание и сопротивление. Египетское общество, исторически сложенное из множества цивилизационных, религиозных и культурных пластов, в условиях постреволюционной нестабильности столкнулось с разрушением прежних идентификационных ориентиров. На этом фоне именно художественный текст становится пространством, где идентичность не только фиксируется в её разрушенном состоянии, но и ищет новые формы выражения – вне рамок государственной идеологии или исторической риторики.

До Арабской весны (в произведениях 2000-х годов) литература выступала как пространство критического осмысления деградации модернизационного проекта, социального расслоения и институционального разложения. В романах Алаа ал-Асуани («Здание Йакубиана»), Халида ал-Хамиси («Такси»), Ахмада Халида Тауфика («Утопия») национальная идентичность изображается как распадающееся единство, разрушенное коррупцией, несправедливостью и утратой общественного доверия. Художественный текст выполнял функцию диагностики общества, где модернизация оказалась имитацией, а государственность – неспособной к моральному лидерству. В этих произведениях преобладают символы разочарования, фрустрации и отчуждения, но субъект всё ещё способен на наблюдение и анализ – даже в иронической или пессимистичной форме.

После Арабской весны (в произведениях 2010-х годов) наблюдается качественный сдвиг в тематике и эстетике: литература становится свидетельством травмы, невыраженного насилия и утраты субъектности. В текстах Басмы Абдуль Азиз («Очередь»), Омара Роберта Хэмилтона («Город всегда побеждает»), Йусуфа Раха («Крокодилы») и Алаа ал-Асуани («Республика ложных истин») центральной фигурой становится распавшийся, фрагментированный субъект, неспособный вписать себя в общественный нарратив. Революция в этих текстах не открывает путь к обновлению, а становится точкой невозврата, после которой наступает новая фаза – фаза симуляции, молчания и репрессии. В литературе после 2011 года государство предстаёт как структура, не просто исключая субъект, а манипулирующая самой памятью, временем и языком, что делает невозможным процесс идентификации.

Сравнительный анализ показывает: если до Арабской весны литература стремилась к рациональной артикуляции общественного кризиса и демонстрировала надежду на преобразование, то после неё она фиксирует невозможность восстановления идентичности привычными средствами. Язык становится симптомом, а не инструментом. Восприятие времени – ахроничным и стагнирующим. Субъект – либо молчит, либо растворяется в безличной массе.

Таким образом, египетская литература XXI века отражает переход от социального анализа к эстетике травмы, от коллективной идеологии к индивидуальному разладу, от ожидания перемен – к осознанию их симуляции. Тем самым она становится не только зеркалом исторических процессов, но и

одним из немногих пространств, где можно зафиксировать опыт распада и начать поиск новых форм идентичности – основанных не на идеологии, а на памяти, сопротивлении и праве на голос.

Данный сдвиг можно наглядно проследить при сравнении ключевых произведений 2000–2018 гг.: их тематическая структура смещается от гражданской вовлечённости к травматической фрагментации субъекта и символическим формам выражения (см. рисунок 1).

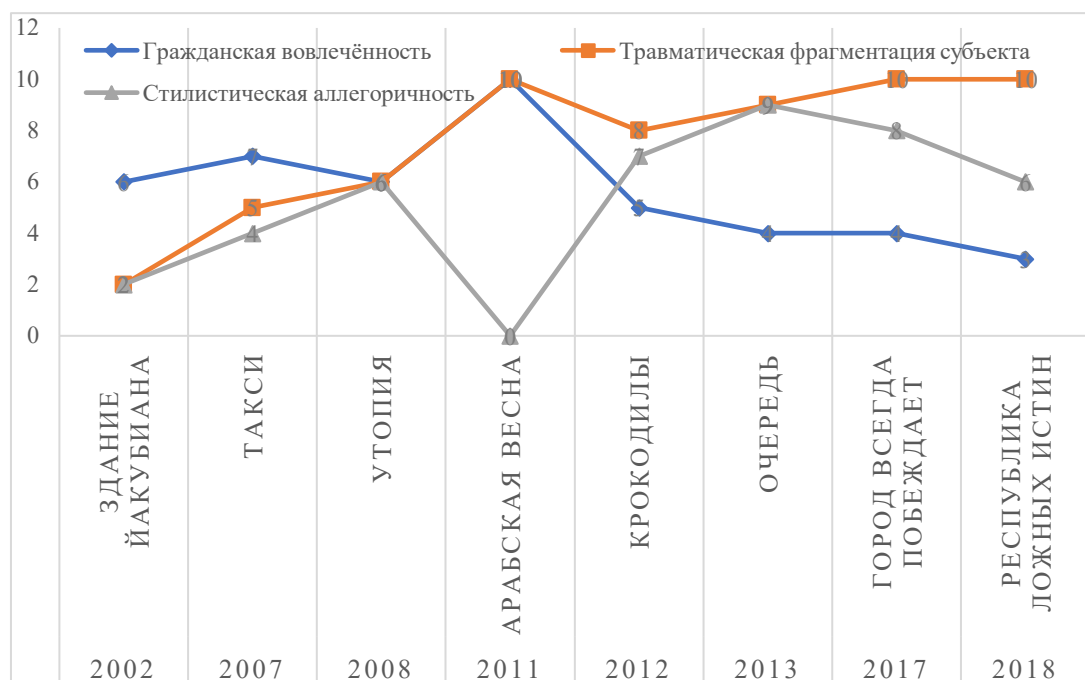


Рисунок 1 – Египетская литература: от протеста к травме и аллегории

Примечание: составлено автором на основе интерпретации текстов романов, с использованием условной шкалы интенсивности (0–10).

3 ФОРМИРОВАНИЕ ПАЛЕСТИНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И ЕЕ ОТОБРАЖЕНИЕ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (с 2000 г.)

3.1 Антиоккупационное движение как основа палестинской национальной идентичности

Палестинская национальная идентичность формировалась в условиях систематической утраты – земли, государственности, права на возвращение и даже права на присутствие. В отличие от большинства постколониальных наций, палестинцы и по сей день не обрели полной суверенности, что делает их идентичность по своей природе резистентной, постоянно находящейся в состоянии мобилизации. В этом контексте антиоккупационное движение – не просто политический ответ на угнетение, но глубинный механизм, структурирующий самосознание народа, его историческую память и способы коллективной идентификации.

Фундаментом палестинского самоопределения стала **Накба** («النكبة» – араб. «потрясение, катастрофа, катаклизм») – «катастрофа» 1948 года, в результате которой более 700 000 палестинцев были изгнаны со своей земли. Как отмечает Рашид Халиди: «Как и многие другие несостоявшиеся или «неуспешные» национальные идентичности, палестинская формировалась без поддержки мощного инструмента нации-государства, способного её распространять. Подобно курдам, армянам или евреям в Палестине до 1948 года, палестинцы утверждали свою идентичность вне рамок независимого государства и вопреки сильным встречным течениям. В палестинском случае многократные разрушительные поражения не только были преодолены, но в некотором смысле интегрированы в сам нарратив идентичности как форма победы» [117]. Здесь мы хотим особо подчеркнуть идею трансформации поражения в часть коллективной гордости – «нарратив как форма победы» – что роднит палестинский опыт с травматическими, но мобилизующими формами памяти (см. Ассман [39], ЛаКапра [43]). Таким образом, лишение территории стало не только утратой физического пространства, но и началом символической борьбы за существование.

Характерно, что с самого начала борьба палестинцев не сводилась лишь к вооружённому сопротивлению. Уже с 1950-х годов формируется комплексная система антиоккупационных практик, включающая политическую, правозащитную, информационную и культурную деятельность. В результате формируется уникальная модель идентичности, в которой нация конституируется через сопротивление как форму жизни. Необходимо отметить, что исторические этапы сопротивления нашли прямое отражение и в литературе, закрепившей ключевые символы палестинской идентичности. Уже в прозе и публицистике Гассана Канафани формируются образы «шахида» и изгнанника, метафора ключа как знака утраченного дома, а также аллегорическая фигура Родины-матери. Эти архетипы служили не только художественными приёмами, но и культурными кодами, обеспечивавшими преемственность идентичности в условиях утраты государства. В XXI веке данная традиция получает новое

прочтение: Сахар Халифа, Ибтисам Азим, Сайид Кашуа, Атиф Абу Сайф обращаются к мотивам травмы, молчания, трансгенерационной памяти и кризиса субъективности, расширяя семантическое поле палестинской литературы. Таким образом, литература выступает не просто зеркалом антиоккупационного движения, но и самостоятельным пространством производства новых форм идентичности.

Таким образом, в данном разделе будет предпринята попытка проанализировать, каким образом **антиоккупационное движение стало основой палестинской национальной идентичности**, как оно влияет на социальную структуру, коллективную память, повседневные практики, и какие трансформации оно претерпело в XXI веке. Особое внимание будет уделено формированию палестинского национального сознания до 1948 года, историческим этапам сопротивления, символическим ресурсам борьбы, роли лагерей беженцев, а также современным вызовам – цифровому сопротивлению, фрагментации и кризису репрезентации.

Формирование палестинской национальной идентичности имеет более глубокие исторические корни, чем принято считать в рамках исключительно анализа пост-Накбы. Зачатки коллективного самосознания палестинцев прослеживаются ещё в позднеосманский период, когда регион был частью провинции Сирия в составе Османской империи. В этот период, особенно во второй половине XIX века, начинается рост местного самоуправления, развитие арабской прессы, культурных и образовательных инициатив, что способствует пробуждению арабского национализма и регионального патриотизма.

Палестинская идентичность в своём первоначальном виде формировалась не в изоляции, а в контексте более широкой арабской нации (الأمة العربية), однако уже в 1910-е–1920-е годы происходят важные сдвиги – особенно в ответ на рост сионистской иммиграции и британскую политику в мандатной Палестине.

Период британского мандата (1920–1948) сыграл критическую роль в институционализации палестинской идентичности. Согласно условиям мандата, Британия обязалась реализовать положения Декларации Бальфура 1917 года, поддерживающей создание «еврейского национального очага» в Палестине. Как подчёркивает Рашид Халиди, это заявление стало фактически «объявлением войны» против палестинского народа: в нём не упоминались ни арабы, ни палестинцы, а подавляющее большинство населения было обозначено как «нееврейские общины» [118]. В отличие от других мандатных территорий, Палестина была исключена из системы обещанной независимости и подчинена интересам сионистского проекта. Сочетание британской военной оккупации, международной легитимации декларации и усилий Всемирной сионистской организации поставило палестинцев в уникальное положение – они стали объектом колониальной стратегии, направленной на их постепенное вытеснение.

В ответ на это к 1920-м годам в Палестине укрепляется чувство национального самосознания, формируется политическое движение, развивается пресса, образование и формы самоорганизации. Таким образом, ещё до Накбы

1948 года возникает структура палестинской идентичности как ответ на отказ в самоопределении и утрату политического представительства.

Одним из ключевых моментов стала Великая арабская революция в Палестине (1936–1939 гг.), охватившая как городское население, так и сельские районы. Это восстание против британской власти и сионистской колонизации сопровождалось широкомасштабными стачками, саботажами и вооружёнными действиями, объединившими значительную часть арабского населения. По мнению исследователя Чарльза Смита, «эта революция была, пожалуй, самым мощным проявлением палестинской политической субъектности до 1948 года» [119].

После завершения восстания 1936 года британское правительство создало Королевскую комиссию Пиля для расследования причин арабского сопротивления в Палестине. В ходе слушаний сионисты требовали неограниченной иммиграции евреев и свободной покупки земли, в то время как Хадж Амин ал-Хусейни выдвинул радикальное требование – объявить Палестину арабским государством, исключив из него еврейское население, которое к тому времени насчитывало около 400 тысяч человек. Это стало отходом от его умеренной позиции 1935 года, когда он признавал мандат и существующую еврейскую общину.

В июле 1937 года комиссия опубликовала отчёт, в котором сделала вывод, что мандат невозможен к реализации: противоречивые притязания арабов и евреев на государственность приводят к постоянному конфликту. Хотя формально арабское сопротивление еврейской иммиграции нарушало условия мандата, комиссия признала, что и еврейская государственность требует насильственного навязывания враждебному арабскому большинству, что также противоречит духу мандата, провозглашавшего защиту интересов обеих сторон. Комиссия охарактеризовала ситуацию как «*право против права*» и предложила решение в форме раздела Палестины.

Согласно плану Пиля, еврейскому государству отводилось около 20% территории, включая Галилею, долину Изреель и прибрежную зону от Ливана до южнее Яффы (сама Яффа оставалась арабской). Арабской стороне предлагалось остальное пространство, включая центральную Палестину и пустыню Негев, с возможным объединением с Трансиорданией под властью эмира Абдаллы. Иерусалим и Вифлеем оставались бы под британским контролем как международная зона с выходом к морю.

Таким образом, план Пиля стал первой официальной британской попыткой предложить территориальное решение конфликта через раздел, признавая, что сосуществование в рамках одного мандата стало невозможным [119].

Важную роль в формировании национального сознания играли местные элиты – муфтии, владельцы газет, педагоги и предприниматели. В частности, фигура Хадж Амина ал-Хусейни, Великого муфтия Иерусалима, стала символом арабского сопротивления в 1930–40-е годы. Он не только возглавил Высший арабский комитет, но и активно участвовал в международной дипломатии, представляя палестинский вопрос в Лиге Наций. Несмотря на противоречивую

роль Хусейни, его деятельность значительно повлияла на формирование дискурса палестинской государственности.

Культурные средства мобилизации также сыграли немалую роль. В 1920–30-х годах активно развивалась арабская печать – издавались газеты *Filastin*, *Al-Karmil*, *Mir'at al-Sharq*, в которых публиковались статьи об истории Палестины, арабской идентичности и угрозе сионистской экспансии. Эти издания стали площадками для интеллектуального формирования представлений о нации, народе, праве на землю и сопротивлении.

Что касается системы образования для палестинских арабов в период британского мандата над Палестиной (1917–1948), то она оставалась предельно ограниченной как по охвату, так и по содержанию. Хотя формально существовала система начальных и средних школ, в действительности подавляющее большинство арабских учащихся получало лишь начальное образование продолжительностью 5–6 лет. К 1948 году действовало лишь 10 арабских средних школ, из которых только две были женскими, и не было ни одного высшего учебного заведения для палестинцев [120;121]. Контроль над учебными программами, кадровыми назначениями и содержанием образования осуществлялся исключительно британскими чиновниками, в то время как арабские преподаватели и директора не имели полномочий по формированию образовательной политики. Как подчёркивал ещё в 1956 году педагог Халиль Тота, «главная претензия арабов к образованию состоит в том, что они не имеют над ним никакого контроля... оно либо стремится примирить арабов с политикой создания еврейского национального очага, либо становится настолько бесцветным, чтобы быть безопасным» [120, с. 205].

Таким образом, арабское образование в Палестине стало объектом колониальной политики по деполитизации и административному усмирению населения. Систематическое исключение арабской истории из учебников, цензура современных событий и идеологическая нейтрализация учебного процесса отражали попытку британской администрации не только подавить националистические настроения, но и подорвать формирование палестинской идентичности [122]. При этом контраст с автономной сионистской системой образования, развивавшейся независимо и с поддержкой международных структур, способствовал росту возмущения среди палестинских педагогов. Как подчёркивал один из них, Даруиш Микдади, в ответ на требование закрыть патриотический скаутский отряд, названный в честь арабского полководца Халида ибн ал-Валида, он отказался подчиниться и подал в отставку, заявив: «Отряд имени Халида ибн ал-Валида, великого героя, никогда не потерпевшего поражения, не будет распущен и не присоединится к британской организации. Вот моя отставка» [цит. по: 123, с. 195]. Этот случай символизирует сопротивление палестинской интеллигенции не только колониальному диктату, но и политике культурной нейтрализации, направленной на вытеснение палестинской национальной памяти из системы образования.

Таким образом, к 1948 году существовали все ключевые признаки национального самосознания: ощущение коллективной истории, представление

о территории как родине (الوطن), общие культурные коды, политические лидеры и институты, преследующие цели самоопределения. При этом важно подчеркнуть, что палестинская идентичность возникла не просто как реакция на сионизм, но как результат длительного социального, культурного и политического развития.

Становление палестинской идентичности неразрывно связано с ключевыми *историческими моментами XX века*, каждый из которых вносил вклад в углубление и закрепление чувства общности, основанной на сопротивлении. Центральной вехой стало изгнание 1948 года, известное как вышеупомянутая Накба. Утрата территорий, разрушение деревень, изгнание населения и отказ в праве на возвращение стали не только политической катастрофой, но и точкой начала национальной памяти. Как подчёркивает Халиди, «Общие события 1948 года сблизили палестинцев на уровне коллективного сознания, даже несмотря на то, что они были физически рассеяны по всему Ближнему Востоку и за его пределами» [117, с. 22].

После Накбы палестинское сопротивление переместилось за пределы исторической Палестины. В 1950-е годы появляются первые вооружённые группы фидайнов, действовавшие с территории Египта, Иордании и Сирии. Эти отряды совершали рейды на израильскую территорию с целью возвращения земель, но также как акт символического сопротивления изгнанию и колонизации [124, с. 170-179].

Следующим этапом стал 1967 год – война, в результате которой Израиль установил контроль над всей исторической территорией Палестины. Эта вторая волна утрат, известная как **ан-Накса** (النكسة) – араб. «отступление»), усилила фрагментацию палестинского населения, но одновременно придала новое дыхание антиоккупационному движению. Сформированная в 1964 году Организация освобождения Палестины (ООП) приобрела новую легитимность и стала центром политической мобилизации и представительства. Она формировала нарратив о нации в изгнании и институционализировала сопротивление как основу политической субъектности. В её Хартии 1968 года утверждалось: «Палестинская идентичность является подлинной, существенной и неотъемлемой характеристикой; она передаётся от родителей к детям. Сионистская оккупация и рассеяние палестинского арабского народа в результате постигших его бедствий не лишают его палестинской идентичности и принадлежности к палестинскому сообществу, и не аннулируют их» [125].

Однако попытки ООП утвердиться как автономная политическая сила не ограничивались дипломатическими инициативами. Ключевым моментом стало противостояние 1970 года между палестинскими формированиями и армией Хашимитского королевства, вошедшее в историю как «Чёрный сентябрь». Как подчёркивает Хассан А. Барари, Иордания стремилась восстановить контроль над внутренним порядком, тогда как ООП фактически превратилась в «государство в государстве» на территории королевства. Это столкновение завершилось изгнанием ООП из Иордании, но одновременно ознаменовало

переход палестинского движения от героической партизанской борьбы к институциональному представительству и международной дипломатии [126].

Важной вехой стало начало **первой интифады** в 1987 году – народного восстания против израильской оккупации. Интифада отличалась от предшествующих восстаний по многим параметрам, включая, но не ограничиваясь продолжительностью протестов, потерями с обеих сторон, последствиями и числом вовлечённых международных акторов. Несмотря на то что влияние Интифады остаётся одной из наиболее дискуссионных тем в академической среде, несомненно, что она обозначала начало нового этапа в этом затяжном конфликте [127, с. 81].

Вторая интифада (2000–2005) ещё больше активизировала коллективное самосознание. Второе восстание, разразившееся в 2000 году, не было стихийной вспышкой, вызванной исключительно провокационными действиями отдельных политиков. Хотя визит Ариэля Шарона на Храмовую гору сыграл роль спускового механизма, сам конфликт стал результатом глубокого накопления недовольства в палестинском обществе. Основу этого недовольства составило расхождение между надеждами, породившимися в ходе процесса Осло, и реальностью углубляющейся израильской оккупации, ограничивающей политическую и экономическую автономию палестинцев [128]. Кровопролитие, изоляция палестинских территорий, строительство стены, массовые аресты стали символами не только репрессии, но и стойкости.

Таким образом, каждый этап палестинской истории сопротивления – от изгнания 1948 года и формирования фидайнского движения до интифад и дипломатических сдвигов – вносил вклад в укрепление и переосмысление палестинской идентичности. Сопротивление перестало быть исключительно формой вооружённой борьбы и стало многогранным феноменом, включающим в себя политическое представительство, культурную мобилизацию, институционализацию памяти и права на возвращение. Как подчеркивают многие исследователи, в отсутствие национального государства именно опыт травмы, изгнания и постоянного протеста стал ядром коллективного самосознания палестинцев. Таким образом, сопротивление стало не только ответом на оккупацию, но и источником самоидентификации, закреплённой в дискурсе, институтах и трансгенерационной памяти. Палестинская идентичность, сформированная в условиях вынужденной диаспоры и политической неустойчивости, продолжает черпать своё содержание из исторических актов борьбы, превращая прошлое не в бремя, а в основу национального субъекта будущего.

Память и травма играют ключевую роль в формировании палестинской национальной идентичности, отражая её особое положение в постколониальном и оккупационном контексте. В отличие от классических моделей, где идентичность создаётся через государственные институты, в палестинском случае она формируется в условиях утраты, насилия и непрерывной борьбы за признание. С момента Накбы 1948 года палестинцы существуют в пространстве коллективной травмы – утраты не только территории и гражданских прав, но и

символического присутствия в международной политике. Эта травма укореняется в межпоколенческой памяти и передаётся через семьи, образовательные институты, медиа и культуру.

Однако в XXI веке палестинская идентичность выходит за пределы локального измерения. Современные условия – от блокад и гуманитарных катастроф до цифровых технологий и глобальной солидарности – способствуют радикальной трансформации способов её репрезентации. Новые формы памяти, травматического опыта и медийного активизма не только обновляют внутренние нарративы палестинской общности, но и создают транснациональную идентичность, встраивающую палестинский вопрос в глобальный дискурс борьбы за справедливость.

Современные события, особенно геноцид в Газе в 2023–2025 гг., усиливают эту коллективную травму. По данным Министерства здравоохранения Газы, с 7 октября 2023 года по 3 апреля 2025 года по меньшей мере 50 523 палестинца были убиты и 114 776 палестинцев получили ранения [129]. Согласно отчёту Управления по координации гуманитарных вопросов ООН, в условиях полной блокады и масштабных перемещений населения гуманитарная ситуация в секторе Газа остаётся критической. Более 420 000 человек были вновь перемещены с 18 марта, а около 1,8 миллиона нуждаются в экстренном жилье и предметах быта. Из-за истощения продовольственных и медицинских запасов, закрытия пекарен и недостатка топлива миллионы людей остались без доступа к полноценному питанию, воде и медицинской помощи. Более 50% объектов водоснабжения выведены из эксплуатации, а распространение кожных заболеваний, паразитов и недоедания резко усилилось. Более 70% территории сектора обозначено как «запретная зона», что делает невозможным сельское хозяйство и доставку помощи. Блокада также парализовала образование: функционирует лишь 140 временных учебных пространств, охватывающих менее 30% детей. Системный дефицит финансирования, топлива, медикаментов и оборудования делает работу гуманитарных служб всё более невозможной [129].

По данным Human Rights Watch, Израиль целенаправленно ограничивает доступ гражданского населения Газы к пище и воде, что нарушает нормы международного гуманитарного права. Организация квалифицирует эти действия как военное преступление: «Преднамеренный голод используется в качестве орудия войны» [130].

Итак, мы видим, что «коллективная травма, переживаемая палестинцами, особенно в Газе, обусловлена систематическим лишением Израилем основных прав человека и ключевых аспектов качества жизни. Это лишение затрагивает экологическую, социальную, психологическую, экономическую и физическую сферы» [131]. Ситуация усугубляется тем, что в палестинском контексте невозможно даже говорить о посттравматическом синдроме в классическом понимании, поскольку сама травма остаётся непрерывной: «пост»-фаза не наступает, а угроза и насилие продолжаются в режиме реального времени. Д-р Самах Джабр, глава отдела психического здоровья Министерства

здравоохранения Палестины, считает, что для описания палестинского опыта более уместен термин «хроническое травматическое стрессовое расстройство», встроенное в повседневность [132].

Эта катастрофа не только разрушает повседневность, но и становится основой нарратива, который переосмысливается и транслируется вовне – от местных сообществ к глобальным платформам солидарности. В ответ на трагические события 2023–2025 гг. развернулась беспрецедентная глобальная волна солидарности, в которой палестинская идентичность вышла за рамки национальной общности, превратившись в универсальный символ сопротивления, достоинства и травмы. Акции протеста прошли в Лондоне, Париже, Нью-Йорке, Кейптауне, Дели, Тунисе и десятках других городов мира. По данным Al Jazeera, в октябре 2023 года в Лондоне в марше солидарности приняло участие более одного миллиона человек [133].

Особую роль в этих протестах сыграли визуальные и вербальные символы. Лозунги «Ceasefire Now», «We are all Gaza», «From the River to the Sea» обрели характер знаков коллективной перформативной идентичности, выходящей за рамки традиционного национального самосознания. В терминах Эрвина Гоффмана, подобные лозунги становятся частью публичной «ролевой презентации» (presentation of self) – символических актов, посредством которых участники глобального движения выражают солидарность и вовлечённость в палестинский нарратив [8, с. 78].

Таким образом, протесты становятся не только актом политической позиции, но и формой перформативного включения в палестинскую идентичность. Эта идентичность не обязательно биологически или граждански принадлежит участникам движения, но они временно «становятся Палестиной» в процессе манифестации, визуализации и ритуального повторения символов.

В условиях блокировки традиционных каналов коммуникации и институционального молчания, именно цифровые медиа становятся ареной для репрезентации палестинской боли, но также – достоинства и голоса. Цифровые платформы стали катализатором этих процессов. Палестинские активисты использовали социальные сети для документирования преступлений, формирования глобального нарратива сопротивления и репрезентации идентичности. Кампании с хештегами #CeasefireNOW, #AllEyesOnRafah, #GazaGenocide, #SaveSheikhJarrah стали инструментами новой цифровой идентичности, с которой ассоциировали себя миллионы людей, не имеющих палестинского происхождения.

Наряду с этим, усиливаются альтернативные формы солидарности. Международные кампании – Black-Palestinian Solidarity, бойкоты университетов, отказ от академического и корпоративного сотрудничества с Израилем – становятся частью глобального антиколониального альянса. Палестинский вопрос вновь воспринимается как мировой символ борьбы за справедливость.

Однако палестинская идентичность не сводится лишь к протесту. Она создаёт и альтернативные формы присутствия – через образы, звуки, и эстетику, формируя параллельную культурную действительность. Культура и искусство

становятся самостоятельной платформой идентичности. Например, фильмы Элиа Сулеймана («*It Must Be Heaven*»), рэп-группы DAM и Shabjdeed, визуальные проекты и арт-активизм формируют образы «палестинскости» в новых эстетических форматах.

Таким образом, палестинская идентичность в XXI веке приобретает транснациональное и мультиплатформенное измерение. Она формируется в Рамалле, Газе, Аммане, но также – в Берлине, Стамбуле, Лондоне и на платформах TikTok, Instagram, X (Twitter). Молодёжь диаспоры и солидарных движений воспроизводит её через язык, музыку, моду, память и активизм. Палестинская идентичность таким образом формируется не через гражданские институты, как в классических национальных проектах, а через память о потере и непрерывном сопротивлении. В условиях, когда разрушены инфраструктура, безопасность и базовые права, именно травма становится способом коллективного выживания и самоопределения.

История формирования палестинской идентичности демонстрирует уникальный случай нации, конституирующейся не благодаря государству, а вопреки его отсутствию. В условиях многократной утраты – территориальной, политической, культурной – именно антиоккупационное движение стало фундаментом коллективного самосознания. Борьба палестинцев с начала XX века развивалась от локального сопротивления мандатной власти и сионистской колонизации до институционализированных форм политического представительства, массовых восстаний и цифрового активизма XXI века. Каждый исторический этап – от Накбы и интифад до современных гуманитарных катастроф в Газе – не только углублял травму, но и укреплял идентичность, делая её формой мобилизации и выживания.

В отличие от классических национальных проектов, палестинская идентичность формируется через утрату, протест и трансгенерационную память, а не через институты. В XXI веке она выходит за пределы национального пространства, превращаясь в транснациональный нарратив, поддерживаемый медиа, искусством и глобальной солидарностью. Тем самым палестинский опыт демонстрирует, как антиоккупационное сопротивление становится не только политической стратегией, но и онтологической основой идентичности, способной сохраняться и обновляться в условиях предельной нестабильности и системного насилия.

3.2 От противостояния до ассимиляции: формы литературного сопротивления Палестины

Литературное творчество палестинских авторов, особенно начиная с 2000-х годов, демонстрирует значительное усложнение образа сопротивления, превращая его из однозначной политической категории в пространство внутренней борьбы, морального выбора и культурного самосохранения. Современная палестинская проза выходит за рамки прямой конфронтации, фиксируя разнообразие форм идентификационного сопротивления – от открытого вооружённого протеста до молчаливой настойчивости в сохранении

памяти и языка. Настоящий подпункт посвящён анализу того, как палестинские писатели отражают эволюцию сопротивления – от его героических, фронтальных форм к более сложным, фрагментированным, иногда почти незаметным актам выживания и сохранения субъектности. Исследуемые произведения охватывают широкий спектр стратегий – от фронтального противостояния (Сахар Халифа, Абу Сайф Атиф) до абсурдистского ухода в приватное (Джамаль ал-Кауасми) и внутренних конфликтов, сопровождающих частичную ассимиляцию (Саид Кашуа, Ибтисам Азим).

Роман «الصبار» («Дикие шипы», 1976) [134] палестинской писательницы **Сахар Халифы** представляет собой важный литературный опыт осмысления национальной идентичности в условиях оккупации и социальной фрагментации. Действие разворачивается в Наблусе в 1970-х годах, и через судьбы двух двоюродных братьев – Усамы и Адила – автор показывает разные способы переживания оккупации. Один из героев, вернувшийся из эмиграции с намерением вступить в ряды сопротивления, рассматривает вооружённую борьбу как единственно возможную форму реакции. Другой – работающий на израильской фабрике, – старается выжить и адаптироваться. Эти два взгляда не противоположны, а сосуществуют внутри одного национального поля, что подчёркивает множественность палестинской идентичности, её незавершённость и конфликтность.

Через эти образы роман поднимает проблему не только внешнего угнетения, но и внутреннего расщепления коллективного самосознания. Подобный подход перекликается с теориями Джорджа Герберта Мида, который рассматривал идентичность как продукт социальной интеракции: восприятие себя зависит от взглядов «значимых других» и общества в целом [7]. Усама и Адиль по-разному интерпретируют свою принадлежность к нации, потому что находятся в разных социальных позициях и окружениях. Их пути демонстрируют, что палестинская идентичность – не фиксированная сущность, а поле напряжённого диалога между личным выбором и общественными ожиданиями.

Наиболее острой точкой романа становится история Зухди – палестинца, работающего в израильской индустрии и совершившего убийство израильского коллеги. В тюрьме он сталкивается с отчуждением со стороны собственных соотечественников и начинает сомневаться в прочности солидарности внутри палестинского сообщества. Эта сцена отражает **внутреннюю стигматизацию**, когда даже жертва оказывается подозреваемой в предательстве – тема, актуализируемая в теории **социальной идентичности** [11]. По их мнению, принадлежность к группе не гарантирует принятия, если нарушены символические нормы «своего». Зухди чувствует, что сам факт работы в Израиле делает его «инаковым» даже в глазах тех, кто оказался в аналогичных условиях насилия. Его размышления в изоляции становятся актом переосмысления идентичности, в котором границы между «мы» и «они» перестают быть чёткими.

Этот опыт также может быть интерпретирован через призму **деколониальной теории травмы**. Как утверждает Михаэль Ротберг, постколониальная травма не обязательно строится на бинарной модели «жертва–

палач», а часто связана с **горизонтальными конфликтами внутри угнетённых групп**, где память о сопротивлении соседствует с чувством вины, стыда и отвержения [82, с. 148]. Зухди осознаёт, что принадлежность к нации не освобождает от одиночества, а наоборот – может усилить чувство изоляции. Это соответствует тому, о чём писал Ахилл Мбембе: в постколониальном обществе субъект всё чаще существует в режиме «раздвоенной идентичности», в пространстве между исключением и принадлежностью [77, с. 17].

Таким образом, роман Халифы не только критикует израильскую оккупацию, но и развенчивает иллюзию единой палестинской идентичности. Через напряжение между героизмом и компромиссом, солидарностью и осуждением, он показывает, что национальное сознание – это динамическое поле борьбы, внутренне противоречивое, но способное к переосмыслению.

Хотя основной хронологический фокус настоящего исследования сосредоточен на арабской литературе, созданной *после 2000 года*, включение в анализ романа Сахар Халифы «*الصبار*» («*Дикие шипы*», 1976) представляется оправданным. Этот текст занимает важное место в истории палестинской прозы и во многом предвосхищает тематику, которая становится особенно актуальной в литературе XXI века. В частности, роман поднимает вопросы внутреннего раскола, социального давления, переосмысления национальной идентичности и чувства отчуждения – все эти мотивы находят продолжение и развитие в произведениях более позднего периода.

Таким образом, «*Дикие шипы*» выполняет функцию смыслового и тематического основания, позволяющего более глубоко понять эволюцию палестинского литературного нарратива. Его включение в диссертацию не выходит за рамки заявленной темы, а наоборот – способствует выявлению преемственности в подходах к осмыслению идентичности в условиях оккупации и травматического исторического опыта. Подобное понимание романа Сахар Халифы коррелирует с ранее проведённым нами исследованием, где отмечалось, что данный роман отражает двойственность палестинской идентичности – между вооружённым сопротивлением и необходимостью адаптации к условиям оккупации [133].

В романе Ибтисам Азим «*سارق النوم غريب حيفاوي*» («Похититель сна: Гариб Хайфауи», 2012) [136] тема идентичности раскрывается через ощущение разрыва между внутренним миром героя и внешней реальностью. В центре повествования – фигура отстранённого наблюдателя, который чувствует себя чужим в знакомом пространстве. Уже само имя героя – «Гариб Хайфауи» – символично: оно указывает на его отчуждённость: «*غريب*» (араб. «чужак») и одновременно на место его происхождения (Хайфа), которое становится для него не родиной, а зоной внутреннего конфликта. Главный герой, Гариб, получает прозвище «похититель сна» от израильского следователя, и оно навсегда прилипает к его идентичности:

«Я никогда не забуду, как следователь назвал меня «Похитителем сна». Это имя всплывало у меня в памяти всякий раз, когда я пытался урвать несколько секунд сна...» [136].

Однако он не крадёт чужой сон, он пытается сохранить собственный – хотя бы в обрывках, в форме рваных, повторяющихся кошмаров. В одном из них боги предлагают ему сделку: он может продолжать свой сон и приблизиться к прошлому, если отнимет жизнь у другого, просто встретившись с ним взглядом. Но Гариб внутренне отвергает эту роль:

«Я не хочу ни у кого отнимать сон. И мне не нужна чужая жизнь. Мне достаточно той жизни, которая у меня есть» [136].

Это сопротивление навязанной роли – ключ к интерпретации романа как формы литературного противостояния через отказ.

Главный герой – палестинец, прекрасно владеющий ивритом, вежливый, образованный и культурный, противопоставляется автором устоявшемуся стереотипу агрессивного, замкнутого араба. Этот образ символизирует новое поколение палестинцев, существующее внутри израильского пространства, способное к языковому и культурному коду друг друга, но при этом не теряющее ощущения инаковости.

Эта двойственность особенно ярко проявляется в диалоге между Гарибом и израильской репатрианткой Ниной, которая принимает его за израильтянина, и только позже, с ужасом осознаёт, что он – араб. В своей эмоциональной реплике Нина жалуется, что *«арабы пугают её своими глазами, полными гнева, и ломаным ивритом»*. Герой, не теряя самообладания, отвечает: *«Я – один из этих арабов. Разве ты не говорила, что мои глаза – как почва, изобильная молоком и мёдом? Я тогда смеялся до упаду. Что за странная метафора, подумал я. Я – араб, Нина»* [136].

Этот фрагмент можно рассматривать сквозь призму теории социальной идентичности Тэджфела и Тернера, согласно которой индивид формирует представление о себе в контексте принадлежности к определённой группе, противопоставляя себя «другим» [11]. В ситуации героя этой сцены происходит сложное столкновение внешней категоризации (он воспринят как «израильтянин») с внутренним самоопределением (он – араб). Отказ от «чужой» идентичности и утверждение своей – это акт сопротивления и декларация принадлежности.

Фигура Гариба воплощает не только индивидуальную травму, но и более широкий кризис коллективной палестинской идентичности, расщеплённой внутренними конфликтами. В одном из эпизодов романа он становится жертвой насилия со стороны израильских солдат – и в момент жестокого избиения задумывается: принадлежит ли обидчик к друзьям или бедуинам. Этот вопрос раскрывает болезненную реальность: даже внутри арабской общности солидарность размыта, а отношения фрагментированы. *«Обязательная военная служба друзей оттолкнула их от остальных палестинцев в Израиле. Не помогло и то, что значительная часть именованных лидеров друзей не поддерживала военную службу молодежи друзей в израильской армии или что они были единственными арабами, вынужденными служить в армии. Их отчуждение от других палестинцев и их плохая репутация в отношении [арабов] на западном*

побережье и в Газе были даже крепче, чем дорожные дамбы, на которых они стояли» [136].

В таких сценах роман обнажает не только внешнюю оккупацию, но и внутреннюю политическую травму, возникающую в результате разрушения символических границ между «своим» и «чужим». Как подчёркивает Михаэль Ротберг, в постколониальной литературе травма может быть не только следствием чужого насилия, но и результатом разобщения и недоверия внутри угнетённой группы. Он пишет: «Травматическая память в постколониальных обществах не сводится к бинарной оппозиции «жертва – палач» – она распространяется на горизонтальные конфликты и исторически сложившиеся внутренние расколы» [82, с. 148].

Таким образом, сцена с избиением Гариба раскрывает не только физическое насилие, но и хрупкость арабской солидарности. Молчание, которое охватывает героя, и неспособность различить, кто именно его унижает, становятся частью общего травматического хронотопа – пространства, в котором идентичность растворяется в страхе, изоляции и исторической неуверенности.

Мы упомянули, что имя героя – Гариб (غريب), в арабском языке означает «чужой», «непонятный», и оно также служит метафорой его положения в обществе. Он – чужак и внутри израильского, и внутри палестинского контекста. Это состояние маргинальности напрямую соотносится с концепцией гибридной идентичности, предложенной Хоми Бхабхой. Согласно Бхабхе, колониальный субъект существует в **«промежуточном пространстве»** – между доминирующей и подчинённой культурами, в зоне постоянных переопределений, в которой идентичность не фиксирована, а подвижна и амбивалентна [15, с. 38–39].

Герой чувствует себя «призраком» – вне истории, вне принадлежности, вне локализуемой идентичности. Эта метафора указывает на его экзистенциальную невидимость, невозможность интеграции в существующие системы. Подобное состояние может быть истолковано через призму идей Чарльза Тейлора, подчёркивающего, что идентичность невозможна без признания [12]. Отсутствие признания со стороны израильтян, воспринимающих его как угрозу, и палестинцев, для которых он слишком «интегрирован», лишает его устойчивой позиции в обоих сообществах.

Роман Азим не предлагает готовых решений, но фиксирует момент внутренней разорванности и неопределённости. В этом смысле он демонстрирует, как палестинская идентичность в XXI веке всё чаще обретает неустойчивую, гибридную форму, отражая историческую травму, политическую амбивалентность и культурное расслоение.

В рассказе *«هزائم صغيرة»* («*Маленькие поражения*», 1998) [137] палестинского писателя *Джамалия ал-Кауасми* герой переживает разрушение привычной реальности и утрату опорных элементов идентичности. Автор использует абсурдистскую форму, наполненную иронией и гротеском, чтобы передать слом субъективного «я» в условиях посттравматического общества.

Главный персонаж испытывает стремление уйти от всего, что связывало его с прежней жизнью: от семьи, работы, даже от собственной идентичности. В кульминационной сцене он восклицает: *«Пойми моё состояние, прошу тебя, я теперь другой человек. Ар-Рам больше не Ар-Рам. И ты – больше не ты»* [137]. Эти слова иллюстрируют глубинный кризис идентичности, выражающийся в утрате способности воспринимать как себя, так и окружающих как целостных субъектов.

Сюжет строится на последовательной деформации реальности: полицейский на улице заявляет, что он – не он, и что форма, оружие и даже язык ему чужды. Военные на блокпосте тоже признают, что не узнают себя, не понимают, почему сражаются и убивают тех, кто ничего им не сделал. Армия отступает, и жители Ар-Рама устремляются в Иерусалим. Однако и это «освобождение» оказывается иллюзорным – герой возвращается в дом, который ему не принадлежит, к женщине, которая не его жена, и ребёнку, который не его сын. Он смиряется с чужой жизнью, словно утратив право на свою.

Этот экзистенциальный сдвиг можно интерпретировать через призму теории Эрика Эриксона, в частности, его концепции «кризиса идентичности», возникающего в результате неспособности интегрировать прошлое и настоящее в единое целое [6, с. 128]. Здесь идентичность не формируется, а распадается на фрагменты под действием личного и коллективного травматического опыта.

Кроме того, повествование можно рассматривать в рамках постколониального подхода Хоми Бхабхи. Герой находится в **«промежуточном пространстве»**, где привычные структуры распадаются, а прежние культурные коды больше не работают [15, с. 38–39]. Идентичность в этом пространстве становится нестабильной, гибридной и не поддающейся финальной репрезентации. Это пространство разрыва и одновременного сосуществования противоположностей – именно в нём герой осознаёт, что не может ни вернуться, ни уйти, ни обрести новое «я».

Также здесь уместна интерпретация Доминика ЛаКапра, который различает **«отыгрывание»** (*acting out*) и **«проработку»** (*working through*) травмы. Герой рассказа явно остаётся в стадии «отыгрывания», циклически воспроизводя своё отчуждение и страдание, неспособный преобразовать их в опыт или действие [43, с. 70–71]. Он возвращается к своей «не-собственной» жизни как к приговору, не осмеливаясь на выход из замкнутого круга.

Таким образом, рассказ *«Маленькие поражения»* становится символом кризиса палестинской идентичности на фоне многолетней оккупации, распада социальных структур и утраты возможности символической фиксации принадлежности. Ал-Кауасми, используя минимализм и абсурд, создаёт точный образ травмированного субъекта, который существует в пространстве между – между собой и «другим», между родиной и изгнанием, между памятью и её утратой.

Вопрос идентичности в контексте палестинского меньшинства в Израиле ярко проявляется в творчестве Сайида Кашуа – палестинского писателя, пишущего исключительно на иврите. Его романы *«Танцующие арабы»*

(«*Dancing Arabs*», 2002) [138] и «*Пусть наступит утро*» («*Let It Be Morning*», 2005) являются примером попытки переосмыслить свою принадлежность в условиях социокультурного разрыва. Главный герой дебютного романа – подросток из арабской семьи, поступивший в элитную еврейскую школу. Он постоянно балансирует между двумя мирами: палестинским происхождением и израильским окружением. В школе он сталкивается с культурной ассимиляцией, в то время как дома его идентичность укоренена в палестинской традиции и боли коллективной памяти.

Дилемма героя может быть рассмотрена через призму социальной психологии, в частности, в рамках теории социальной идентичности Генри Таджфела и Джона Тернера. Согласно их подходу, индивид определяет себя через принадлежность к определённой группе и одновременно через разграничение с другой [11, с.16]. Герой Кашуа, находясь между израильской (еврейской) и палестинской идентичностями, испытывает когнитивный диссонанс, который не позволяет ему в полной мере интегрироваться в ни одну из них.

Процесс отчуждения подростка от обеих идентичностей обостряется в школьной среде, где, как отмечал Эрик Эриксон, подросток переживает ключевой кризис самоидентификации. В условиях, где школа не поддерживает его культурные корни и не обеспечивает связи между учеником и его личной историей, возникает эффект «отчуждения от Я» [6, с. 128-129]. Школа, по сути, становится символом инаковости, а не интеграции. Эта идея перекликается и с высказыванием Альбера Мемми о школе как обособленном мире, который не только не помогает подростку найти себя, но и усиливает его внутреннюю раздвоенность [139, с. 105–106].

В текстах Кашуа также прослеживаются элементы «травматического повторения» в духе Доминика ЛаКапра. Герой возвращается к образам прошлого (отец – участник сопротивления, унижение в школе, презрение к арабам) не как к проработанным воспоминаниям, а как к неразрешимому опыту, застывшему в сознании [39, с. 85–86]. Эта травма не получает выхода, а лишь закрепляется в повествовании и внутреннем конфликте героя.

С другой стороны, в стратегии письма самого Кашуа можно усмотреть то, что Хоми Бхабха называл формированием **«промежуточного пространства»** – пространства гибридной идентичности, в котором субъект переопределяет себя вне жёсткой бинарной логики колонизатор/колонируемый [15, с.36]. Письмо на иврите становится для Кашуа инструментом как символического сопротивления, так и диалога. Он, будучи арабом, использует язык «другого», чтобы трансформировать образ палестинца в израильском культурном поле и вернуть голос невидимому нарративу.

Наконец, включение в анализ понятий Чарльза Тейлора позволяет дополнить картину: личность героя Кашуа – это не фиксированная субстанция, а динамическая конфигурация, вырабатывающаяся в диалоге с «другими» [12, с. 32]. Его идентичность не дана раз и навсегда, она конструируется в условиях исторического и культурного напряжения.

Таким образом, через призму конфликтной и фрагментированной идентичности, творчество Сайида Кашуа раскрывает внутреннюю борьбу современного палестинца в Израиле, оказавшегося «дома как в изгнании».

Подводя итог, мы видим, что роман Сайида Кашуа *«Танцующие арабы»* показывает не только личную драму подростка, пытающегося найти своё место между двумя мирами, но и представляет собой форму литературного сопротивления. В отличие от прямой борьбы, характерной для старшего поколения палестинских авторов, здесь сопротивление проявляется через внутренний конфликт, использование языка «другого» и тонкую иронию.

Главный герой не борется с системой напрямую, но его стремление сохранить свою палестинскую идентичность в израильском обществе – это тоже борьба, только более сложная и личная. Через такие произведения литература отражает сдвиг: от открытого противостояния к внутреннему напряжению и частичной ассимиляции. Этот переход, в свою очередь, становится новой формой сопротивления – не менее важной и выразительной.

Роман «حياة معلقة» («Подвешенная жизнь», 2015) [140] Абу Сайфа Атифа начинается с внезапной смерти одного из ключевых персонажей – Наима, типографа и общественного деятеля в лагере беженцев в Газе. Его гибель от пули израильского снайпера становится отправной точкой как для повествования, так и для коллективной рефлексии сообщества, в котором он жил. Наим не был политическим активистом в привычном смысле – его сопротивление проявлялось в повседневных действиях, в упорстве сохранить типографию, в отказе покинуть лагерь, в заботе о людях.

После его смерти община сталкивается с неожиданным и в то же время показательно политическим решением – переименовать лагерь в его честь. Это решение инициирует многочисленные споры между жителями, местными политическими структурами и представителями старшего поколения. Кто такой Наим? Был ли он героем-мучеником или обычным человеком? Жители лагеря вынуждены пересматривать своё понимание памяти, жертвы и достоинства.

Повествование разворачивается через призму воспоминаний других персонажей о Наиме, в первую очередь – его близких, друзей, соседей, а также самой среды лагеря. Рассказы касаются детства Наима, его происхождения из семьи, бежавшей из Яффы в 1948 году, его ранней зрелости, его типографии, ставшей точкой притяжения для жителей. В типографии печатаются листовки, приглашения на свадьбы, бюллетени – она символизирует как культурную автономию, так и способность лагеря к самосознанию.

Сюжет развивается нелинейно, с многочисленными вставками о прошлом: о том, как Наим стал сиротой, как вёл себя в подростковом возрасте, как боролся с депрессией и одиночеством, как отказывался уезжать из лагеря даже в условиях обострения конфликта. Через его историю автор показывает судьбу всего поколения, родившегося в изгнании и живущего в условиях изоляции.

Параллельно раскрываются истории других жителей лагеря – шейха, школьного учителя, лавочника, женщины-беженки, – каждый из которых встраивает свою память о Наиме в личный и коллективный нарратив. Возникает

драма политизации памяти: политические группировки стремятся присвоить образ погибшего, превратить его в знамя, тогда как семья и друзья Наима видят в нём просто человека – уставшего, но несломленного.

Кульминацией становится отказ некоторых жителей лагеря от идеи переименования, который сопровождается публичными обсуждениями и внутренними конфликтами. Сам акт отказа превращается в форму сопротивления – попытку вернуть себе право определять, что есть память и кто достоин быть увековечен.

Финальные главы повествуют о похоронах Наима, о речи, которую произносит один из его друзей, и о том, как после его смерти типография продолжает работать. Этим завершается роман – на границе между смертью и жизнью, между памятью и забвением, между символическим героизмом и реальной усталостью.

В данном романе тема сопротивления раскрывается через образ жизни, буквально «подвешенной» между прошлым и настоящим, лагерем и родиной, жизнью и смертью. Это произведение позволяет проследить, как индивидуальные и коллективные формы палестинской идентичности формируются в контексте исторической травмы, культурной памяти и перманентной оккупации.

Подход Эрика Эриксона, согласно которому идентичность формируется поэтапно в процессе взаимодействия индивида с обществом, помогает понять глубину внутреннего конфликта, переживаемого героем романа. Главный герой, Наим, оказывается неспособен пройти этапы возрастного развития в привычной форме – он не переходит от детства к зрелости, а застревает в бесконечном круге повторения утрат. Это согласуется с наблюдением Эриксона о том, что идентичность может остаться «незавершённой» в условиях, когда индивид лишён стабильной среды и институциональной поддержки [6]. В случае Наима такой средой является разрушенное палестинское пространство – физически и символически.

Идеи Стюарта Холла о гибридной идентичности позволяют рассматривать роман как репрезентацию расщеплённого субъекта, для которого невозможно однозначное самоопределение. Наим и его окружение физически находятся в Газе, но эмоционально и культурно тяготеют к Яффе – месту, которое они воспринимают как утраченную родину. Эта расщеплённость делает их идентичность нестабильной и неустойчивой: она конструируется на границе между воспоминанием и выживанием, между мечтой и насилием [13]. Газе отводится роль «текущего времени», тогда как Яффа остаётся метафизическим прошлым, которое невозможно вернуть, но невозможно и забыть.

Особую значимость для анализа имеет подход Доминика ЛаКапры, разработанный в рамках современной теории травмы. Согласно его ключевому различению между «отыгрыванием» (*acting out*) и «проработкой» (*working through*), травмированный субъект может либо застревать в бесконечном воспроизводстве травматических фрагментов, либо пытаться интегрировать их в опыт, осмысливая и трансформируя боль. Наим как персонаж воплощает первую

модель – он постоянно возвращается к воспоминаниям, не способным разрешиться: к изгнанию семьи, жизни в лагере, унижению и насилию. Таким образом, его повествование представляет собой форму «переживания», при которой невозможен выход за пределы травмы [43]. Это поддерживается повествовательной структурой романа, построенной как фрагментарный поток сознания, не поддающийся линейному времени.

Дополняет этот анализ теория Алеиды Ассман о культурной памяти. Палестинский лагерь изображён как пространство, в котором повседневные практики – совместные чаепития, игры в карты, рассказы соседей – выступают как носители памяти. Через них передаётся не только знание о прошлом, но и формируется коллективная идентичность, основанная на пережитом. Эти элементы соответствуют концепции «ритуального воспоминания», в рамках которого память о Яффе и изгнании не просто сохраняется, но становится живой практикой, структурирующей повседневность [40]. В условиях политической невозможности возвращения, эти формы коллективного воспоминания становятся способом сопротивления забвению.

Наконец, с точки зрения теории ролевой идентичности П. Бёрка и Дж. Стетс, герои романа существуют в условиях «**подвешенной идентичности**» (*identity suspension*), при которой невозможно реализовать устойчивую роль в обществе. Наим – ни активист, ни гражданин, ни герой, – он существует в пространстве перманентной маргинальности. Его «роль» – быть выжившим и запоминающим. Такая идентичность нестабильна, не иерархична, и не обладает высокой значимостью (*salience*), что характерно для сообществ, находящихся в условиях структурного исключения [56].

Таким образом, роман «*Подвешенная жизнь*» представляет собой не только художественное свидетельство о палестинской трагедии, но и сложную литературную модель, позволяющую проанализировать механизмы идентификации, сопротивления и памяти в условиях травмы и оккупации. Это сопротивление не героическое, а повседневное, не громкое, а упрямо выстраданное – жизнь, застывшая между надеждой и реальностью.

Итак, в данном подпункте мы увидели, что литературное сопротивление в палестинской прозе XXI века претерпело существенные изменения, сместившись от коллективных стратегий борьбы к более сложным, внутренне противоречивым формам, отражающим распад прежнего нарратива сопротивления и приближение к состоянию частичной или вынужденной ассимиляции. Название данного подпункта – «От противостояния до ассимиляции» – адекватно отражает этот спектр: от открытой конфронтации до болезненного компромисса с реальностью оккупации.

В романе «*Дикие шипы*» Сахар Халифы герои воплощают раскол внутри палестинского общества: один продолжает вооружённое сопротивление, другой – работает на израильской территории, балансируя между выживанием и внутренним отчуждением. При этом гуманизация израильского «другого» – ключевая черта этого текста – ставит под сомнение бинарную логику враг/жертва, предлагая более сложный, человеческий взгляд на конфликт.

В «*Похитителе сна*» Ибтисам Азим сопротивление отходит на второй план: герои отстранены, потеряны, их повседневность – это хроника исчезновения, где протест выражается в молчании и телесной уязвимости, а не в активных действиях. У Джамаля ал-Кауасми («*Маленькие поражения*») обнажается крайняя форма распада идентичности, где сам акт принадлежности теряет смысл, а любое действие кажется бессмысленным. Эти формы сопротивления – пассивные, симптоматические, но не менее значимые.

«*Танцующие арабы*» Сайида Кашуа доводят тему до предела: герой фактически существует в зоне промежуточной идентичности, между палестинским происхождением и израильским контекстом, где интеграция невозможна, а сопротивление утрачено. Ассимиляция здесь – не выбор, а трагическая необходимость, лишённая субъективного контроля. У Атифа Абу Сайфа («*Подвешенная жизнь*») речь идёт о параличе времени: палестинский герой застывает в бесконечном настоящем, где протест утратил смысл, а память – продуктивную функцию.

Таким образом, палестинская литература XXI века изображает идентичность на грани между сопротивлением и ассимиляцией, где внутренние конфликты, фрустрация и утрата надежды становятся формами существования. Протест перестаёт быть внешним и героическим – он становится интимным, расщеплённым, разрушающим самого субъекта. Литература фиксирует это не как поражение, а как новый язык свидетельства, способный удерживать память о сопротивлении даже в условиях невозможности его продолжения.

Систематизированное представление форм литературного сопротивления в палестинской прозе приведено в таблице 3.

Таблица 3 – От противостояния до ассимиляции: формы литературного сопротивления Палестины

Произведение	Темы	Художественная репрезентация идентичности	Теоретическая рамка анализа
« <i>Дикие шипы</i> » Сахар Халифы	Оккупация, внутренняя фрагментация, множественность идентичности	Множественная идентичность, внутренняя борьба, сосуществование разных стратегий	Дж. Мид (социальная интеракция), Тэджфел, Дж. Тернер (социальная идентичность), М. Ротберг (постколониальная травма), А. Мбембе (раздвоенная идентичность)
« <i>Похититель сна</i> » Ибтисам Азим	Отчуждение, разрыв идентичности, частичная ассимиляция	Фрагментарное повествование, метафора призрака, внутренний конфликт	Тэджфел, Дж. Тернер (социальная идентичность), М. Ротберг (постколониальная травма), Х. Бхабха (промежуточное пространство), Чарльз Тейлор (признание)

Продолжение таблицы 3

Произведение	Темы	Художественная репрезентация идентичности	Теоретическая рамка анализа
«Маленькие поражения» Джамаля ал-Кауасми	Утрата субъективности, абсурд, травма, фрагментация	Абсурдистская форма, минимализм, разрушение реальности	Э. Эриксон (кризис идентичности), Х. Бхабха (промежуточное пространство), Д. ЛаКапра (отыгрывание травмы)
«Танцующие арабы» Саида Кашуа	Ассимиляция, разрыв между культурами, внутренняя борьба	Ироничное повествование, игра с языком, внутренний конфликт	Тэдджфел, Дж. Тернер (социальная идентичность), Д. ЛаКапра (травматическое повторение), Х. Бхабха (промежуточное пространство), Чарльз Тейлор (диалогическая идентичность), Э. Эриксон (кризис идентичности)
«Подвешенная жизнь» Атифа Абу Сайфа	Память, локальное сопротивление, стагнация, переосмысление героизма	Коллективная хроника, полифония, локальная память	Эрик Эриксон (кризис идентичности), С. Холл (гибридная идентичность), Д. ЛаКапра (отыгрывание травмы), А. Ассман (ритуальное воспоминание), П. Бёрк и Дж. Стетс (подвешенная идентичность)
Примечание: составлено автором на основе обобщения и сравнительного анализа литературных произведений.			

3.3 Память – как стратегическая тактика воссоздания палестинской идентичности в литературе

Вопрос о деколонизации теории травмы приобретает особую значимость в контексте палестинского опыта, где коллективная память становится не только хранителем исторического наследия, но и инструментом культурного сопротивления. Традиционные подходы, разработанные в рамках западной психоаналитической и литературной мысли, зачастую оказываются недостаточными для описания травматических процессов в обществах, переживших колонизацию, этнические чистки и систематическое насилие. В палестинском контексте память выходит за рамки личного воспоминания – она превращается в политический и эстетический акт, направленный на сохранение идентичности в условиях постоянной угрозы её уничтожения.

Методологически данный анализ опирается на концепцию культурной и коммуникативной памяти Я. и А. Ассман, которая позволяет выявить устойчивые символические коды палестинской идентичности; теорию «работы памяти» Д. ЛаКапры, фиксирующую переход от состояния повторяющейся

травматизации к стратегии её преодоления; а также нарратологический и дискурсивный анализ (Ж. Женетт, М.М. Бахтин), раскрывающий, как через языковые приёмы – ахронию, смещение фокализации, символику молчания и телесные метафоры – литература конструирует тактики сопротивления.

В данном подпункте будут рассмотрены произведения, в которых память выступает как тактика воссоздания утраченного «я», восстановления прерванной истории и сопротивления символическому стиранию. Анализ романа «سفر الاختفاء» («Код исчезновения», 2014) Ибтисам Азим, отрывков из поэтической прозы Махмуда Даруиша и рассказа Зияда Хаддаша «الشتاء في قميص رجل» («Зима в мужской рубашке») позволит проследить, как литература превращается в архив боли, но также и в пространство активной реконструкции идентичности, основанной на памяти, языке и трансгенерационной связи.

Роман палестинской писательницы Ибтисам Азим «سفر الاختفاء» («Код исчезновения», 2014) [141] представляет собой художественный текст, раскрывающий специфические механизмы сохранения идентичности через травматическое воспоминание в условиях политической нестабильности.

Особый интерес представляет взаимодействие между индивидуальными переживаниями и коллективной памятью в романе, а также способы их художественного воплощения через приёмы психологического реализма, нелинейное повествование и эстетизацию ретроспекций. Через эти литературные средства Азим создает текст, который не только отражает травматическое наследие, но и активизирует его в качестве ресурса политического и культурного действия.

Эта структура частично соответствует подходу Кэти Карут, согласно которому травма – это не завершённое событие, а «опыт, который возвращается вне сознания, навязчиво повторяясь» [80, с. 4]. В этом контексте ретроспективные вкрапления, прорывы памяти и фрагментированность повествования Азим становятся не просто приёмами, а отражением самого механизма травматического переживания. Также, одним из ключевых художественных приёмов, используемых Азим, является фрагментированная структура, нарушающая линейность времени.

Однако, следует отметить, что жертвы травмы способны играть активную роль в процессе формирования и сохранения коллективной памяти, выступая как посредники между прошлым и будущими поколениями, а также инициаторы политических изменений. Такой подход контрастирует с представлениями ряда постструктуралистских теоретиков, среди которых Дж. Карут [80], Ш. Фельман и Д. Лауб [81], трактующих травматический опыт как событие, лишённое чёткой исторической и политической рамки, а травмированного субъекта – как пассивного носителя амнезии. С подобной позицией полемизирует Рут Лейс, подчеркивая её ограниченность и критикуя идею непредставимости травмы как аполитичного и антиисторического феномена [142]. Схожую линию развивает Доминик ЛаКапра, противопоставляющий концепции «отыгрывания» (*acting out*) идею «проработки» (*working through*), которая, по его мнению, открывает возможность для восстановления травматического прошлого и осмысленного

включения субъекта в процессы политической, культурной и этической трансформации [43, с. 90–93]. Деколонизирующая корректировка «классической» травматологии применительно к роману И. Азим была ранее предложена нами: показано, что фрагментация, ретроспективы и дневниковая форма у Азим превращают травматическую память в ресурс культурного сопротивления и поддержания идентичности, а не в знак пассивности субъекта [143].

Центральное место в романе занимает образ бабушки, символизирующей живую связь между поколениями палестинцев. Именно через её рассказы главный герой восстанавливает свою идентичность, формируя устойчивое ощущение принадлежности к родине и общности. Этот мотив можно рассматривать через призму понятия **культурной памяти**, как его развивает Ян Ассман. Он подчёркивает, что культурная память – это не просто сумма личных воспоминаний, а совокупность устойчивых символов, текстов и образов, через которые группа поддерживает представление о своей идентичности. По его словам, «культурная память сохраняет запас знаний, из которого группа черпает осознание своего единства и своеобразия» [144, с. 130].

Сама бабушка в романе Азим становится не просто пожилым членом семьи, а олицетворением **культурной памяти**, связывающей поколение героини с поколениями прошлого. Её образы – Яффа, апельсины, рассказы, язык – формируют ту символическую среду, через которую главный герой восстанавливает свою палестинскую идентичность. Как подчёркивает Ян Ассман, культурная память формируется из когда-то живого общения, которое затем кристаллизуется «в формах объективированной культуры – будь то тексты, образы, ритуалы, здания, памятники, города или даже ландшафты» [144, с. 128]. Именно такие формы, закреплённые во внешней среде, становятся опорами, на которые опирается травмированное коллективное сознание, в том числе в условиях изгнания и оккупации.

В образе бабушки Аля автор воплощает не классический травматический субъект, сломленный воспоминаниями и подавленный потерей, а фигуру стойкой культурной памяти. Она – не жертва, поглощённая ретравматизацией, а медиатор исторического опыта, в котором память становится не только обременением, но и источником силы. Сам Аля описывает её следующим образом: *«Ты любила жизнь и никогда не теряла надежды. Ты научилась любить Яффу, даже когда она была жестокой, и ты научила меня этой любви... Ты была одинока в Яффе, но любила её, подобно тому, как без ума любят мужчину»* [141, с. 232].

Такой образ можно соотносится с понятием **культурной памяти**, как её трактует Ян Ассман, следующим образом: это не просто архив прошлого, а «объективированная форма общения» – тексты, образы, действия, через которые общество структурирует свою идентичность [144, с. 128]. Любовь к городу, несмотря на изгнание, становится именно таким действием – формой сохранения идентичности через эмоциональное и пространственное укоренение.

Особое внимание в романе уделяется тем повседневным действиям, через которые память не только сохраняется, но и активируется. Так, бабушка Аля ест апельсины не потому, что любит их, а как форму символического сопротивления: *«Ты начала есть апельсины только после того, как они выгнали тебя из ал-Маншии в Аджамии... Мстила ли ты за тех, кто оказался по ту сторону моря, тоскуя по апельсинам Яффы?»* [141, с. 17]. Этот акт – телесный, интуитивный, почти бытовой – становится выражением глубинной памяти об изгнании и одновременно утверждением присутствия.

Такую сцепку между личным, телесным и политическим можно рассматривать в рамках концепции **множественной направленности памяти**, предложенной Майклом Ротбергом. Он подчёркивает, что коллективная память формируется не линейно и не изолированно, а в социальных и медийных контекстах, будучи подверженной пересечению и смещению различных нарративов: *«Множественная направленность памяти – это коллективная память в той мере, в какой она формируется в рамках социальных структур; это разделяемая память в той мере, в какой она возникает в медиaprостранствах, предполагающих «разделение мемориального труда».* Однако концепция множественной направленности отличается от обеих этих моделей тем, что она подчёркивает неизбежные смещения и случайности, сопровождающие каждый акт воспоминания» [82, с.15].

Под **мемориальным трудом** Ротберг понимает активный социальный процесс сохранения и трансляции памяти: разные группы, индивиды и институты выполняют в этом процессе разные функции – кто-то передаёт устную историю, кто-то формирует образы в медиа, кто-то интерпретирует прошлое через литературу и искусство. В контексте романа Азим, бабушка и есть фигура этого труда: она выступает не просто как хранительница воспоминаний, но как деятельная участница в борьбе за сохранение палестинской идентичности.

Более того, Азим задействует архетип бабушки как важнейший эстетический и символический троп, чтобы показать сложные взаимоотношения между старшим и молодым поколениями палестинцев. Бабушки в палестинской культуре – это не просто пожилые женщины, а фигуры передачи памяти и идентичности. Как подчёркивает Алеида Ассман, культурная память – это «внешне закреплённая и поддающаяся повторной интериоризации коллективная конструкция, которая передаётся, трансформируется с течением времени и переосмысливается новыми поколениями» [40, с. 395]. В этом контексте бабушка становится не просто носителем семейных историй, но и живым символом родины, олицетворяющим укоренённость, устойчивость и историческое присутствие.

В *«Книге исчезновения»* бабушка Аля рассказывает ему о Яффе до Накбы, формируя у внука представление о городе, которого он никогда не знал, но с которым чувствует глубокую связь. Он представляет, как она с дедом, бежавшим в Бейрут в 1948 году, гуляла вдоль берега у ал-Маншии, деревни, где они жили. Эти воспоминания не просто ностальгия – они структурируют внутренний мир героя. При этом мать Аля, напротив, остаётся для него более формальной

фигурой – «опекуном», а не эмоциональной связью с прошлым. Через эту контрастность Азим акцентирует роль поколенческой памяти и важность межпоколенческой преемственности.

В результате анализа данного романа, можно прийти к выводу, что пожилые палестинцы становятся участниками культурного сопротивления. Их свидетельства, устные рассказы, повторение имён, мест и историй – всё это выступает в качестве барьера против процесса стирания памяти. Как отмечает Ян Ассман, «культурная память закодирована во внешних знаках, которые подлежат передаче и восстановлению» [144, с. 128]. Таким образом, бабушки выступают как символические фигуры памяти, сохраняющие и передающие палестинскую историю вопреки попыткам её стирания.

Роль Яффы – родного города героя – также приобретает символическое значение. Яффа предстает не просто как географическое место, но как пространство памяти и идентичности. Образы разрушенных улиц, запахи моря, голос ушедшего города становятся материалом для реконструкции внутреннего мира героя. Анализируя образ города, мы можем увидеть, что в *«Книге исчезновения»* Ибтисам Азим Яффа до 1948 года и после представляют собой два разных города, разделённых не только временем, но и идентичностью. Герой осознаёт это расщепление как глубокую травму, связанную с утратой не только пространства, но и памяти: *«Твоя Яффа похожа на мою. Но она не та. Два города имитируют друг друга. Ты выгравировала свои названия в моем городе, и я чувствую себя вернувшимся из истории. Всегда уставший, блуждающий в своей жизни, подобно призраку. Да, я и есть призрак, живущий в твоём городе. Ты тоже призрак, живущий в моем городе. И мы называем оба города Яффа»* [141, с. 16].

Эта сцена демонстрирует не только физическое стирание палестинского прошлого, но и борьбу за деколонизацию пространства через восстановление памяти. Исторически уничтожение более 400 деревень и изгнание свыше 750 000 палестинцев после 1948 года сопровождалось массовым переименованием улиц, переоформлением топографии и присвоением имущества [145, с. 22]. Те, кто остался, оказались изолированы в специально ограждённых районах.

На этом фоне стремление Аля реконструировать «свою» Яффу приобретает форму сопротивления: *«Я пытаюсь громко напомнить себе вслух (настоящие) имена улиц, домов, людей, которые... до сих пор живут здесь. Даже если они сейчас в Бейруте, Аммане или любом другом месте»* [141, с. 95]. Здесь память становится средством возвращения – не физического, но онтологического: возвращения смысла, наименования, истории.

Иногда это стремление принимает материальную форму: *«Однажды Ариэль пришёл домой к Аля и обнаружил большое количество табличек с названиями улиц, которые Аля снял и принёс домой. Он закрасил их чёрным и написал сверху зелёным другие названия. Он перечеркнул “Ротишльд” и написал «Шараби». Он любил Хишама Шараби, перечитал все его произведения и считал, что он заслуживает того, чтобы в честь него была названа широкая улица»* [141, с. 173].

Эти действия – не просто ностальгия. Они отражают практику сопротивления через переименование – способ вернуть утраченное пространство в культурное и символическое поле палестинской идентичности. Как указывал Ян Ассман, память может сохраняться и передаваться не только в рассказах, но и «в текстах, знаках, именах и ритуалах», которые позволяют формировать коллективное самосознание [144, с. 128]. Действия Аля – это форма ненасильственного деколониального жеста, в котором перезапись табличек становится перезаписью истории, а возвращение топонимов – актом восстановления исторической субъектности.

Стиль романа характеризуется тонкой эпистолярностью: внутренние монологи, письма, воспоминания оформлены так, будто герой разговаривает как с собой, так и с ушедшими поколениями. Этот приём позволяет Азим глубоко передать травматический опыт без обращения к линейной нарративной логике. В этом проявляется явное отступление от классической западной теории травмы, которая предполагала невозможность полного повествования о травматическом событии. Главный герой романа Аля ведёт дневник, который становится не просто средством личной терапии, но и политическим актом сохранения памяти. Он сам говорит об этом: *«Возможно, я пишу из страха, и против забывчивости. Я пишу, чтобы помнить, и напомнить, для того, чтобы воспоминания не стерлись. Память – моя последняя спасительная надежда»* [141, с. 97]. Здесь память предстаёт как последняя форма сопротивления – акт письма становится актом самосохранения и защиты национальной идентичности.

Азим предлагает альтернативный подход: память о травме не обрывается в невозможности рассказа, а трансформируется в художественное пространство, где травма может быть переосмыслена и политически активирована. Таким образом, роман становится актом деколонизации не только на уровне темы, но и на уровне самой структуры повествования.

В одном из ключевых эпизодов романа *«Код исчезновения»* Ибтисам Азим эстетика и политика оказываются неразрывно связаны через образ травмы, воплощённый в смерти бабушки главного героя Аля. Женщина, прожившая долгую жизнь, насыщенную тяжёлыми утратами и одиночеством после Накбы, умирает на деревянной скамейке у берега Яффы – места, которое сохраняет для неё устойчивость и узнаваемость в изменившемся до неузнаваемости мире.

Ранее она произносит: *«Я хожу по городу, а он меня больше не узнаёт... Только море остаётся прежним»* [141, с. 9]. Эти слова символизируют не только ностальгию, но и глубокое чувство отчуждения, возникающее, когда родной город превращается в враждебное пространство. В контексте палестинского опыта бабушка представляет поколение женщин, переживших насильственное изгнание, утрату семьи, языка и культурной среды, но сумевших сохранить внутреннюю стойкость.

Символика моря в этом эпизоде многозначна. Вода, не подчиняющаяся государственным границам и оккупационным режимам, становится единственным элементом, не отнятым у палестинцев, – метафорой памяти, постоянства и верности. То, что бабушка умирает именно у моря, придаёт её

смерти не трагический, а почти ритуальный, достойный характер. Она «остаётся», как остаётся и море – неподвластная сила, связующая прошлое с настоящим.

Бабушка в романе Азим воплощает память – не забвение, а тихое, упорное сопротивление через присутствие, привязанность к месту и отказ ассимилироваться. Таким образом, сцена смерти у моря – не просто часть личной биографии героини, а важный элемент палестинского нарратива, где личное горе приобретает политическое измерение. Эта смерть становится актом символической непокорности, в котором память, тело и пространство соединяются, формируя эстетически выверенную репрезентацию национального сопротивления.

После смерти бабушки главный герой романа *«Код исчезновения»*, Аля, сталкивается с парадоксом: память, которую он стремится сохранить как основание своей идентичности, оказывается неполной и противоречивой. В одном из эмоционально насыщенных эпизодов он признаётся: *«Я злюсь на тебя. Воспоминания о тебе, отпечатавшиеся в моем сознании, полны провалов. Я не уверен, запомнил ли всё, что ты говорила, или просто не мог этого понять? Когда ты рассказывала, я был ещё слишком юным. А потом, когда мне понадобились твои истории, я обнаружил пробелы. Я начал спрашивать, уточнять. Но чем больше я спрашивал, тем больше ты путалась»* [141, с. 15].

Несмотря на то, что попытка Аля обратиться к бабушке как к живому архиву оказывается unsuccessful – её память подводит, а его собственная не в состоянии восстановить желаемое, уже сам акт обращения к этим фрагментам свидетельствует о стремлении сохранить связь с прошлым, с историей семьи и народа. Это и есть культурное сопротивление забвению. В данном случае память становится полем борьбы: несмотря на её обрывочность, Аля пытается восстановить пробелы, продолжая существовать как палестинец в мире, где другие исчезли.

Таким образом, эпизод с попыткой реконструировать бабушкины истории через обрывки воспоминаний становится метафорой более широкой палестинской драмы: борьбы за сохранение исторического присутствия в условиях, где даже коллективная память разрушается. Это не просто тоска по утраченному – это акт субъективного сопротивления через память, даже если она повреждена.

Подводя итог, роман *«Код исчезновения»* Ибтисам Азим представляет собой не просто художественное осмысление палестинской травмы, но и политический акт деколонизации памяти. Через фигуру бабушки как символической носительницы культурной памяти, через эстетизацию телесных жестов, пространства и нарратива, Азим переосмысляет травму не как немоту или замкнутость, а как форму действия, воплощая подход, близкий Доминику ЛаКапра, подчеркивающему возможность «проработки» травмы как способа этической и культурной трансформации [43]. Пересмотрев классические концепции травмы через призму палестинского опыта, мы видим, что память,

сопротивление, нелинейность повествования и восстановление пространства родины становятся средствами активного культурного присутствия и деколонизации литературного нарратива.

Вопрос идентичности занимает центральное место в палестинской литературе, начиная с середины XX века. С момента Накбы 1948 года палестинский народ оказался в ситуации изгнания, утраты родины и разрушения коллективного образа «мы». В условиях оккупации и культурной маргинализации литература становится не только инструментом самовыражения, но и средством сохранения и конструирования национальной идентичности. *Поэтическое наследие палестинского поэта Махмуда Даруиша* (1941-2008 гг.) – ключевой культурный пласт, в котором личная и коллективная травма трансформируется в язык литературного сопротивления.

Творчество Махмуда Даруиша представляет собой яркий пример литературного отражения процессов формирования и трансформации идентичности, особенно в условиях травмы и изгнания. Рассмотрим его произведения через призму нескольких ключевых подходов к идентичности, которые были раскрыты в теоретической главе диссертации.

Согласно подходу Эрика Эриксона, идентичность человека формируется на пересечении личностных и общественных факторов, и её кризис проявляется, прежде всего, в ситуации, когда личность теряет ощущение непрерывности и укоренённости [6, с. 22]. Именно это мы наблюдаем в поэзии Даруиша, в которой автор выражает острый экзистенциальный кризис, вызванный утратой родины. Его стихотворение из сборника «Листья оливы» отражает глубокое стремление восстановить утраченную целостность через символическое «врастание» в родную землю:

*«Я в эту почву врос корнями.
Я старше олеандров и олив
И кипариса древнего древней...»* [146, с. 37].

Даруиш здесь артикулирует своё «я» как неотделимое от палестинского пространства. Таким образом, идентичность поэта, по Эриксону, напрямую связана с его способностью интегрировать личную историю с коллективной историей народа.

Другой подход, значимый для анализа Даруиша – концепция социальной идентичности, разработанная Генри Тэджфелом и Джоном Тернером. Согласно этой теории, идентичность формируется в результате принадлежности человека к определённой социальной группе, где важнейшую роль играют процессы категоризации и противопоставления «своих» и «чужих» [11]. У Даруиша отчётливо проявляется идентификация себя через категорию «араб» и противопоставление себя угнетающей силе («другим»), что особенно ярко выражено в его знаменитом стихотворении:

*«Запомни!
Я – араб.
Вот паспорт. Номер пятизначный...
Пиши! И губы не криви!..»* [146, с. 37].

Таким образом, его поэзия выполняет роль не только выражения индивидуальных переживаний, но и укрепления коллективного самосознания палестинского народа, подчёркивая принадлежность и сопротивление.

Кроме того, подход к идентичности Чарльза Тейлора, акцентирующий важность признания и признанности идентичности, является особенно продуктивным для анализа творчества Даруиша. По Тейлору, идентичность формируется через диалог и социальное признание, а её отсутствие или искажение может привести к глубокому кризису личности и даже к травме [12, с. 25]. Для Даруиша непризнание права на существование палестинцев, их идентичности и исторического опыта становится центральной темой. Его тексты – это, по сути, требование такого признания, выраженное через искусство:

*«Выносив я и долготерпелив,
Но зреет гнев в моей крови»* [146, с. 37].

Таким образом, Даруиш артикулирует требование признания палестинского народа, и в этой артикуляции идентичность превращается в политический и культурный акт.

Также продуктивной оказывается концепция культурной памяти Яна и Алеиды Ассман, подчёркивающих её роль как хранилища коллективной идентичности, обеспечивающего устойчивость групповой солидарности во времени [144, с. 128]. Для Даруиша культурная память, воплощённая в поэзии, становится важнейшим инструментом сохранения и передачи идентичности в условиях политического и культурного вытеснения. Через свои стихи он создаёт **«мнемоническое пространство»**, в котором палестинцы могут снова и снова переживать свой опыт изгнания, сопротивления и надежды на возвращение. Его поэзия, таким образом, становится формой «культурного архива», удерживающего палестинскую идентичность, несмотря на отсутствие физической территории.

Наконец, важно упомянуть подход Доминика ЛаКапра, противопоставляющий **«отыгрывание»** (*acting out*) травмы её **«проработке»** (*working through*). В контексте творчества Даруиша именно «проработка» является основным механизмом, так как поэт осмысляет и перерабатывает травматический опыт изгнания и утраты в рамках эстетического и этического письма [43, с. 21]. Вместо того чтобы застыть в травматическом повторении, Даруиш трансформирует личную и коллективную травму в политически и культурно осмысленное действие, выступая не жертвой, а агентом перемен и субъектом истории.

Таким образом, рассмотрение творчества Махмуда Даруиша через перечисленные подходы позволяет выявить сложную динамику формирования палестинской идентичности. Его тексты демонстрируют, как личные, социальные и культурные аспекты идентичности переплетаются в контексте травмы и сопротивления, создавая многомерное и глубоко рефлексивное пространство идентичностного поиска.

Особое место в палестинской литературе памяти занимает поэтическое произведение Махмуда Даруиша *«في حضرة الغياب»* («В присутствии

отсутствия», 2006), посвящённое Эдварду Саиду. С первых строк Даруиш выражает состояние раздвоенного субъекта, существующего вне времени и места:

أنا من هناك. أنا من هنا
ولست هناك، ولست هنا
لي اسمان يلتقيان ويفترقان
«ولي لغتان...» [146, с. 11]

Это – поэтическая формула идентичности в изгнании: память о родине не исчезает, но превращается в нестабильное поле напряжения между двумя мирами. Даруиш описывает два языка, через которые он существует: английский, «покорный в словаре», пригодный для письма, и арабский – возвышенный, сакральный, диалог между «небом и Иерусалимом», но неподвластный его воображению:

«لي لغة إنجليزية للكتابة، طيبة المفردات
[там же] ولي لغة من حوار السماء مع القدس، فضية النبر، لكنها لا تطيع مخيلتي!»

Таким образом, английский становится инструментом рациональной фиксации, тогда как арабский символизирует духовную глубину, память и утрату, но также и невозможность выразить травматическое переживание средствами родной речи. Это внутреннее раздвоение отражает концепт множественной идентичности у П. Рикёра и С. Холла, где субъект – это не цельное «я», а результат конфликта между памятью и современностью, между выразимым и невыразимым [41; 107].

Согласно Яну Ассману, память становится действием только тогда, когда она интерпретируется через язык культуры [144, с. 57]. В случае Даруиша язык культуры не поддаётся контролю – он сопротивляется, как сама история Палестины, лишённая финала и закреплённого нарратива.

Такой подход делает текст Даруиша примером поэтической эпистемологии памяти, в которой противоречие между возможностью говорить и невозможностью выразить становится центральным способом сохранения идентичности [146].

Эта строка отражает состояние гибридной идентичности, при котором субъект теряет устойчивые координаты своей принадлежности и оказывается в ситуации перманентного перемещения между пространствами и временами. Подобное переживание напрямую соотносится с теоретической концепцией Хоми Бхабхи, который описывает гибридность как **«промежуточное пространство»**, в котором традиционные категории идентичности размываются и становятся полем для постоянных переговоров и переопределения [15, с. 36–38].

Кроме того, это состояние можно рассматривать через призму подхода Эрика Эриксона к кризисам идентичности, в котором подчеркивается, что утрата ощущения непрерывности и согласованности «Я» ведет к внутреннему разладу [6, с. 17–18]. Для Даруиша это проявляется в постоянном конфликте между ностальгией по дому и невозможностью возвращения, создавая экзистенциальное напряжение, которое пронизывает всё его творчество. В

результате идентичность поэта приобретает динамичный и амбивалентный характер, в котором память и травма становятся главными структурирующими элементами.

Таким образом, поэзия Даруиша демонстрирует, как палестинская идентичность формируется на пересечении культурной памяти, личного опыта изгнания и сложного процесса осознания гибридности и маргинальности субъекта, лишённого чётких пространственных и временных ориентиров.

После изгнания из Палестины вера Махмуда Даруиша в возможность физического возвращения на родину постепенно ослабевала. Разлука стала для поэта не просто потерей территории, а глубоким экзистенциальным кризисом, заставившим его усомниться в достижимости как физического возвращения, так и идеалов панарабизма. В результате Даруиш обращается к родному арабскому языку, который становится для него символической альтернативой физической родине. Язык превращается в «перемещённый дом», свободный от территориальных и географических ограничений. Даруиш подчеркивает это состояние фразой:

«Кто я? Я – мой язык, я – ода, две оды. Десять. Это мой язык» [147].

В данном контексте язык обретает особое значение, схожее с концепцией Жака Деррида о децентрализации языка, высказанной им в работе «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук» (1967) [148]. Согласно Деррида, язык лишается своего устойчивого центра и становится открытым для бесконечной игры значений, что ведёт к постоянному созданию новых смыслов. Таким образом, идентичность Даруиша становится текстуальной, открытой к непрерывной интерпретации и переосмыслению.

Применяя постструктуралистский подход к творчеству Даруиша, особенно к его поздней работе «*في حضرة الغياب*» («В присутствии отсутствия») (2006) [146], можно раскрыть богатство смыслов, которые возникают именно в результате этой свободной игры языка. Сам поэт рассматривал это произведение как своеобразное подведение итогов, в котором идентичность достигает кульминации. Переводчик Синан Антун называет книгу «траурной речью самому себе», где живущий автор прощается с воображаемым «Другим» в глубоко символическом поэтическом диалоге [149]. Подобное толкование согласуется и с нашими предыдущими исследованиями, где «В присутствии отсутствия» рассматривалось как текст сопротивления, в котором национальная идентичность выражается через столкновение противоположностей и поэтизацию утраты [150].

«В присутствии отсутствия» построено на напряжении между противоположностями: жизнью и смертью, изгнанием и домом, присутствием и отсутствием, поэзией и прозой. Это произведение не поддаётся чёткой жанровой классификации и представляет собой сложное переплетение прозаических и поэтических элементов, демонстрируя особый вид текстового сопротивления, где идентичность выражается именно через текст. Вопрос «Кто я?», неизменно возникающий в творчестве Даруиша, здесь обретает тонкие оттенки, отражающие его глубокое осознание своей маргинальности и неопределённости.

Даруиш, оказавшись в ситуации изгнания, неизбежно сталкивается с тем, что Эрик Эриксон называет «кризисом идентичности», характеризующимся потерей устойчивых ориентиров и поиском новой целостности [6]. С течением времени этот кризис трансформируется в более сложное состояние, близкое к понятию гибридности, предложенному Хоми Бхабхой, где идентичность пребывает в постоянном движении и неопределённости [15].

Даруиш выражает это состояние следующими словами:

«Кто ты? Ты почувствовал все члены своего тела и сказал: «Я – это я». Они сказали: «Где доказательство?». Ты сказал: «Я – доказательство». Они сказали: «Этого недостаточно; нам нужно ничего». И ты сказал: «Я – всё и ничего» [146].

В этих строках идентичность утрачивает необходимость физического обоснования, она становится одновременно абсолютной и неуловимой. Даруиш достигает точки, где больше нет пустоты, требующей заполнения, или утраты, нуждающейся в компенсации. Язык и идентичность сливаются в неразделимое целое, и сама потребность в территориальной принадлежности оказывается избыточной. Таким образом, поэт переходит от конкретной национальной идентичности к более широкой и универсальной форме самоопределения, свободной от жёстких культурных и территориальных рамок. Этот переход и есть итог его длительного экзистенциального и творческого поиска, результатом которого стала уникальная форма идентичности – идентичности как текста и языка.

Таким образом, творчество Махмуда Даруиша отражает сложность и многогранность палестинской идентичности, сформировавшейся в условиях изгнания и травмы. Рассмотренные подходы (Эриксон, Тэджфел и Тернер, Тейлор, Ассманы, Бхабха и Деррида) показали, как поэт осмысляет потерю родины, используя язык и литературу как ключевые средства сохранения и переосмысления своей идентичности. Для Даруиша язык становится «домом», замещающим утраченную территорию. В результате идентичность превращается в открытое пространство постоянного поиска и переосмысления, которое существует и развивается в его текстах.

Палестинский писатель Зияд Хаддаш представляет уникальный подход к изображению идентичности через телесную и фрагментарную призму.

В своих коротких рассказах палестинский писатель Зияд Хаддаш поднимает вопросы личной и коллективной идентичности на фоне политических и социальных трансформаций в палестинском обществе. В *рассказе «الشتاء في قميص رجل» («Зима в мужской рубашке», 2005)* [151], входящем в сборник «*خزيني آلة موتني*» («Возьми меня, моя машина смерти»), автор обращается к теме фрустрации и внутреннего разлома личности, переживающей столкновение с прошлым.

Главный герой – молодой учитель, только что устроившийся на работу в школу. Пространство, в которое он возвращается, пробуждает в нём поток воспоминаний. Из окна класса он видит знакомую долину, где в детстве вместе с другом Самиром и девочкой по имени Хайфа проводил беззаботные дни. Эта

ретроспектива – не просто воспоминание, а акт повторного проживания прошлого, в котором коренится личностная травма.

Хайфа была объектом симпатий обоих мальчиков, однако её отношение было амбивалентным: Самиру она ласково говорила, что его волосы гладкие, как водосточная труба, в то время как волосы Зияда она называла «*колючим полем*». Это сравнение глубоко задело ребёнка, породив в нём телесное напряжение и страх – он даже боялся расчёсываться, чтобы не пораниться. Таким образом, язык и телесность становятся средствами исключения и травматизации, формируя начальную трещину в идентичности героя, что можно рассматривать в свете концепции Эрика Эриксона о важности внешнего признания и устойчивых социальных ориентиров в подростковом возрасте, особенно при столкновении с личной уязвимостью [6, с. 128].

Кульминацией детской драмы становится эпизод, в котором Хайфа обещает спрятать записку с именем того, кого она выберет, под камнем у подножия горы. Однако дети так и не находят её: израильский бульдозер сносит холм. Для взрослых это утрата территории, но для детей – крушение надежды и разрушение символической опоры, которая могла бы зафиксировать их внутреннюю принадлежность и эмоциональную память. В этом контексте рассказ можно прочесть через призму концепции Яна Ассмана: уничтожение ландшафта ведёт к утрате внешне закреплённой культурной памяти, а с ней – и стабильной идентичности [144, с. 5–7].

Эпизод возвращения в школу становится спусковым механизмом: знакомая улыбка ученицы вызывает поток воспоминаний, в которых прошлое и настоящее сливаются. Учитель не справляется с охватившими его чувствами, и администрация выводит его из состояния шока. Однако позднее та же девочка признаётся, что её мать когда-то играла в этой самой долине с двумя мальчиками – Самиром и «*тем, у кого были колючие волосы*». В этот момент герой осознаёт, что прошлое материализовалось в новом поколении, но для него самого оно остаётся болезненным и неразрешённым. Он в панике выбегает из кабинета, а с его пальцев капает кровь – метафора старой травмы, вновь прорвавшейся в тело. Подобная интерпретация соотносится с нашими предыдущими исследованиями, где подчёркивалось, что проза Зияда Хаддаша репрезентирует идентичность через телесную память, болезненный опыт травмы и отчуждения [152].

Это завершение истории иллюстрирует то, что Доминик ЛаКапра называл «**отыгрыванием**» (*acting out*) травмы – повторением болезненного опыта без его проработки [43, с. 3]. Герой не способен интегрировать своё прошлое в настоящее, не в силах найти форму выхода за пределы боли. Его идентичность остаётся застывшей в точке утраты.

Кроме того, рассказ можно рассматривать в контексте гибридной идентичности, описанной Хоми Бхабхой. Главный герой существует в «**промежуточном пространстве**» между прошлым и настоящим, между памятью и реальностью, но не может примирить эти полюса. Такое состояние кризиса, по Бхабхе, характерно для постколониального субъекта, утратившего устойчивую культурную опору [15, с. 46–49].

Таким образом, Зияд Хаддаш через минималистичный рассказ затрагивает фундаментальные вопросы идентичности, травмы и памяти, отражая, как историческое насилие и культурная фрагментация находят своё отражение в судьбах отдельных людей.

Итак, в результате исследования, проведенного в данном подпункте, мы выявили, что память в палестинской литературе выступает не просто как воспоминание о прошлом, но как активная стратегия выживания, культурного сопротивления и восстановления идентичности. В условиях продолжающейся оккупации и насильственной потери территориальной, символической и культурной целостности именно память становится основным ресурсом для реконструкции коллективного «я».

Анализ романа «سفر الاختفاء» («Код исчезновения») Ибтисам Азим демонстрирует, как трансгенерационная память, передаваемая через фигуру бабушки, формирует устойчивую палестинскую идентичность вопреки процессам символического стирания. Поэтика Махмуда Даруиша, в частности его работа «في حضرة الغياب» («В присутствии отсутствия»), иллюстрирует переход от территориальной к языковой идентичности, в которой текст становится домом изгнанного субъекта. Рассказ Зияда Хаддаша «الشتاء في قميص رجل» («Зима в мужской рубашке») раскрывает болезненную невозможность проработки травмы, когда память существует в форме телесного симптома, а субъект застревает в точке утраты.

Во всех трёх произведениях память конструируется как пространственно-языковая и телесная практика, в которой переплетаются личное, политическое и эстетическое. Теории Э. Эриксона, Я. и А. Ассманов, Д. ЛаКапры, Х. Бхабхи, Ч. Тейлора и других позволяют раскрыть многоуровневую структуру палестинской идентичности как процесса, происходящего в условиях непрерывной травмы и сопротивления. Таким образом, палестинская литература после 2000 года демонстрирует деколонизацию не только нарратива, но и самой структуры памяти, превращая её в основное средство утверждения культурной субъектности.

Таблица 4 – Память – как стратегическая тактика воссоздания палестинской идентичности в литературе

Произведение	Темы	Художественная репрезентация идентичности	Теоретическая рамка анализа
«Код исчезновения» Ибтисам Азим	Память об утрате, исчезновение как форма коллективного стирания, межпоколенческая передача травмы	Фрагментарность, нелинейное повествование, психологический реализм, телесная память, бабушка как носитель коллективной памяти	К. Карут (травма как повторяющийся опыт), Р. Лейс (деколонизация теории травмы), Я. и А. Ассман (трансгенерационная память, индивидуальная и культурная память), Д. ЛаКапра (проработка травмы), М. Ротберг (множественная направленность памяти)

Продолжение таблицы 4

Произведение	Темы	Художественная репрезентация идентичности	Теоретическая рамка анализа
<i>Творчество</i> Махмуда Даруиша	Язык как дом, память как сопротивление, сохранение идентичности в изгнании	Лирический нарратив, метафора дома, игра с языками, поэтическое самоосмысление	Э. Эриксон (кризис идентичности), Г. Тэджфел и Дж. Тернер (групповая идентичность, конфликт принадлежности), Ч. Тейлор (поиск признания, диалогическая идентичность), Я. и А. Ассман (мнемоническое пространство), Д. ЛаКапра (проработка травмы), С. Холл (множественная идентичность), Х. Бхабха (промежуточное пространство), Жак Деррида (неустойчивость знака, деконструкция центра)
<i>«Зима в мужской рубашке»</i> Зияда Хаддаша	Телесная память, повторение травмы, невозможность её проработки	Минимализм, хронотоп возвращения, телесные симптомы как носители памяти	Э. Эриксон (травматический кризис идентичности), Д. ЛаКапра (отыгрывание травмы), Х. Бхабха (промежуточное пространство), Я. Ассман (культурная память)
Примечание: составлено автором на основе обобщения и сравнительного анализа литературных произведений.			

Палестинская литература XXI века является уникальным пространством, в котором национальная идентичность формируется, сопротивляется и восстанавливается в условиях непрерывной оккупации, потери территории и разрыва с государственностью. В отличие от классических моделей нациостроительства, палестинская идентичность рождается не через институции, а через утрату, протест и культурную репрезентацию. Литература в этом контексте выполняет не только эстетическую, но и онтологическую функцию: она становится архивом памяти, местом сопротивления и языком самоутверждения.

Проведенное исследование показало, что антиоккупационное движение стало не просто историческим фоном, но структурной основой палестинского самосознания. От вооружённого сопротивления до цифрового активизма, от интифада до новых форм глобальной солидарности – каждый этап укреплял коллективную идентичность как форму выживания.

На основе проведенного анализа художественных произведений был выявлен широкий спектр форм литературного сопротивления – от открытого протеста до симптоматического молчания и вынужденной адаптации. Тексты Сахар Халифы, Ибтисам Азим, Джамалы ал-Кауасми, Сайида Кашуа и Атифа Абу Сайфа демонстрируют постепенный сдвиг: протест утрачивает чёткую направленность, растворяется в повседневности, хронике боли, культурной

фрагментации. На смену героическим нарративам приходит письмо расколотого субъекта, где даже молчание – форма свидетельства. Тем самым происходит переосмысление самой идеи сопротивления, вплоть до грани, где она сливается с ассимиляцией.

Также мы выявили, что память становится ключевым инструментом формирования идентичности в ситуации символической и территориальной утраты. Через трансгенерационную передачу опыта (Ибтисам Азим), поэтический текст как дом (Махмуд Даруиш), телесную хронику травмы (Зияд Хаддаш) формируется многослойная модель субъективности, устойчивой к стиранию. При этом используются не только художественные средства, но и культурные стратегии деколонизации памяти.

Таким образом, палестинская литература после 2000 года представляет собой сложный синтез сопротивления, травмы, адаптации и культурной памяти. Она не только документирует исторический опыт, но и предлагает язык, через который возможно сохранение и переформатирование национальной идентичности в условиях непрекращающегося насилия. Именно в тексте сегодня закрепляется то, что в реальности пытаются уничтожить – память, субъект и право на существование.

Динамика репрезентации идентичности и памяти в палестинской литературе 1976–2017 гг. представлена на рисунке 2.

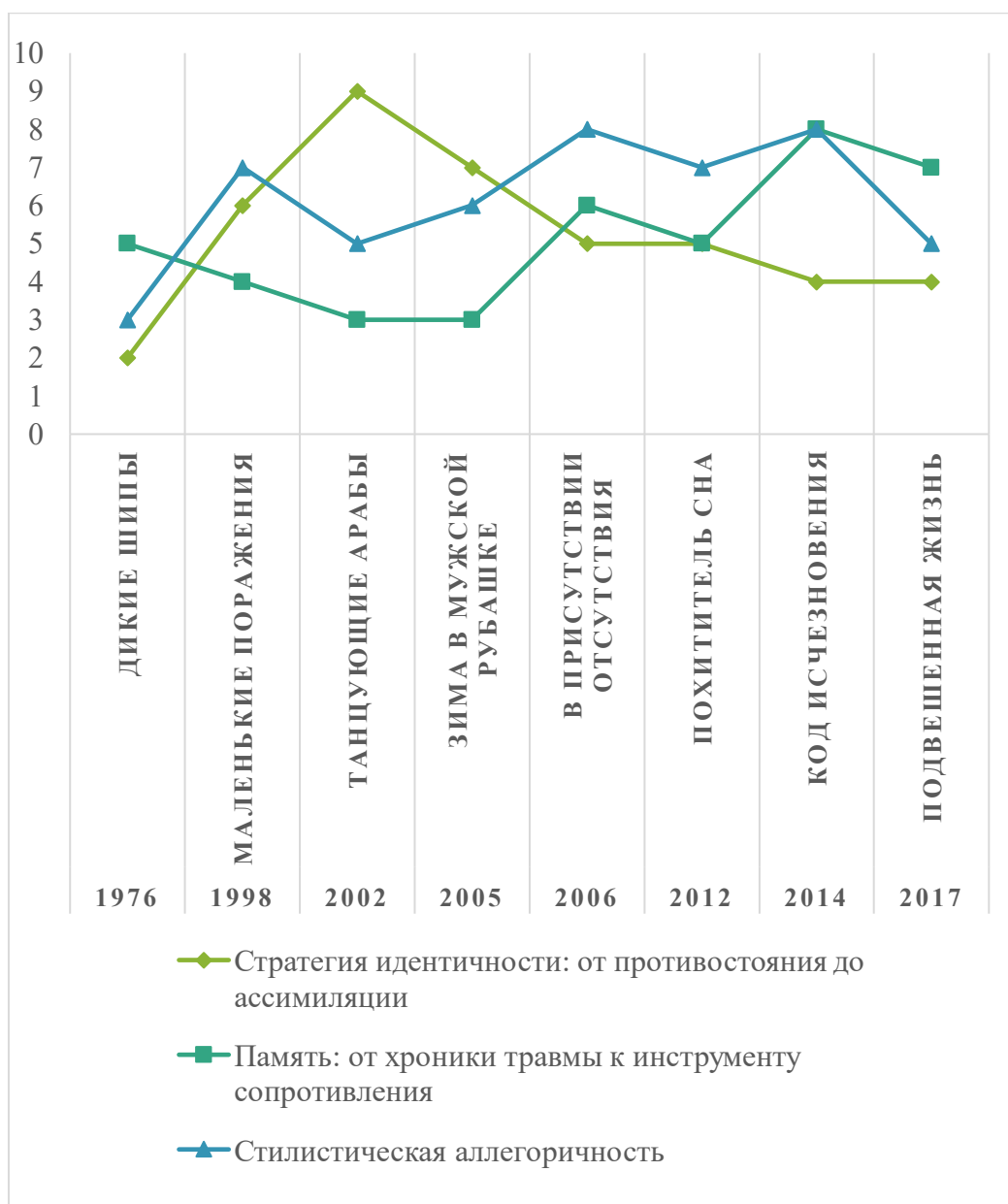


Рисунок 2 – Протест, память и аллегория: комплексный срез палестинской литературы

Примечание: составлено автором на основе интерпретации текстов романов, с использованием условной шкалы интенсивности (0–10).

4 ОСОБЕННОСТИ АЛЖИРСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И ИХ АНАЛИЗ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (с 2000 г.)

4.1 Деколонизация, этническая гетерогенность и их роль в формировании новой алжирской идентичности

Деколонизация, рассматриваемая вне политических рамок, представляет собой многоуровневый и противоречивый процесс, включающий в себя трансформацию не только институтов, но и самого образа мышления, моделей идентичности и коллективной памяти. В случае Алжира, прошедшего через одну из самых кровопролитных антиколониальных войн XX века, деколонизация неизбежно включает борьбу за культурное и символическое пространство.

Франц Фанон, один из первых мыслителей, предложивших концептуализировать деколонизацию как «онтологическое освобождение», писал: «Деколонизация – это, по сути, создание нового человека. Но это создание нельзя приписать сверхъестественной силе: «вещь», которую колонизировали, становится человеком в самом процессе своего освобождения» [16, с. 36]. Смысл этих слов в том, что только через разрушение колониальной субъективности может родиться новая идентичность. Алжир, освободившийся от Франции в 1962 году, оказался в положении общества, вынужденного не только строить государственность, но и буквально пересобирать свою культурную и историческую субъектность.

Одной из ключевых проблем постколониального Алжира стало продолжение использования французского языка в образовании, науке и административной сфере. Несмотря на проводимую с 1960-х годов политику арабизации, французский язык остался маркером элитарности и социального статуса. Это стало следствием колониального наследия, которое, по выражению Хоми Бхабхи, породило феномен «колониальной мимикрии» – подражания колонизатору как формы культурного выживания и адаптации [15, с. 86–88].

Колониальная мимикрия, по Бхабхе, – это форма субъективного расщепления: *«почти такой же, но не совсем»*. Однако этот феномен следует рассматривать в связке с другим важным понятием из его теории – **«гибридностью»** (*hybridity*), то есть процессом смешения культурных кодов, возникающим в результате контакта колониального и колонизированного. Именно в этой амбивалентности и рождается постколониальная идентичность, всегда находящаяся в **«промежуточном пространстве»** – пространстве, где нормы и значения являются результатом переговоров, а не утверждений [15, с. 112–115]. Для Алжира это означает, что, даже стремясь к культурной независимости, страна сохраняет колониальные следы в институциональных и лингвистических структурах.

Деколонизация в таком случае должна быть понята как нечто большее, чем просто отказ от бывшего колониального языка. Речь идёт о деконструкции самих структур знания. Ахилл Мбембе, развивая концепт *«эпистемологического насилия»*, утверждает, что колониализм не просто контролировал территории – он создавал дискурсы, в которых местные культуры трактовались как

примитивные или подлежащие «цивилизации» [153, с. 30–34]. Поэтому настоящее освобождение возможно только через деколонизацию самого акта мышления, отказ от европоцентричных оснований идентичности.

В этом контексте особое значение приобретает критическая работа национальных академических и культурных институций. После обретения независимости в Алжире был инициирован процесс пересмотра школьных и университетских программ, в которых французские авторы и идеалы постепенно вытеснялись с учебных планов, уступая место арабским и исламским историческим фигурам. Однако этот процесс не был равномерным. В университетах сохранялась зависимость от французской библиографии и методологических моделей, что привело к формированию парадоксальной ситуации: деколонизационная риторика сочеталась с эпистемологической зависимостью от Запада.

Примером может служить ситуация с преподаванием истории. В 1970-х и 1980-х годах учебники были переработаны в духе панарабизма и исламского единства, однако берберское прошлое, как и доисламская история региона, часто оставались за скобками. Таким образом, институциональная деколонизация сопровождалась новой формой исключения – на этот раз в пользу доминирующего арабского компонента. Именно это позволило говорить о переходе от колониальной к национальной гегемонии, но не к подлинному плюрализму.

Кваме Энтони Аппиа в труде *«The Ethics of Identity»* анализирует, как либеральное общество может сочетать уважение к культурным различиям с универсалистской этикой. Он подчёркивает, что построение идентичности – это не акт изоляции, а процесс диалога и признания различий, при котором национальная принадлежность не должна превращаться в инструмент исключения «другого» [154]. Его подход особенно актуален для Алжира, где попытки создания единой «арабской» идентичности после независимости привели к маргинализации берберской составляющей и внутренним конфликтам.

Параллельно с этим стоит обратить внимание на работы Лилы Ганди, в частности её книгу *«Postcolonial Theory: A Critical Introduction»*, где она, анализируя пессимизм Альбера Мемми, подчёркивает, что деколонизация не приводит к мгновенному формированию «нового человека». Даже после окончания угнетения последствия колониального воздействия продолжают оставаться в сознании колонизированных народов, задерживая реальное освобождение и усугубляя постколониальный кризис идентичности [155, с. 24]. Это означает, что национальные элиты, пришедшие к власти после деколонизации, должны критически осмыслить и свою собственную роль в воспроизводстве авторитарных и иерархических практик, унаследованных от колониального режима.

Также важно учитывать политико-символический аспект деколонизации. Национальные праздники, герои, язык и официальные нарративы истории становятся элементами формирования нового **«воображаемого сообщества»**

(по Бенедикту Андерсону), однако нередко такие конструкции игнорируют этническую и культурную множественность. В случае Алжира это привело к десятилетиям культурного исключения амазигов (берберов), чьё признание на официальном уровне началось лишь в 1990–2000-х годах. То, как государство интерпретирует деколонизацию – не как процесс, а как завершённую миссию – отражается в его риторике и образовательной политике.

Наконец, невозможно говорить о деколонизации вне контекста транснациональных процессов. Диаспора, миграционные связи, глобальные медиа и цифровая культура формируют новую субъективность, в которой старая модель «нация-государство» оказывается тесной и неполной. Алжирские граждане, живущие в Европе, часто подвергаются давлению ассимиляции, но одновременно становятся критиками внутренней культурной однородности Алжира. Этот голос диаспоры – важный элемент деколониального переосмысления.

Кроме того, следует обратить внимание на роль женщин в постколониальном алжирском обществе как индикатора успешности или неполноты деколонизации. Женское тело в послевоенной риторике стало символом нации, а женщина – хранительницей морали, культуры и исламских ценностей. Гаятри Спивак подчёркивает, что женщина в колониальном и постколониальном контексте оказывается в положении «разорванного субъекта», теряющего агентность между двумя системами – патриархатом и империализмом. По её выражению, фигура женщины «исчезает» в процессе насильственного движения между традицией и модернизацией, что отражает более широкую проблему подчинённости в постколониальной теории [17, с. 102]. В Алжире это проявилось в семейном кодексе 1984 года, закреплявшем подчинённое положение женщин, что вызвало протесты со стороны феминистских движений. Таким образом, подлинная деколонизация требует не только этнической, но и гендерной инклюзии, в противном случае создаётся лишь новая форма исключения, маскируемая национальной риторикой.

Этнический состав Алжира представляет собой сложную мозаичную структуру, в которой сосуществуют различные культурные, языковые и исторические традиции. Несмотря на то, что подавляющее большинство населения идентифицируется как мусульмане-сунниты, это внешнее единство скрывает богатую внутреннюю дифференциацию, в первую очередь между арабским и амазигским (берберским) компонентами.

Согласно данным Haut Commissariat à l'Amazighité (HCA), берберы (амазиги) составляют от 20 до 30% населения страны, хотя официальные переписи этнических групп не проводятся с момента обретения независимости. Основными амазигскими регионами являются Кабилия, Аурес, Мзаб и Хоггар. В 2002 году тамазигхт был официально признан национальным языком, а в 2016 году – вторым государственным языком наряду с арабским [156].

После обретения независимости алжирская власть провозгласила курс на арабизацию, рассматривая его как способ деколонизации и восстановления «подлинной» национальной идентичности, а также в «...попытке создать

национальную популяцию, разделяющую хотя бы один общий код» [157, с. 36]. Однако на практике эта политика привела к маргинализации берберской культуры и языка.

В своей книге *«Language Conflict in Algeria: From Colonialism to Post-Independence»* Фарид Бенрабах анализирует, как языковая политика Алжира приводит к напряжённости в обществе. Он описывает ситуацию, при которой различные языки выполняют конкурирующие функции в образовании, власти и повседневной жизни, что затрудняет формирование единой национальной идентичности [158]. Власть стремится к унификации через язык, тогда как население живёт в многоязычной и мультикультурной повседневности.

Политика арабизации, начавшаяся в 1960-х, изначально задумывалась как способ преодоления колониального наследия. Однако на практике она стала не только средством культурной консолидации, но и механизмом централизации власти. Арабский язык был возведён в ранг символа государственной идеологии и использовался в образовании, госучреждениях, СМИ. При этом возникло напряжение между официальным классическим арабским (фусха) и разговорной дариджей, что породило разрыв между формальной и повседневной коммуникацией внутри даже арабоязычного населения.

Политика арабизации, проводимая в Алжире после обретения независимости, изначально рассматривалась как средство символической деколонизации, однако на практике обернулась глубоким кризисом в системе образования. Как подчёркивает М. Бенрабах, попытка резко заменить французский язык арабским в школах и университетах сопровождалась отсутствием специализированной терминологии, нехваткой квалифицированных преподавателей, особенно в естественно-научных и технических дисциплинах, а также дефицитом учебных материалов на арабском языке. В 1980–1990-х годах до 80% студентов первого курса терпели неудачи на экзаменах из-за плохого владения французским, который по-прежнему оставался языком университетского образования. Студенты оказывались в ловушке между арабизированной школьной программой и франкоязычным академическим знанием. В целях восполнения нехватки кадров власти привлекали преподавателей из Египта, многие из которых оказались плохо подготовленными и склонными к идеологической, исламской индоктринации. Эти меры, по мнению Бенрабаха, способствовали не только снижению качества образования, но и распространению исламизма, который сыграл роль в последующих политических потрясениях. Несмотря на попытки реформ в начале 2000-х годов – включая инициативу президента А. Бутефлики о возвращении французского языка в начальное обучение – сопротивление со стороны исламистских кругов сделало реформы крайне затруднёнными. Таким образом, языковая политика, стремящаяся к унификации, оказалась несовместимой с реальностью алжирского многоязычного общества, что усугубило социальное и образовательное неравенство и ослабило процесс национальной интеграции [159].

Французский язык вопреки политике деколонизации продолжал функционировать как символ социального престижа и культурного капитала. Здесь мы можем упомянуть понятие «лингвистического рынка», введённое Пьером Бурдьё, которое обозначает социальное пространство, в котором различные языковые формы – будь то язык, диалект или стиль – вступают в конкуренцию друг с другом, приобретая определённую символическую и социальную ценность. На таком рынке преимуществом обладают те формы речи, которые признаны легитимными институтами власти, в контексте Алжира – государством. С точки зрения Пьера Бурдьё, владение легитимным языком представляет собой форму символического капитала, обеспечивающего доступ к лучшим учебным учреждениям и позициям в обществе [160, с. 55]. Французские лицеи, частные школы и международные программы в Алжире были ориентированы на элиту, тогда как массовое население обучалось в школах с нестабильным качеством преподавания на арабском.

Это усилило социальное расслоение: арабский язык стал языком масс, в то время как французский функционировал как язык власти, медицины, науки и дипломатии. Арабоязычные выпускники часто сталкивались с ограниченными возможностями в профессиональной и академической карьере.

На этом фоне становится очевидным, что языковой выбор в алжирской литературе не может рассматриваться в отрыве от структурной неравномерности, унаследованной от колониального прошлого. Использование французского языка в художественных текстах зачастую отражает не свободное самовыражение, а вынужденную адаптацию к социальным и институциональным реалиям, в которых арабский язык воспринимается как менее «капиталоемкий» в символическом и профессиональном смысле. Именно это подчеркивает Джейн Хиддлстон в своём анализе транслингвизма у Ассии Джебар, интерпретируя языковое смешение как проявление исторического насилия и культурной фрагментации, а не как простую билингвальную гибкость [161, с. 61–62].

В условиях постколониального Алжира французский язык оказался не просто наследием колониализма, но и источником внутреннего конфликта для алжирских авторов. Особенно остро эта дилемма ощущается в творчестве Ассии Джебар, которая называет французский «языком-мачехой», одновременно чуждым и необходимым. Как подчёркивает исследовательница Созила Гаусси, Джебар испытывала «амбивалентность по отношению к языку колонизатора», используя его и как «*окно в мир*», и как «*кинжал*», угрожающий её идентичности [162, с. 458]. Молчание и фрагментарность в её прозе становятся стратегиями сопротивления – не только мужской доминации, но и языковому насилию колониальной памяти.

Эта амбивалентность по отношению к французскому языку, ярко проявившаяся в творчестве Ассии Джебар, была характерна и для других франкоязычных писателей Алжира, нередко сталкивавшихся с идеологическим давлением и стигматизацией. В послевоенном Алжире французский язык начал восприниматься не просто как колониальное наследие, а как угроза культурной

автономии: он стал символом элитарности, западной ориентации и, как следствие, подозрительности со стороны националистически ориентированных кругов.

В контексте постколониальной языковой политики Алжира ситуация с писателем Буалемом Сансалем является ярким примером давления на франкоязычных авторов. Сансаль, известный своими произведениями на французском языке и критикой исламистских движений, был арестован в ноябре 2024 года и приговорён к пяти годам тюремного заключения за «подрыв национального единства» [163]. Его дело вызвало международный резонанс и обострило отношения между Алжиром и Францией.

Не менее показателен случай с Камилем Даудом, чей *«Meursault, contre-enquête»* (2013) стала международным бестселлером. Несмотря на признание за рубежом, в Алжире он подвергся резкой критике со стороны консервативных и исламистских кругов. После серии угроз Дауд в интервью признавался, что перестал публиковать статьи в национальной прессе и испытывал растущий страх за собственную безопасность. Он называл французский язык неотъемлемой частью своей идентичности, но одновременно – причиной его отчуждения в собственной стране [164].

Таким образом, использование французского языка во многих случаях становилось не просто художественным выбором, а актом гражданской смелости, сопряжённым с рисками. Это свидетельствует о продолжающемся напряжении между стремлением к национальной идентичности и признанием культурного и языкового многообразия, унаследованного от колониального прошлого.

Транснациональный аспект также играет важную роль. Миллионы алжирцев, проживающих во Франции и других странах Европы, сохраняют культурную связь с родиной через арабский язык, ислам и семейную память. Как подчёркивает Абдуль Малик Сайад, который сам иммигрировал из Алжира во Францию, иммигрант занимает парадоксальное положение – он одновременно исключён из общества страны происхождения и не полностью включён в общество приёма. Это «двойное отсутствие» формирует идентичность, в которой постоянное чувство не-принадлежности становится нормой существования [165]. В этих условиях формируется уже новая гибридная идентичность – между арабским, французским и западным.

Цифровая культура, медиа и социальные сети укрепляют это транснациональное самосознание. Арабоязычные YouTube-каналы, TikTok, диаспоральные телепередачи на фусха и даридже формируют виртуальное пространство, в котором актуализируется принадлежность к арабской культуре вне территориальных границ.

Наиболее остро внутренние противоречия проявляются во взаимодействии арабофонного и франкофонного сообществ. Для арабофонов французский язык остаётся символом колониального наследия, а арабизация воспринимается как путь к восстановлению культурной аутентичности. Франкофоны же, напротив, подчёркивают универсалистский потенциал французского языка и его роль в

модернизации и глобальной интеграции. Взаимное восприятие строится через оппозицию: арабофоны видят в франкофонии угрозу национальной идентичности, тогда как франкофоны нередко связывают арабизацию с идеологизацией и ограничением свобод. Однако в повседневной жизни эти противоречия смягчаются двуязычием, гибридными культурными практиками и взаимными заимствованиями. Тем самым национальное сознание Алжира формируется не как статичная конструкция, а как результат постоянного диалога и конфликта между языковыми системами.

Таким образом, взаимодействие арабофонного и франкофонного сообществ демонстрирует, что национальная идентичность Алжира не является единым и завершённым образованием. Она формируется в постоянном диалоге и конфликте между языковыми системами, образовательной и социальной реальностью, устремлениями к деколонизации и давлением глобализации. В результате алжирское национальное сознание предстает как многослойное и динамическое пространство, где прошлое и настоящее, локальное и универсальное переплетаются в поиске подлинной культурной субъектности.

После обретения независимости в 1962 году алжирское государство выстроило *систему национальной идентичности*, опирающуюся на три столпа: арабский язык, ислам и героическое прошлое войны за независимость. Именно последний элемент стал ядром политико-символического дискурса, обеспечивающего легитимность Фронту национального освобождения (Front de Libération Nationale, FLN; далее – ФНО). Однако, как показывает исторический опыт, такая модель памяти не только формировала чувство принадлежности, но и вытесняла альтернативные интерпретации прошлого.

В этом контексте можно опереться на концепт «*культурной памяти*» (*cultural memory*), разработанный Алеидой Ассман. По её мнению, государственная память формируется через институциональные механизмы – музеи, школьные учебники, памятные даты, героические нарративы – и служит не столько для сохранения истории, сколько для конструирования определённой идентичности [40].

Алжирская модель памяти сосредоточилась на событиях 1954–1962 гг., закрепляя представление о едином народе, победившем колониализм благодаря ФНО. Всё, что выходило за рамки этой героической парадигмы – внутренняя оппозиция, репрессии после независимости, берберские протесты – маргинализировалось или стигматизировалось как «угроза нации». Таким образом, государственная историческая политика не только формировала коллективное воображаемое, но и препятствовала инклюзивному восприятию национального прошлого.

В Алжире это выразилось в стирании берберского и франкоязычного компонентов, а также в табуировании насилия 1990-х. Только в 2010-х годах начались осторожные попытки переосмысления этих теневых зон истории, в том числе в художественной литературе, диаспоральной публицистике и альтернативных медиа.

Следует отметить, что закрепление героического нарратива осуществляется и через повседневные практики: имена улиц, портреты шахидов, лозунги в государственных СМИ. Это формирует то, что Бенедикт Андерсон называл «воображаемым сообществом» – нацию как сконструированную общность, живущую в едином историческом воображении [60].

Одним из ключевых элементов в формировании алжирской идентичности после деколонизации стал политический ислам, представляющий собой не столько религиозную, сколько социально-политическую парадигму, отвечающую на кризис легитимности и культурного самоопределения. Как подчёркивает Лутфи Сур, исламская идентичность в Алжире исторически формировалась как часть сопротивления: ещё в колониальный период ислам стал символом национального единства, а с обретением независимости трансформировался в основную идеологическую альтернативу светскому государству [166, с. 123].

В послевоенном Алжире ислам был не просто частью культурного наследия – он стал одним из ключевых столпов официальной идентичности наряду с арабским языком и памятью о революции. Конституция Алжира закрепляет ислам как государственную религию, а Министерство по делам религии регулирует деятельность мечетей, духовных лидеров и религиозного образования. Однако, как и в случае с языком, здесь также наблюдается серьёзное напряжение между унифицированной государственной доктриной и религиозным многообразием.

С 1970-х годов в Алжире возникли и стали набирать силу движения, оппонирующие официальному исламу. Наиболее влиятельными среди них стали салафиты, братья-мусульмане и другие исламские организации, которые оспаривали как светский вектор развития, так и монополию ФНО на интерпретацию «исламской идентичности». В условиях социальной и политической нестабильности конца 1980-х годов исламские партии, такие как Фронт исламского спасения (Front Islamique du Salut, FIS), начали активно мобилизовывать население под лозунгами «возврата к подлинной мусульманской культуре». Как подчёркивает Б.В. Долгов, исламское возрождение (*النهضة الإسلامية*) в Алжире базировалось на идее возвращения к «подлинному исламу» времён Пророка и праведных халифов, предлагая таким образом альтернативу как западной модернизации, так и социалистическим ориентирам [167, с. 4].

Ислам в Алжире стал ареной борьбы между разными интерпретациями идентичности. Это противостояние вылилось в трагические события «*Décennie noire*» («Чёрное десятилетие») – гражданской войны 1990-х, в которой религия превратилась в инструмент политической мобилизации и репрессий. Вооружённое противостояние между радикальными исламистскими группировками и алжирским государством в 1990-х годах стало кульминацией внутреннего политического кризиса. После аннулирования выборов 1991 года, на которых победу одержал Фронт исламского спасения (FIS), в стране началась гражданская война. Наиболее активными участниками насилия выступали такие

организации, как Вооружённая исламская группа (Groupe Islamique Armé, GIA), чьи методы включали массовые убийства, террористические атаки и похищения. Эти действия были направлены как против представителей власти, так и против гражданского населения, заподозренного в лояльности к светскому государству [167, с. 228–230].

Государственные спецслужбы, в свою очередь, разработали стратегию контртеррористической борьбы, включая внедрение агентов в ряды исламистов, что позволило им частично контролировать и даже провоцировать действия экстремистов. Некоторые аналитики, в том числе участники движения «Свободные офицеры», утверждали, что власть использовала радикальные группировки в собственных политических целях, манипулируя общественным мнением и дискредитируя умеренное крыло исламистского движения [там же, с. 240–243]. Здесь речь идёт не о египетском движении 1950-х годов, а об алжирской группе бывших военных и сотрудников спецслужб (Mouvement Algérien des Officiers Libres), эмигрировавших в Европу и публиковавших критические материалы о роли государства в событиях «чёрного десятилетия». Конфликт завершился частичной амнистией и переходом к политике национального примирения в начале 2000-х годов.

При этом внутри исламского поля наблюдалось дополнительное дробление. Суфийские братства, традиционно играющие значимую роль в сельских и племенных регионах, были вытеснены как «ненаучные» или «колониально искажённые» формы религиозности. Салафитские движения же, наоборот, получили поддержку со стороны транснациональных исламских сетей и привносили в дискурс строгие, нормативные интерпретации веры, в том числе в вопросах морали, роли женщин и светской культуры.

Эти расхождения привели к тому, что исламская идентичность в Алжире перестала быть монолитной. Разные социальные группы – от пожилых сторонников ФНО до молодых горожан, формирующихся в цифровом пространстве – стали придерживаться принципиально различных форм «религиозного самосознания». Например, молодёжь всё чаще комбинирует формальную исламскую принадлежность с глобальными культурными кодами, создавая синкретические формы идентичности, в которых соседствуют Коран, рэп, французский язык и социальные медиа.

В этом контексте религиозная идентичность в Алжире становится не только выражением духовности, но и полем политической и культурной борьбы.

Деколонизационный процесс в Алжире оказался не только моментом политической эмансипации, но и источником глубинного кризиса идентичности. Формирование новой национальной парадигмы после 1962 года сопровождалось жёсткой централизующей политикой, стремившейся устранить внутреннее разнообразие в пользу унифицированного образа «арабского» и «исламского» Алжира. Однако эта модель оказалась неполной и репрессивной, поскольку игнорировала богатую этническую, лингвистическую и культурную гетерогенность общества, включая берберский, франкофонный, андалузский и европейский компоненты. В результате уже к концу XX века стало очевидным,

что национальная идентичность не может быть сведена к единому идеологическому вектору, особенно в условиях модернизации и глобализации.

Постколониальный кризис идентичности в Алжире проявился в напряжении между официальной памятью, навязываемой государственными институтами, и альтернативными формами памяти, формирующимися в литературе, повседневной культуре и региональной идентичности. В этом контексте этническая гетерогенность не является угрозой, а становится ресурсом для обновления национального самосознания – при условии признания и включения. Возвращение к тамазигхт, борьба за культурную автономию Кабилии, рост интереса к франкоязычной литературе и локальной истории свидетельствуют о стремлении к плюрализации идентичности.

Таким образом, послевоенная история Алжира демонстрирует, что подлинная деколонизация невозможна без включения разноречивых голосов и признания множественности идентичностей, существующих в алжирском обществе. Национальное самосознание здесь формируется не как прямая линия от прошлого к будущему, а как сложная конфигурация памяти, языка, культуры и сопротивления, требующая постоянного переосмысления в условиях меняющейся политической и социальной реальности.

4.2 Арабоязычная алжирская литература: поиск оригинальной идентичности

Колониальная тема и борьба за независимость в литературе Магриба составили фундаментальный пласт культурного наследия XX века. В произведениях Мулуда Фирауна, Мулуда Маммери, Катиба Йасина, Малика Хаддада национальная идентичность артикулировалась через героико-освободительный нарратив, символику земли, народа и революции. Эти тексты закрепили образ литературы как пространства политического сопротивления и культурной мобилизации. Однако в XXI веке тематический акцент заметно изменился: литература обращается к вопросам культурной гибридности, постколониальной травмы, памяти и языковой множественности. Сравнение этих этапов позволяет увидеть эволюцию национального сознания – от утверждения героической субъектности к её проблематизации и поиску новых форм самовыражения.

Как отмечает Г. Е. Надирова, арабоязычная литература Магриба в условиях колониализма сталкивалась с серьёзными препятствиями, которые задерживали её развитие и не позволяли в полной мере выработать собственные художественные особенности, отличающие её от франкоязычной ветви. Лишь после обретения независимости этот процесс ускорился, а роман стал «живым художественным организмом, открытым для внешнего влияния и способным к художественным трансформациям» [37, с.1060]. Эта динамика позволяет рассматривать алжирский роман XXI века как продолжение не только антиколониального дискурса, но и культурного поиска, направленного на выработку собственного языка и символики, способных выразить новые идентичностные конфликты и переживания общества.

Проблема языка занимает центральное место в формировании современной алжирской идентичности. После обретения независимости в 1962 году арабизация была объявлена официальной культурной и образовательной стратегией, направленной на вытеснение французского языка – символа колониального угнетения. Однако внедрение литературного арабского языка происходило в условиях сложной социолингвистической реальности, где преобладали алжирский дариджа, берберские диалекты и франкоязычная культурная продукция [158].

В условиях сложной языковой ситуации арабоязычные алжирские писатели 2000-х годов стремятся не только выразить свою позицию внутри официального культурного дискурса, но и найти способы подлинного отражения личной и коллективной идентичности. Алжирская идентичность формируется на пересечении исламской традиции, берберской памяти, колониального прошлого и влияний глобализации. В этих условиях арабоязычная литература становится пространством борьбы за право говорить от собственного имени и переосмысливать историю вне рамок колониального и националистического нарратива. Российский исследователь С. В. Прожогина, анализируя творчество франкоязычных магрибинцев во Франции, метафорически описывает проблему самоопределения через оппозицию «корней» и «кроны», где первые символизируют культурную память и родину, а вторая – признание в иной культуре, тогда как целостность личности удерживает «ствол», то есть внутренняя стойкость и верность себе [36, с. 154–155]. Эта перспектива позволяет глубже понять драматизм алжирской литературы XXI века, в которой поиск аутентичной идентичности неизбежно сопряжён с опытом культурной гибридности и языковой амбивалентности.

В данном разделе рассматриваются произведения «الدوائر والأبواب» («Круги и двери», 2017) Абдулуаххаба Айссауи, «الهنغاري» («Венгр», 2022) Рушди Ридуана и «عابر سرير» («Пассажир кровати», 2003) Ахлам Мустаганамы, в которых поиск оригинальной идентичности выражается через обращение к памяти, внутренним конфликтам и попытке преодолеть идеологическое давление языка и власти.

Роман «الدوائر والأبواب» («Круги и двери», 2017) [168] Абдулуаххаба Айссауи представляет собой сложную повествовательную конструкцию, в которой пересекаются личные и исторические хроники. Главный герой – Абд ал-Хафиз, бывший политический заключённый и архивист, возвращается в Алжир после десятилетий молчания. Его миссия – восстановить исчезнувшие архивы и частично уничтоженные документы, связанные с Войной за независимость, репрессиями времён однопартийной диктатуры и «чёрного десятилетия» (1990-е годы).

Композиция романа нарочито нелинейна: повествование чередуется между прошлым и настоящим, с постоянными фрагментами дневников, писем, допросов и внутренних монологов. Сюжет разворачивается как реконструкция утраченного: не только документов, но и утраченной способности общества к историческому самопониманию.

Ранние эпизоды романа описывают работу главного героя в архиве, где он сталкивается с пустыми коробками, уничтоженными картотеками и «запретными» документами. По мере продвижения повествования герой осознаёт, что архив – это не просто хранилище информации, а поле борьбы за интерпретацию прошлого.

Эта структура усиливает ощущение хронотопа замкнутого круга, в котором время не движется вперёд, а вращается по спирали – между забвением и повторением насилия.

Формальная организация романа тесно связана с механизмами посттравматической памяти. Следуя идеям Кэти Карут, **травма** описывается как то, что не может быть сразу осознано и требует возвращения через повторение и фрагментацию [80, с. 4–6]. В *«Кругах и дверях»* это реализуется через постоянные разрывы в повествовании и незавершённые сюжетные линии. Герой не просто вспоминает – он реконструирует травматические пустоты, которые система стремится стереть. В одном из ключевых эпизодов герой обнаруживает, что большинство следов пыток и исчезновений замаскированы под «технические архивные ошибки».

Согласно Эдварду Саиду, **колониальное знание** формирует дискурсивную власть над объектом описания [14, с. 92]. Айссауи напрямую интерпретирует архив как инструмент этой власти, даже в условиях постколониального Алжира. Уничтожение или подмена документов становится способом подавления альтернативной версии национального прошлого. Герой сталкивается с двойным насилием: со стороны бывшего колониального режима и со стороны националистического государства, стремящегося монополизировать истину.

Также мы можем рассмотреть символику «круга» (الدائرة) в романе в рамках бахтинского понятия хронотопа. Если традиционный исторический роман движется к развязке и разрешению конфликта, то Айссауи намеренно избегает завершённости: каждая новая «дверь» (باب) оказывается тупиком. Это отсылает к понятию **ахронии**, сформулированному Полем Рикёром, где травматическое воспоминание утрачивает линейность и превращается в застывшее, неформализованное присутствие в сознании [41, с. 75–77].

Айссауи пишет на классическом арабском, но его проза изобилует алжирскими идиомами, референсами к фольклору и суфийской поэтике. Это создаёт внутреннее напряжение между официальным языком и локальным опытом, что отражает описанный в теории Стюарта Холла разрыв между представлением и представляемым [13, с. 222–237].

Анализ произведения через призму постколониальной теории Гайатри Чакраворти Спивак также оказывается продуктивным. Её тезис о **«немоте субальтерна»** [17] находит отражение в романе: революционер, имя которого стёрто из памяти, становится образом угнетённого субъекта, которому не позволено говорить. Государство выступает здесь не только как политический институт, но и как агент забвения, стирающий биографии и голоса.

В дополнение к этому роман можно интерпретировать в свете концепции симулякра Жана Бодрийяра [92]. Архив Айссауи – это не пространство знания, а

симуляция знания. Документы, содержащие только «наспех написанные заметки», становятся знаками, скрывающими отсутствие истины. Таким образом, государственная память превращается в систему симулякров, где истина не отрицается – она становится ненужной.

Также значима полифоническая структура произведения, соответствующая подходу М. М. Бахтина [86]: в тексте пересекаются голоса архивистов, чиновников, революционеров, свидетелей. Ни один из этих голосов не подаётся как окончательный, что создаёт многоголосое поле интерпретаций. Такая структура позволяет избежать авторитарной позиции и демонстрирует, что идентичность не может быть сведена к единому нарративу – она возникает на пересечении многих точек зрения.

Финальные главы романа подводят читателя не к развязке, а к отказу от идеи полной реконструкции прошлого. Абд ал-Хафиз, столкнувшись с пустотами в архиве и с невозможностью найти документальные следы судьбы своего брата – исчезнувшего активиста 1980-х годов, приходит к осознанию того, что «история» в привычном понимании не существует. Он обнаруживает обрывочные записи, в которых отсутствуют подлинные имена, а даты противоречат друг другу, и вместо того, чтобы завершить своё расследование, герой закрывает архив и начинает вести личный дневник. Его письмо – уже не фиксация фактов, а способ сохранить опыт страха и утраты, который невозможно перевести в историческую речь.

Таким образом, финал романа не разрешает конфликты, а наоборот, подчёркивает их неразрешимость. Айссауи сознательно избегает завершённости, предлагая вместо эпилога – новую «дверь», за которой не новая истина, а честное признание внутреннего надлома. Это соответствует интерпретации субъективности у П. Рикёра как нарратива, который формируется не завершёностью, а переосмыслением разрывов и пустот [41, с. 77–81].

В итоге *«Кругах и дверях»* выступает как критическое высказывание о механизмах формирования коллективной идентичности в постколониальном Алжире. Айссауи предлагает не героическую, а трагическую модель национального нарратива, в которой на первый план выходит не победа, а забвение, не ясность, а архивное исчезновение. Тем самым роман встраивается в общую тенденцию арабоязычной алжирской литературы XXI века – стремление к дестабилизации официальной истории и поиску подлинной памяти как основы новой идентичности.

Роман «الهغاري» («Венгр», 2022) [169], опубликованный в 2022 году алжирским писателем **Рушди Ридуаном**, открывает новое направление в алжирской арабоязычной прозе – литературу **диаспоры** и **культурного транзита**, где идентичность переживается не как принадлежность, а как постоянная переориентация. Главный герой – молодой алжирец Сами, эмигрировавший в Венгрию в поисках образования и возможности отстраниться от политического и социального давления на родине. Однако Будапешт становится не местом спасения, а лабиринтом отстранения, культурной изоляции и внутреннего конфликта.

Сами сталкивается с европейским равнодушием, расистскими стереотипами, а также с собственным искажённым восприятием «Европы» как обетованной земли. Постепенно он ощущает, что его личность расщепляется на два «я»: алжирское, от которого он хотел сбежать, и венгерское – недоступное и внешне навязанное.

Сюжет развивается через фрагменты писем, записок, диалогов на венгерском, переведённых на арабский, и внутренних монологов. Отношения с венгерской девушкой Лаурой становятся не столько историей любви, сколько зеркалом, отражающим неспособность героя интегрироваться. Финалом романа становится возвращение Сами в Алжир – не как акт примирения, а как бегство от несостоявшейся европейской идентичности.

Роман органично соотносится с постколониальной теорией **«промежуточного пространства»** Хоми Бхабхи. Бхабха утверждает, что в условиях колониального (и постколониального) взаимодействия субъект существует в промежуточной зоне – ни в одной, ни в другой культуре, но в состоянии **гибридности** [15, с. 37]. Сами – воплощение этого переходного субъекта. Он чувствует себя чужим в Алжире, но не может прижиться и в Венгрии.

Через внутренние монологи героя раскрывается механизм **диалогического «я»** по Хермансу. Сами ведёт внутренние споры – с собой «до отъезда», с голосом матери, с воображаемым венгерским «я». Его идентичность не целостна, а составлена из противоречий и перекрёстных ожиданий. Такой подход к субъекту совпадает с интерпретацией Х. Дж. М. Херманса: идентичность – не стабильная сущность, а многоголосый, постоянно преобразующийся процесс, особенно в условиях миграции, культурного давления и социального насилия [58, с. 227–232].

Ключевым мотивом романа становится языковой конфликт. Сами одновременно использует арабский, французский и венгерский, но ни один из этих языков не ощущается как «свой». Он не способен выражать чувства ни на венгерском (в бытовых диалогах с Лаурой), ни на арабском (в письмах матери). Эта **утрата речевого центра** становится метафорой утраты идентичности.

В контексте теории Стюарта Холла это – проявление **расщеплённого субъекта**, чья идентичность формируется не в согласии, а в конфликте между культурными кодами [107, с. 1–17].

Возвращение Сами в Алжир не несёт катарсиса. Он не ощущает дома «дома», а Будапешт остаётся сном. Таким образом, *«الهنغاري»* – это роман не о миграции, а о **внутреннем изгнании**, где ни одно пространство не становится домом. Через язык, хронотоп и внутреннюю полифонию Ридуан раскрывает современную алжирскую идентичность как неустойчивую, травмированную и расщеплённую между проекциями Востока и Запада.

Роман «عابر سرير» («Пассажир кровати», 2003) [170] Ахлам Мустаганями – третья часть условной трилогии, начатой романом *«ذاكرة الجسد»* («Память тела»), и представляет собой внутренний монолог мужчины-художника, Халида Бен Тобаля (خالد بن طوبال), который уже прошёл этап романтического героя и теперь

находится в состоянии глубокого экзистенциального и ролевого кризиса. Если в первом романе он ещё ощущал себя участником истории и свидетелем революционного прошлого, то в *«Пассажиры кровати»* он превращается в наблюдателя – пассажира по собственной жизни, не способного участвовать в ней.

Сюжет разворачивается как интимное дорожное повествование. Герой едет из Парижа в Бейрут, и это физическое перемещение становится фоном для внутреннего диалога: с умершими, с покинутыми женщинами, с прошлым «я». Внимание сосредоточено не на событиях, а на психологической фиксации на утрате, фрагментации и чувстве утраты себя. Само название – «Пассажир кровати» – отсылает к роли мужчины не как субъекта действия, а как объекта чужого желания, временного присутствия, функции. Это внутреннее странствие приобретает не только философский, но и идентификационный характер: герой всё более остро ощущает отсутствие прежнего «я» и невозможность построения нового.

Одна из сцен подчёркивает, насколько глубоко фрагментирована современная идентичность, особенно для выходца из постколониального пространства. Герой размышляет о бессмысленности современной системы передвижения, где получение визы становится не подтверждением человеческого достоинства, а *«разрешением на изображение»* [170, с. 51] – условной возможностью для фотографии, а не для живого тела. Он замечает, что глобализация не открывает мир, а лишь ускоряет циркуляцию образов, лишая субъекта подлинного присутствия. Это состояние «разрешённой видимости и запрещённой телесности» демонстрирует, как политическая и бюрократическая система фрагментирует идентичность современного человека, особенно выходца из постколониального пространства.

Такой опыт соответствует позиции Эрика Эриксона: в условиях потери устойчивых социальных ролей – гражданина, мужчины, участника истории – субъект сталкивается с экзистенциальной расплывённостью. Больше не работает никакая социальная маска, и личность оказывается в фазе **«диффузной идентичности»** [6, с. 145], когда она уже не знает, каким образом определить себя в контексте внешних систем.

Потеря связи с родиной и переосмысление национальной принадлежности также становятся частью кризиса героя. В одном из фрагментов герой осознаёт, что эмиграция в Париж была не выбором, а вынужденной реакцией на разрушение алжирского государства. Он метафорически называет Алжир страной, которая *«выстрелила в себя»* и истекает *«интеллектуальной кровью»*: из страны уехали писатели, художники, врачи, исследователи. По его мнению, теперь только алжирская диаспора – а не само государство – способна поддерживать выживших в условиях страха и нищеты. Алжир превращается в объект гуманитарной поддержки, а не политической солидарности. Это формирует у героя чувство исторического поражения, вины и разрыва с коллективной идентичностью.

Такое состояние отчуждения можно интерпретировать через теорию социальной идентичности Генри Таджфела и Джона Тернера. Согласно им, **принадлежность к социальной группе** (нации, поколению, классу) даёт субъекту устойчивость и самоидентификацию. Потеря этой принадлежности приводит к внутреннему кризису и необходимости переосмысления своего «я» в одиночку [11]. В случае Халида речь идёт не просто о переезде, а о символическом изгнании – его исключили из группы, к которой он принадлежал исторически, эмоционально и культурно.

Эта ситуация также соотносится с понятием отсутствия признания, разработанным Чарльзом Тейлором. Герой больше не получает отклика – ни от своей родины, ни от новой страны. Его действия, боль, прошлое не получают ответа – а значит, его идентичность теряет **«признание»** [12, с. 38]. Он живёт в пространстве без диалога, где не подтверждается ни его прошлое как героя, ни настоящее как художника, ни будущее как гражданина.

В этом контексте *«Пассажир кровати»* можно прочесть как хронику потери институционализированной принадлежности – родина отвернулась, а новое общество не признало. Осталась только *«идентичность пассажира»*, наблюдателя и мимо проходящего, для которого мир перестаёт быть домом, а становится транзитом. Этот мотив последовательно разворачивается в финале романа как отказ не только от национальности, но и от самой идеи фиксированной идентичности.

Однако личностный кризис не ограничивается социальной сферой. Он затрагивает и более интимные уровни – одиночество, телесность, невозможность близости. Кризис героя напрямую связан с тем, что он ощущает себя больше не частью никакой социальной группы. В прошлом – участник национально-освободительного движения, носитель коллективной мечты, он теперь существует в пространстве индивидуального желания, одиночества, усталости. *«На следующий день я пригласил Франсуаза на ужин и был рад самой мысли, что наконец поужинаю не в одиночестве. Засыпать одному легче, чем ужинать в одиночестве. Во время сна ты забываешь, что одинок. А вот ужин в одиночестве – это постоянное осознание одиночества кровати, ожидающей тебя.»* [170, с. 65]. В этом эпизоде герой не просто описывает эпизод бытовой близости, а делится ощущением существования как перманентного одиночества, в котором даже физиологические ритуалы – еда, сон, прикосновение – становятся пространством осознания отчуждённости.

Особенно ярко здесь выражен сдвиг от социальной к интимной идентичности, где неудача в построении «мы» ощущается телесно. Как указывал Эрик Эриксон, зрелая идентичность требует способности к «интимности без поглощения», но герой оказывается в состоянии, где отсутствие другого делает само тело невидимым и ненужным [6, с. 141].

Также этот эпизод можно прочесть сквозь призму конфликта ролевых ожиданий, описанного Питером Бёрком: герой осознаёт, что даже такая социальная роль, как «ужинающий с кем-то», связана с чувством подтверждённой идентичности – быть замеченным, быть частью чего-то. Но,

оказавшись вне этой ролевой системы, он погружается в форму негативной идентичности – не как активный отказ, а как телесно ощущаемое исключение [56].

Здесь также уместна ссылка на Чарльза Тейлора, для которого признание – основа идентичности. Отсутствие другого за столом символизирует отсутствие признания в самой интимной, повседневной сфере – где человек ощущает себя не субъектом, а функцией биологического существования, лишённой эмоциональной значимости [12, с. 38].

Тема исчезновения, забвения и потери творческой идентичности получает ещё одно выражение – в аллюзии на реальный случай с художником, картины которого сгорели накануне выставки: *«6 ноября прошлого года ночью произошёл пожар в выставочном зале, где марокканский художник ал-Махди ал-Кутби представлял свои работы в городе Лилль. Я лично его не знал, но он неожиданно стал мне близок, когда я прочитал в газетах, что в этом пожаре сгорело двадцать пять лет его жизни, которые он провел в работе над полотнами. Тридцать лет он провёл в Париже, работая над этими картинами. Он отказывал себе во всём, чтобы провести эту выставку. Но вместо посетителей к его картинам пришёл огонь. Лучшие бы к ним пришли воры. Ведь мы привыкли слышать в новостях время от времени о том, что знаменитые выставки были обокрадены. В конце концов, кражи произведений – это хотя бы признание, пусть преступное. Мы ведь не слышим, чтобы огонь навещал выставки Ван Гога или Пикассо. И не услышим никогда, что воры заглянули на выставку моих полотен.»* [170, с. 143].

Этот фрагмент романа *«Пассажир кровати»* предлагает не просто размышление об утрате, а тонкую иронию по поводу неравенства культурной ценности в глобальном мире. Сожжённые картины становятся не только личной трагедией, но и символом того, как постколониальное искусство остаётся незащищённым, непризнанным и не застрахованным – ни в физическом, ни в культурном смысле.

Герой противопоставляет: у Ван Гога и Пикассо есть институциональная защита, репутация, музеи. У него – только собственные усилия. Даже воры к ним бы пришли, признавая ценность. Но его работы сожгло пламя, которое не разбирает между гением и забвением.

Такой контекст позволяет интерпретировать сцену через призму:

- Теории признания Чарльза Тейлора – субъект не существует без социального подтверждения его значимости. Когда даже преступление (кража) воспринимается как более уважающая форма потери, чем огонь, – это говорит о радикальном дефиците признания [12, с. 39].

- Концепции культурной памяти Яна Ассмана – где творческое наследие должно быть вписано в коллективную память, иначе оно исчезает. Сожжённые полотна – это исчезновение культурной идентичности вместе с носителем [39].

- Формулы Эриксона – утрата творческого результата после десятилетий работы подрывает чувство завершенности жизненного цикла, оставляя личность в состоянии нереализованной зрелости [6].

Мы считаем, что здесь важно отметить следующий момент: герой не был лично знаком с несчастным художником, но внезапно почувствовал к нему близость. Этот момент – не банальная эмпатия, а форма глубокой самоидентификации. Чужая катастрофа становится зеркалом его собственной тревоги: а что, если и мои годы, и мои тексты, и мои «картины» – исчезнут так же? А что, если я тоже «лишён зрителя», как и он?

Здесь работает то, что Ян Ассман называет индивидуальной формой культурной памяти: автор осознаёт, что без признания и передачи, даже личный опыт растворяется. Таким образом, эпизод с пожаром становится метафорой страха исчезнуть незамеченным – быть художником, которого не спасли даже воры. И именно это роднит героя с тем, кого он не знал, – общая участь, общее молчание, общее отсутствие признания.

Итак, проведенный анализ романа *«Пассажир кровати»* Ахлам Мустаганими демонстрирует, как постреволюционный субъект, утративший политическое, культурное и социальное признание, оказывается в состоянии глубокой дезинтеграции. Через образы дороги, сна, ужина, пожара и письма автор создаёт картографию утрат, где каждая сцена становится симптомом распада идентичности. Но вместе с тем – это и форма сопротивления: в фиксации утраты, в способности называть её по имени, рождается новая литература, отказывающаяся от героических нарративов и возвращающая голос тем, кого не заметили. Халид – не воин и не лидер, но его молчание – это форма присутствия, его письмо – попытка сохранить себя в эпоху исчезновения.

Арабоязычная литература Алжира в XXI веке представляет собой самостоятельный художественный пласт, в рамках которого авторы стремятся осмыслить постколониальную идентичность, не прибегая к западным языковым моделям. Выбирая арабский язык как средство повествования, они не только утверждают культурную независимость, но и создают более глубокую связь с локальным читателем, с его травмами, ожиданиями и противоречиями. Эти произведения поднимают универсальные вопросы через внутренне алжирскую призму – национальной памяти, социальной фрустрации и кризиса принадлежности.

Так, роман *«Круги и двери»* Абдулаххаба Айссауи раскрывает драму забвения и борьбы с официальной историей. Через архивный нарратив, множественные голоса и политический подтекст, текст становится формой разоблачения того, как государственная память может вытеснять реальные травмы. Арабский язык в этом контексте становится не просто средством выражения, а инструментом восстановления истины и контрнарратива.

В *«Венгре»* Рушди Ридуана художественное пространство формируется вокруг тем миграции, культурной дезориентации и невозможности укоренения. Через героя, оказавшегося между Алжиром и Венгрией, текст выражает мучительное переживание разрыва, когда родной язык и культурная память не дают полного чувства принадлежности, но и новая среда остаётся чуждой. Это производит эффект глубокой изоляции – без видимого выхода и без возможности начать «новую» идентичность.

Роман Ахлам Мустаганими «Пассажир кровати» акцентирует экзистенциальный кризис творческой личности, изолированной и внутренне опустошённой. Главный герой, художник, переживает состояние глубокого одиночества, страха прожить жизнь зря, и утраты смысла – как в творчестве, так и в личных связях. Через язык и фрагментированное повествование здесь выражается не столько протест, сколько тихое, но отчаянное желание быть услышанным.

Таким образом, арабоязычная литература Алжира после 2000 года становится пространством личного и коллективного переосмысления идентичности. Её авторы демонстрируют, что обращение к арабскому языку – это не возврат к идеологическому национализму, а способ выразить посттравматический, сложный, многоголосый опыт. Через темы памяти, разрыва, одиночества и отсутствия признания эти тексты строят не фиксацию устойчивого «я», а поиск его возможных форм в условиях постколониальной неопределённости.

Систематизированное представление ключевых произведений и их теоретико-аналитических интерпретаций приведено в таблице 5.

Таблица 5 – Арабоязычная алжирская литература: поиск оригинальной идентичности

Произведение	Темы	Художественная репрезентация идентичности	Теоретическая рамка анализа
«Круги и двери» Абдулаххаба Айссауи	Борьба с официальной памятью, архив, вытеснение травмы	Архивный нарратив, полифония, ахроничность, хронотоп замкнутого круга, игра с жанрами (дневник, допрос, документ)	Э. Саид (дискурсивная власть), С. Холл (разрыв между представлением и представляемым), П. Рикёр (ахрония), К. Карут (теория травмы), Ж. Бодрийяр (симулякры), Г. Спивак (немота субальтерна), М. Бахтин (полифония)
«Венгр» Рушди Ридуана	Миграция, культурная дезориентация, изоляция	Внутренний монолог, хронотоп чужого пространства, расщеплённый субъект, метафоры замкнутости, фрагментированная композиция	С. Холл (расщеплённый субъект, идентичность в диаспоре), Х.Бхабха (промежуточное пространство), Х.Херманс (диалогическое «я»)

Продолжение таблицы 5

Произведение	Темы	Художественная репрезентация идентичности	Теоретическая рамка анализа
«Пассажир кровати» Ахлам Мустаганами	Экзистенциальный кризис, одиночество, фрагментация	Внутренний монолог, дорожное повествование, образы утраты, хронотоп одиночества, картография утрат, фрагментированное восприятие	Э. Эриксон (кризис идентичности), Ч. Тейлор (теория признания), Г.Таджфел и Дж.Тернер (социальная идентичность), Я. Ассман (культурная память)
Примечание: составлено автором на основе обобщения и сравнительного анализа литературных произведений.			

4.3 Франкоязычная литература Алжира: между наследием и самовыражением

Франкоязычная литература Алжира занимает двойственное положение: с одной стороны, она несёт в себе следы колониального наследия, с другой – становится инструментом переосмысления идентичности и пространства культурного самовыражения. Для многих алжирских авторов письмо на французском языке – это не просто средство коммуникации, а способ вести диалог с историей, выражать внутренние конфликты и преодолевать навязанные границы. Французский язык в этом контексте утрачивает роль исключительно колониального инструмента и начинает функционировать как поле напряжения между памятью, принадлежностью и свободой высказывания. Как подчёркивает российский исследователь С. В. Прожогина, дуальность Востока и Запада в литературе проявляется не как антагонизм, а как процесс взаимной обусловленности и взаимодополнительности, где франкоязычная магрибинская словесность становится пространством формирования новых идентичностей [171, с. 165–166].

В данном разделе рассматриваются произведения «*The Meursault Investigation*» Камиля Дауда, «*What the Day Owes the Night*» Йасмины Хадра и «*Tomboy*» Нины Бурауи, в которых франкоязычные авторы Алжира исследуют травмы колониального прошлого, поиски личной и национальной идентичности, а также борьбу за право быть услышанным в пространстве «чужого» языка.

Роман Камиля Дауда «*The Meursault Investigation*» («*Meursault, contre-enquête*», 2013, «*Расследование Мерсо*») [172] представляет собой концептуальный ответ на «*Постороннего*» Альбера Камю. Автор смещает фокус с французского колониального субъекта на безымянную жертву – «араба», убитого Мерсо, и на его младшего брата Харуна, ставшего главным героем нового нарратива. Дауд наделяет «забытого» именем – Муса – и через речь Харуна возвращает голос исключённому Другому.

Первая часть романа носит выраженный характер постколониальной критики. Через разоблачение умолчаний и нарративных лакун в тексте Камю Дауд подчёркивает, что молчание – это результат колониального господства, структурного неравенства и культурной иерархии. Камю критикуют (в том числе Эдвард Саид и Коннор Круз О’Брайен) за то, что он не удостоил своего персонажа ни имени, ни биографии – что символизирует стирание индивидуальности коренного алжирца.

Харун рассказывает, что тело его брата так никогда и не было найдено, а его мать всю жизнь безуспешно добивалась справедливости. Муса не получил ни похорон, ни памяти. Это молчание травматично как на личном, так и на коллективном уровне. Харун чувствует себя замещающей фигурой, инструментом, с помощью которого мать проживает горе. Он говорит: *«Я не могу её простить. Я был для неё предметом, а не сыном. Она больше не говорит. Возможно, от тела Мусы уже ничего не осталось, что можно было бы расчлнить. Я снова и снова вспоминаю, как она словно влезала под мою кожу, как она говорила за меня, когда к нам приходили гости, – её страсть, её злобу, её безумные глаза, когда она выходила из себя»* [172, с. 39].

Такое слияние личной и политической боли позволяет интерпретировать роман как репрезентацию **травматической памяти**, в которой насилие колониализма продолжает воздействовать даже после его формального завершения. Харун живёт в тени брата, его идентичность не свободна, а формируется как реакция на отсутствие признания.

В логике теории социальной идентичности [11] Харун представляет собой фигуру, исключённую как из французской, так и из постколониальной алжирской группы. Образ «араба» в *«Постороннем»* представлен как обезличенная категория, символ «чужого». Бенедикт Андерсон в своём понятии **«воображаемой нации»** утверждает, что нация существует как конструкция коллективного воображения [60]. Дауд показывает, что Муса и Харун исключены из этого воображаемого пространства – сначала как «арабы», потом как «неподходящие алжирцы».

Харун не признаёт себя ни в одной из групп. Даже после обретения независимости он сталкивается с тем же механизмом исключения – только теперь под националистическим лозунгом.

Во второй половине романа Харун сам совершает убийство: он стреляет в француза, скрывающегося во дворе их дома, когда-то принадлежавшего колонистам. Это происходит ночью, в 2 часа, – как зеркальное отражение действия Мерсо. Но реакция общества оказывается абсурдной: Харуна упрекают не в убийстве, а в том, что он не совершил его «во время войны». Ему говорят: *«Этого француза ты должен был убить вместе с нами, во время войны, а не на прошлой неделе!»* [172, с. 138].

Дауд здесь возвращается к камюанскому мотиву абсурда, но в новом контексте: смысл поступка определяется политическим моментом, а не его сущностью. Это подчёркивает, что новая власть воспроизводит логику прежнего режима, требуя конформизма и «правильной» идентичности.

Харуна обвиняют в отсутствии религиозности, в одиночестве, в отдалении от «революционной нормы». В отличие от Мерсо, он не получает смертного приговора, но его освобождение не приносит ему освобождения от отчуждения. Он задаёт вопрос: «А «араб» – это вообще нация? Где это государство, которое все носят в груди, но которого нигде не существует?» [172, с. 138].

Финал романа перекликается с заключительной сценой «Постороннего». Харун признаёт свою изоляцию и даже желает ненависти окружающих, как подтверждение своей существующей, пусть и отверженной, идентичности: «Я тоже хотел бы, чтобы их было много – моих зрителей, и чтобы они ненавидели меня свирепо» [172, с. 143].

По Чарльзу Тейлору, идентичность формируется через признание в диалоге с другими [12, с. 25]. В случае Харуна этого диалога не происходит: его история остаётся маргинальной, его голос – непонят или проигнорирован. По Джеффри Александеру, культурная травма возникает, когда боль получает публичную артикуляцию и признание [42, с. 15]. Харун не получает такого признания, и его травма остаётся индивидуальной, неразрешённой и незавершённой.

Роман «Расследование Мерсо» – это не только деконструкция канона, но и глубокое размышление о невозможности признания, постколониальной разорванности и утрате субъективности. Через фигуру Харуна Дауд создаёт образ человека, застрявшего между двумя мирами – колониальным и постколониальным, – ни один из которых не предоставляет ему подлинного места. Это роман не о завершённой борьбе, а о затянувшемся молчании, из которого рождается вопрос: возможно ли восстановить идентичность, если общество отказывается признать само существование утраты?

Роман Йасмины Хадры «What the Day Owes the Night» («Ce que le jour doit à la nuit», 2008; англ. пер. 2012, «То, чем день обязан ночи») [173] – эпическое повествование, охватывающее почти полвека истории Алжира, через призму личной судьбы главного героя, Йунуса (Younes), впоследствии принявшего имя Жонас (Jonas).

Действие начинается в 1930-х годах. После того как семья Йунуса теряет всё из-за долгов и пожара, мальчика отдадут на воспитание дяде – мусульманину, который живёт с женой-француженкой в Оране и ассимилирован в европейскую среду. Йунус растёт среди «пье-нуар» – французов, родившихся в Алжире. Он получает французское образование, дружит с европейцами, влюбляется в Эмили – белую девушку, дочь колониального врача. Однако всё это время он остаётся внутренне разорванным: араб по происхождению, но принявший французский мир.

Основное действие разворачивается в городке Рио-Саладо, где Йунус/Жонас формирует свою идентичность среди группы друзей-французов. С годами вокруг него нарастает напряжение – начинается Алжирская война за независимость. Он становится свидетелем того, как друзья, соседи и родные оказываются по разные стороны баррикад. Йунус не примыкает ни к одной из сторон: он молчит, наблюдает, выжидает, оставаясь вне истории, но поглощённым ею.

Согласно Стюарту Холлу, идентичность – это не стабильная сущность, а процесс «становления», который формируется через нарратив [13]. Йунус – живая иллюстрация **гибридной идентичности**, ведь герой воспринимает себя как «призрака», живущего между двумя мирами – ни араб, ни француз, не принадлежа ни к одной культуре. Это подчёркивает его расщеплённую идентичность и маргинальное положение. Это «невидимое существование» – следствие культурной ассимиляции, когда субъект теряет корни, но не получает нового признания. Он – «переведённый» персонаж, и его разрыв между Йунусом и Жонасом символизирует кризис репрезентации.

Бенедикт Андерсон определял нацию как «воображаемое сообщество» [60], в котором граждане ощущают связь, несмотря на невозможность личного знакомства. Йунус оказывается вне воображения и Франции, и независимого Алжира. Он – пример исключённого, «невидимого» субъекта, не ставшего частью национального мифа. Его судьба – молчаливое доказательство провала модернизационного проекта ассимиляции.

Йунус растёт в среде французов, но всегда остаётся чужим. Теория социальной идентичности подчёркивает, что восприятие **«ingroup»** и **«outgroup»** влияет на самоидентификацию. Так Йунус рассказывает о своей «дружбе» с пье-нуар: *«Меня приняли как очередного козла отпущения, и теперь они терпели моё присутствие на периферии своей группы. Но я вовсе не был одним из них – о чём они спешили мне напомнить. Странным образом моим главным оружием, если я хотел, чтобы они были моими друзьями, был мой ланчбокс. Как только я его открывал, они толпились вокруг и обращались ко мне с разоружающим уважением. Но стоило мне раздать еду, и как только последняя крошка была съедена, они поворачивались ко мне спиной с такой скоростью, что у меня кружилась голова.»* [173, с. 84].

Этот фрагмент раскрывает травматический опыт маргинализации в детстве, где герой воспринимается не как полноценный член коллектива, а как временно терпимый объект, чья ценность определяется получаемой от него выгодой. Его «принадлежность» к группе обусловлена материально (едой), а не признанием личности. После исчезновения ресурса – исчезает и «уважение».

Это взаимодействие чётко иллюстрирует постулат теории социальной идентичности Таджфела и Тернера (1979): принадлежность к **«ingroup»** требует не только формального включения, но и символического признания [11]. В случае героя мы наблюдаем исключение под видом включения – он находится рядом, но не среди них, что создаёт глубокую фрустрацию и устойчивое ощущение «внешнего положения».

Более того, данный эпизод можно трактовать как формирование деструктивного паттерна идентичности, в котором субъект начинает воспринимать себя через призму полезности для других. Это соответствует идее негативного признания у Чарльза Тейлора (1994), где субъект существует не как цель, а как средство [12]. Герой осознаёт, что его «уважают» не как личность, а как источник временной выгоды – и это знание усиливает его отстранённость, формируя основу для внутреннего конфликта между стремлением к

принадлежности и осознанием собственной «ненужности» после исчерпания полезности.

Таким образом, сцена демонстрирует один из корней дальнейшего кризиса идентичности героя: невозможность быть признанным без условий, без утилитарных ожиданий. Идентичность оказывается не встроенной в сообщество, а постоянно ставящейся под сомнение, подтверждающейся не через взаимодействие, а через поставку. Эта логика будет воспроизводиться в его взрослой жизни – и в отношениях, и в политической принадлежности, и в памяти, делая его по-настоящему «промежуточной» фигурой.

Одним из ключевых эпизодов, раскрывающих внутренний кризис субъективности в романе Йасмины Хадра *«То, чем день обязан ночи»*, становится сцена поисков возлюбленной Йунуса Эмили. Герой, описывая своё состояние, утверждает: *«Эмили исчезла, но я был готов вернуть ее даже из преисподней... Я мог думать только о ней; мои глаза искали только ее; Эмили была судьбой, которую я выбрал, и я не заботился ни о чем другом»* [173, с. 340-341]. Эта сцена демонстрирует, как личное чувство вытесняет коллективную реальность: Йунус становится настолько поглощён эмоциональной фиксацией, что перестаёт замечать следы насилия вокруг – кровь на мостовой, пулевые отметины, враждебность окружающих. Это не просто романтический эпизод, а форма символического бегства от исторического и социального контекста.

Данный эпизод может быть интерпретирован в рамках теории Эрика Эриксона как проявление «затянувшегося кризиса идентичности» [6, с. 134–140]. Герой, оказавшись в ситуации исторического перелома – в условиях нарастающего конфликта между мусульманским и французским населением Алжира – не способен интегрировать внешнюю реальность в своё «я» и пытается сохранить хотя бы фиктивную целостность через одержимость личным чувством. Таким образом, любовь становится не просто мотивом, а механизмом вытеснения исторической травмы.

С точки зрения Яна Ассмана, данный фрагмент демонстрирует отказ от коллективной памяти – от участия в общественном дискурсе, замещённого субъективной мифологией. Образ Эмили превращается в личный культурный код, который противостоит навязываемой исторической идентичности. Это согласуется с утверждением Ассмана о том, что «утрата коллективной памяти может быть компенсирована формированием частных мифов, обладающих символической насыщенностью» [39, с. 42–43].

Таким образом, сцена поиска Эмили в романе *«То, чем день обязан ночи»* отражает фундаментальный разрыв между личным и историческим измерением идентичности, характерный для постколониального алжирского субъекта. Литература в этом контексте становится пространством артикуляции утраты – как любви, так и признания, как прошлого, так и коллективной принадлежности.

После потери Эмили Йунус теряет и друзей, и остается в одиночестве. Он теряет не только людей, но и возможность «быть собой». Его раздвоенность – между Жонасом и Йунусом, между арабской и французской культурой –

оказывается неразрешимой. Финал романа трагичен и тих: Йунус, пожилой и сломленный, рассказывает свою историю в одиночестве.

Роман Йасмины Хадра *«То, чем день обязан ночи»* представляет собой глубоко личностное осмысление судьбы алжирского субъекта, оказавшегося в эпицентре исторических и идентичностных противоречий. Через фигуру Йунуса/Жонаса автор раскрывает трагедию гибридной личности, утратившей возможность принадлежать к какому-либо сообществу без оговорок, условий и потерь. Внутреннее расщепление героя, его постоянная неуверенность в своей культурной, социальной и эмоциональной идентичности демонстрируют провал как колониального проекта ассимиляции, так и постколониальной системы национального самоопределения.

Литературный образ Йунуса становится воплощением «невидимого субъекта», чья история развивается в тени великих событий, но не входит в официальный нарратив. Это соответствует подходу Стюарта Холла, согласно которому идентичность – не сущность, а процесс, в котором важно не только быть, но и быть признанным. Отсутствие такого признания со стороны и французского, и алжирского сообществ делает судьбу Йунуса символом исторического разрыва и утраты межкультурного диалога.

Таким образом, роман *«То, чем день обязан ночи»* следует рассматривать как литературную хронику сломанной идентичности, где одиночество героя – не частное, а историческое. Это молчание на границе двух миров, ставшее неизбежным итогом жизни без признания, без «своих», без настоящей принадлежности.

Роман «Tomboy» («Garçon manqué», 2000; англ. перевод: 2007, «Сорванец») [174] – это автофикциональный рассказ, в котором Нина Бурауи описывает становление идентичности девочки по имени Нина, выросшей между Францией и Алжиром, между женственностью и маскулинностью, между двумя культурами и двумя телами.

Нина – дочь алжирца-мусульманина и француженки-католички. Она живёт в Алжире в 1970-х годах, в послевоенной атмосфере страха, авторитаризма и гендерных ограничений. В обществе, где женская телесность строго нормируется, Нина отказывается быть девочкой: она носит брюки, короткую стрижку, играет с мальчиками и называет себя «garçon manqué» (неудавшийся мальчик).

Центральный в романе – её внутренний конфликт: она чувствует себя чужой и во Франции (где она «арабка»), и в Алжире (где она – «француженка»). Её восприятие себя не совпадает с тем, как её видит общество – это проявляется в её отношении к зеркалу, фотографиям и другу Амине. Построенный как поток сознания, текст представляет собой хронику расщеплённой идентичности, не завершённой, но постепенно принятой.

Нина воплощает в себе гибридную идентичность, сформированную на границе – между нациями, полами, языками. Холл подчёркивает, что идентичность – это не устойчивая сущность, а позиция, формируемая в разрывах и переходах. Здесь идентичность существует не как принадлежность, а как

процесс постоянного «становления». Нина отказывается от бинарной структуры: она не желает быть ни девочкой, ни мальчиком, ни французом, ни алжирцем – она присваивает себе пограничность как форму бытия.

Чарльз Тейлор утверждает, что идентичность формируется через **признание** – как со стороны общества, так и через саморефлексию [12]. Это отсутствие внешнего и внутреннего признания формирует глубокий кризис субъектности, который она пытается преодолеть через контроль тела и дистанцирование от социальных норм. Важные символы этого процесса – зеркало и фотографии.

Зеркало – повторяющийся мотив, который символизирует разрыв между внутренним «я» и внешней репрезентацией.

Фотографии – также фиксация «не того» образа, который общество ожидает от неё. По Холлу, визуальная репрезентация – это не просто отражение, а **механизм власти** [13], и Бурауи это иллюстрирует:

«Каждая фотография рассказывает одну и ту же историю. Я выгляжу смущенной, но всегда улыбаюсь в камеру, своей бабушке, которая снимает меня.» [174, с. 94].

Эти визуальные образы подрывают попытки героини обрести устойчивое «я», навязывая ей культурно и гендерно закреплённые роли.

Дружба с Амине – единственное пространство, где Нина может быть «собой», вне ожиданий и норм. Он становится зеркалом её идентичности: *«Эта жизнь жестока. Она безгласна и безлика. Я возбуждена, плохо сплю и мало ем. Амине отражает мое безумие»* [174, с. 4].

Но взросление Амине и его встраивание в мужской гендерный порядок разрушает эту идентичность: *«Каждый человек - это зеркало кого-то другого, а также его поражение»* [174, с. 22], *«с его уходом я потеряла свое второе имя, свое зеркало»* [174, с. 99]. Это подчёркивает хрупкость гибридной субъективности, которая не поддерживается социальной реальностью.

Разрыв с Амине становится для Нины не только личной утратой, но и крахом единственной модели зеркального подтверждения субъективности. В поисках новой идентичности она обращается к другому полю – к матери, к французской части своего происхождения, надеясь найти там отражение и стабильность. Именно в этот момент возникает сцена в доме матери, где идентичность героини переживает иллюзорную консолидацию: *«Я в доме своей матери... и вдруг моя жизнь отражается в её, как в зеркале. За одну ночь я перенимаю её черты»* [174, с. 68].

В этом эпизоде героиня романа переживает краткий момент идентификационного успокоения. Она как будто находит точку опоры в родстве по материнской линии, ассоциируя себя с французским происхождением. Отражение жизни матери в её собственной становится символом иллюзорного слияния с европейским, «узнаваемым» наследием. На уровне восприятия это выглядит как обретение стабильного «я», но на деле – это форма вытеснения: Нина временно отказывается от своей смешанной идентичности, стирает её

границы, чтобы вписаться в образ матери, в европейское пространство, где её инаковость менее заметна.

Однако, физически героиня не может «отразить» мать, и тем самым – не может раствориться в её идентичности. Попытка слиться с образом матери – это жест адаптации и бегства от внутреннего конфликта. Такая подмена – типичный механизм идентификации в условиях постколониального сознания, где один из полюсов гибридности воспринимается как «легитимный», а другой – как «лишний» [6; 13].

Согласно концепции Эрика Эриксона, подобное отождествление – симптом кризиса идентичности, возникающего на фоне культурного или исторического разрыва. Нина, переживая невозможность быть одновременно арабкой и французенкой, прибегает к внутренней симуляции – временной подмене одного аспекта своей субъективности другим. В рамках тейлоровской модели признания [12], эта сцена также демонстрирует стремление героя к символическому принятию – пусть даже в одностороннем и мнимом акте «отражения».

Таким образом, цитата и её интерпретация показывают, как визуальные и родственные параллели используются героиней для преодоления идентификационного разрыва, однако этот процесс остаётся неполным и травматическим: он не устраняет конфликт, а лишь временно его маскирует.

Как мы отметили ранее, зеркала играют важную роль в телесном и психологическом самоопределении Нины. В один из вечеров, проходя по своей квартире в Алжире, она описывает сцену самонаблюдения:

«Я подхожу к зеркалу... Я вижу старика с чёрными зубами в красном фесе» [174, с. 49].

Этот эпизод наполнен многослойной символикой. С одной стороны, отражение «старика в фесе» вызывает у Нины ассоциации с алжирскими корнями, прежде всего – с поколением её дедов. Таким образом, зеркало становится медиатором, связывающим её с алжирской частью идентичности. Это краткое ощущение принадлежности к родовой и культурной линии магрибского мира – единственный фрагмент в романе, где визуальное восприятие себя запускает процесс «ассоциации», а не отчуждения.

Однако этот момент быстро превращается в парадокс. Нина якобы смотрит на себя, но видит фигуру, кардинально отличную от своей: это мужчина, причём старик, с признаками телесной и временной инаковости. Таким образом, отражение символизирует её кризис идентичности в двух направлениях.

Во-первых, она видит себя в мужском образе, что отсылает к трансгрессивному гендерному самовосприятию героини. Она неоднократно выражает стремление к маскулинности, а её «сорванцовая» идентичность строится на отказе от традиционного женского тела и поведения.

Во-вторых, героиня видит себя «в другом возрасте», что указывает на временной разрыв – потерю сиюминутного, целостного «я». В логике Эрика Эриксона, это отражение – проявление затяжного кризиса идентичности, когда субъект не способен интегрировать своё прошлое, настоящее и будущее в единый нарратив [6, с. 134–140].

Также важно отметить, что этот визуальный сбой говорит о фрагментации памяти и опыта, в терминах Яна Ассмана – это неспособность встроиться в коллективную память, будь то французскую или алжирскую [39]. Зеркало не подтверждает принадлежность, а, напротив, подрывает её, возвращая героине образ невозможной идентичности.

Таким образом, сцена у зеркала демонстрирует не только визуальную инаковость, но и экзистенциальную невозможность самоузнавания: субъективность Нины расщепляется по гендерной, культурной и временной оси, фиксируя состояние «пограничной идентичности» –нигде и никем.

«Я отказываюсь показывать фото в паспорте, скрывая свою истинную идентичность» [174, с. 104].

Этот эпизод отражает ключевой конфликт субъективности Нины – отказ от документа как символического носителя зафиксированной, государственной, «официальной» идентичности. Паспорт здесь не просто удостоверение личности, а навязанная внешняя репрезентация, в которую героиня не может вписаться. Скрытие фотографии – жест отрицания внешней фиксации, отказ участвовать в системе, где идентичность сводится к бюрократической формуле, к изображению, не совпадающему с внутренним ощущением себя.

Согласно Стюарту Холлу, идентичность – это не единый, фиксированный образ, а «становление», которое происходит в диалоге между внутренним «я» и социальным контекстом [13]. В момент отказа показать паспорт, Нина разрывает этот диалог: она не желает быть распознана в терминах, заданных государством, обществом, гендерной системой.

Такой отказ можно интерпретировать и через Чарльза Тейлора, для которого идентичность требует признания: без него субъект оказывается в изоляции. В случае Нины – это сознательный выбор невидимости, бегства от формализованного признания, которое воспринимается ею как насилие над собой. Таким образом, сцена с паспортом становится символом борьбы за автономию и права на непрозрачность – на идентичность, которая не может быть сведена к документу или образу.

Отказ Нины показать паспорт становится символическим актом сокрытия, бегства от навязанной идентичности. Это – попытка контролировать своё представление в мире, защитить хрупкое, неустойчивое «я» от категоризации и внешнего суждения. Однако попытка отстраниться от внешних маркеров не освобождает её от давления внутреннего наследия. Следующий эпизод показывает, что, даже скрывая документы, героиня остаётся заложницей семейной истории и коллективной памяти. Так, фотография погибшего в Алжирской войне дяди Амара превращается в постоянное напоминание о долге, утрате и трансгенерационной идентичности – формируя новую форму давления, не менее навязчивую, чем национальные или гендерные ярлыки: *«Я несу этот конфликт. Я несу отсутствие старшего сына в семье»* [174, с. 17].

В этом фрагменте героиня романа осознаёт себя как хранительницу семейной травмы: смерть дяди Амара в Алжирской войне становится частью её идентичности. Фотография Амара превращается в символ утраты, который не

просто фиксирует память, но и навязывает обязанность – «нести» отсутствие. Таким образом, индивидуальная идентичность Нины формируется не на основе свободы выбора, а как продолжение незавершённого траура.

Согласно концепции травматической памяти Джеффри Александера [42], память о насилии или утрате становится частью культурного кода, передающегося между поколениями. Нина несёт на себе последствия травмы, которую не прожила лично, но которая структурирует семейную динамику. Её отец проецирует на неё фигуру погибшего брата, заменяя имя Нины мужскими прозвищами, символически воссоздавая Амара. Этот акт «субституции» стирает границы гендерной идентичности: Нина вынуждена существовать в мужской роли, которой она не выбирала.

По теории Эрика Эриксона [6], кризис идентичности может быть вызван несоответствием между внутренними ощущениями и внешними ожиданиями. В данном случае – это внешнее проецирование утраченного мужчины на женский субъект. Утрата становится основой новой роли, а признание отца – результатом её соответствия этой проекции, а не собственной личности. Такая подмена нарушает естественное становление субъективности и формирует устойчивую внутреннюю дихотомию: кем я должна быть, чтобы меня признали?

Таким образом, сцена с фотографией дяди и реакцией отца иллюстрирует, как коллективная травма и гендерные ожидания пересекаются в формировании идентичности. Нина – носительница не своей утраты, а чужой боли, навязанной через родственные и культурные обязательства. Это подчёркивает ключевую проблему постколониального субъекта – невозможность отделить личное «я» от коллективного прошлого, особенно в условиях, когда траур не завершён, а замещение становится формой выживания.

Таким образом, *«Сорванец»* Нины Бурауи представляет собой мощный пример литературного осмысления постколониальной, гендерной и транснациональной идентичности, существующей в состоянии постоянной нестабильности. Через фигуру героини, оказавшейся на пересечении нескольких культурных, гендерных и исторических векторов, раскрываются ключевые аспекты современного кризиса субъективности: отсутствие признания, невозможность интеграции в официальные репрезентации, разрыв между телесной данностью и социальной ролью, а также перенесённая коллективная травма.

На уровне структуры и образности роман предлагает не завершённый нарратив формирования идентичности, а хронику «пограничного состояния», в котором героиня не находит стабильной позиции ни в одном из предлагаемых ей дискурсов. Зеркало, паспорт, фотографии – эти визуальные маркеры символизируют не подтверждение, а разрушение идентичности, подчёркивая невозможность быть «увиденной» и признанной в обоих обществах.

Фигура Нины демонстрирует, что в условиях постколониального мира, где нация и гендер подчинены нормативному порядку, единственным способом сохранения субъектности становится отказ от идентификационных ярлыков и выбор промежуточности как автономной позиции. Этот выбор – одновременно

акт сопротивления и форма выживания, которая, в терминах Стюарта Холла, воплощает собой «идентичность как становление», а в логике Чарльза Тейлора – поиск признания в мире, не способном его предоставить.

Роман Бурауи, таким образом, встраивается в более широкий дискурс арабской литературы XXI века, где кризис принадлежности, травма колониального наследия и борьба за саморепрезентацию становятся главными темами. В этом контексте «*Сорванец*» можно рассматривать как литературное свидетельство о модернизации национального сознания – не через институциональные изменения, а через интимный, телесный и лингвистический опыт субъекта, находящегося «между» и «вне».

Таким образом, анализ трёх ключевых произведений франкоязычной алжирской литературы – «*Расследование Мерсо*» («*The Meursault Investigation*») Камиля Дауда, «*То, чем день обязан ночи*» («*What the Day Owes the Night*») Йасмины Хадры и «*Сорванец*» («*Tomboy*») Нины Бурауи – демонстрирует сложную и многоголосую картину постколониальной идентичности. Эти тексты написаны на языке бывшей метрополии, что само по себе является амбивалентным актом: с одной стороны, французский язык – это продолжение колониального наследия, с другой – это пространство, в котором алжирские авторы отвоёвывают право на голос, субъективность и интерпретацию собственного опыта.

Во всех трёх произведениях идентичность предстает как гибридная, конфликтная и подверженная кризису. У Дауда – это борьба за историческое признание, за возвращение имени и человеческого достоинства колонизированного. У Хадры – трагедия ассимилированного субъекта, не способного ни полностью вписаться во французскую культуру, ни найти опору в алжирской. У Бурауи – интимное отражение телесной и культурной инаковости, отторгаемой как французским, так и алжирским обществом.

Франкоязычная литература Алжира в этих текстах не просто продолжает постколониальную традицию, но и предлагает инструменты критического переосмысления. Она одновременно выражает травматическое прошлое и стремление к индивидуальной свободе – становится ареной, где пересекаются гендер, память, язык и нация. Через призму личных историй раскрывается глубинный процесс модернизации национального сознания, в котором отказ от однозначной идентичности становится формой сопротивления.

Таким образом, литература на языке бывшего колонизатора оборачивается против него, превращаясь в инструмент деколонизации, в пространство говорения вместо молчания. Это делает франкоязычную прозу Алжира не только отражением сложной постколониальной реальности, но и важнейшим фактором формирования новых идентичностей в XXI веке.

Систематизированный сравнительный анализ произведений Камиля Дауда, Йасмины Хадры и Нины Бурауи, их тематических доминант и теоретических рамок анализа представлен в таблице 6.

Таблица 6 – Франкоязычная литература Алжира: между наследием и самовыражением

Произведение	Темы	Художественная репрезентация идентичности	Теоретическая рамка анализа
«Расследование Мерсо» Камиля Дауда	Деколонизация канона, утрата субъективности, борьба за признание	Полемика с каноническим текстом, полифония, хронотоп молчания, смещение фокуса с колониального субъекта на жертву	Э. Саид (колониальная репрезентация), Ч. Тейлор (идентичность через признание), Дж. Александр (культурная травма), Г.Таджфел и Дж.Тернер (социальная идентичность), Б. Андерсон (воображаемое сообщество)
«То, чем день обязан ночи» Йасмины Хадры	Гибридность, культурная раздвоенность, утрата коллективной принадлежности	Хроника внутреннего раскола, пространственная двойственность, хронотоп одиночества, мотив вытеснения коллективной памяти личной	Б. Андерсон (воображаемое сообщество), Г.Таджфел и Дж.Тернер (принадлежность к «своим»), С. Холл (гибридность, идентичность как процесс), Э. Эрикссон (кризис идентичности), Я. Ассман (утрата коллективной памяти), Ч. Тейлор (признание)
«Сорванец» Нины Бурауи	Гендерная, культурная, национальная и телесная гибридность	Поток сознания, хронотоп пограничного состояния, визуальные маркеры (зеркало, фотографии), дружба как пространство аутентичности	С. Холл (идентичность как становление, визуальная репрезентация), Ч. Тейлор (поиск признания), Э.Эрикссон (кризис идентичности), Дж. Александр (травматическая память), Я. Ассман (память)
Примечание: составлено автором на основе обобщения и сравнительного анализа литературных произведений.			

Таким образом, исследование показало, что процессы формирования новой алжирской идентичности после деколонизации – это не линейная трансформация, а противоречивое и многослойное движение между травмой, культурной разобщённостью, борьбой за признание и поиском самовыражения. Через политический, языковой и эстетический анализ выявляется, что литература становится ключевым медиумом в осмыслении этих процессов, отражая и одновременно моделируя внутренние противоречия нации, разрываемой между колониальным наследием и желанием культурного суверенитета.

Мы рассмотрели, как в послевоенном Алжире государственная политика стремилась навязать единую арабоязычно-исламистскую идентичность, исключив другие культурные составляющие. Однако этническая гетерогенность и сопротивление этой унификации проявились не только в политических дискуссиях, но и в литературе, где память, язык и региональные идентичности выступают как альтернативные источники коллективного самосознания.

В арабоязычной прозе XXI века особенно отчётливо прослеживается отход от идеологически заданных моделей. Произведения Айссауи, Ридуана и Мустаганами демонстрируют, как через нарратив архивной тишины, миграционного отчуждения и экзистенциальной опустошённости литература возвращает индивиду голос и право на интерпретацию собственной реальности. При этом использование арабского языка приобретает дополнительную значимость: это не только эстетический выбор, но и форма культурного сопротивления, подчеркивающая внутреннюю автономию от франкофонного влияния. Во франкоязычной литературе вопрос идентичности обостряется ещё сильнее: язык бывшего колонизатора становится ареной конфликта, но также и инструментом деколонизации. Камил Дауд, Йасмина Хадра и Нина Бурауи раскрывают кризис субъективности, гибридную принадлежность и невозможность полной интеграции ни в одну из культурных систем. Эти произведения не столько иллюстрируют травму, сколько превращают её в продуктивный нарративный ресурс, позволяющий выйти за пределы бинарных категорий «колонизатор – колонизированный».

Сопоставление арабоязычной и франкоязычной литературы позволяет выявить не только различие в языковых стратегиях, но и точки пересечения в постановке ключевых вопросов. Если арабоязычные авторы обращаются к памяти, личному опыту и внутреннему кризису, то франкоязычные писатели, используя язык бывшего колонизатора, выводят идентичность в поле глобального культурного диалога. В обоих случаях литература становится пространством деколонизации – будь то через возвращение локального голоса или через переосмысление травматического опыта в транснациональной перспективе.

Таким образом, в алжирской литературе после 2000 года (независимо от языка письма) утверждается новая идентичность, основанная на признании фрагментарности, множественности и незавершённости. Литература перестаёт быть проводником политических идеологий и становится пространством, где формируется культурное самосознание как процесс – подвижный, открытый, конфликтный, но именно в этом и заключающий свою силу. В этом смысле алжирская проза XXI века – это не просто отражение модернизации национального сознания, но и один из её активных механизмов.

Сравнительная динамика гибридности, уровня сопротивления и стилистической аллегоричности представлена на рисунке 3.

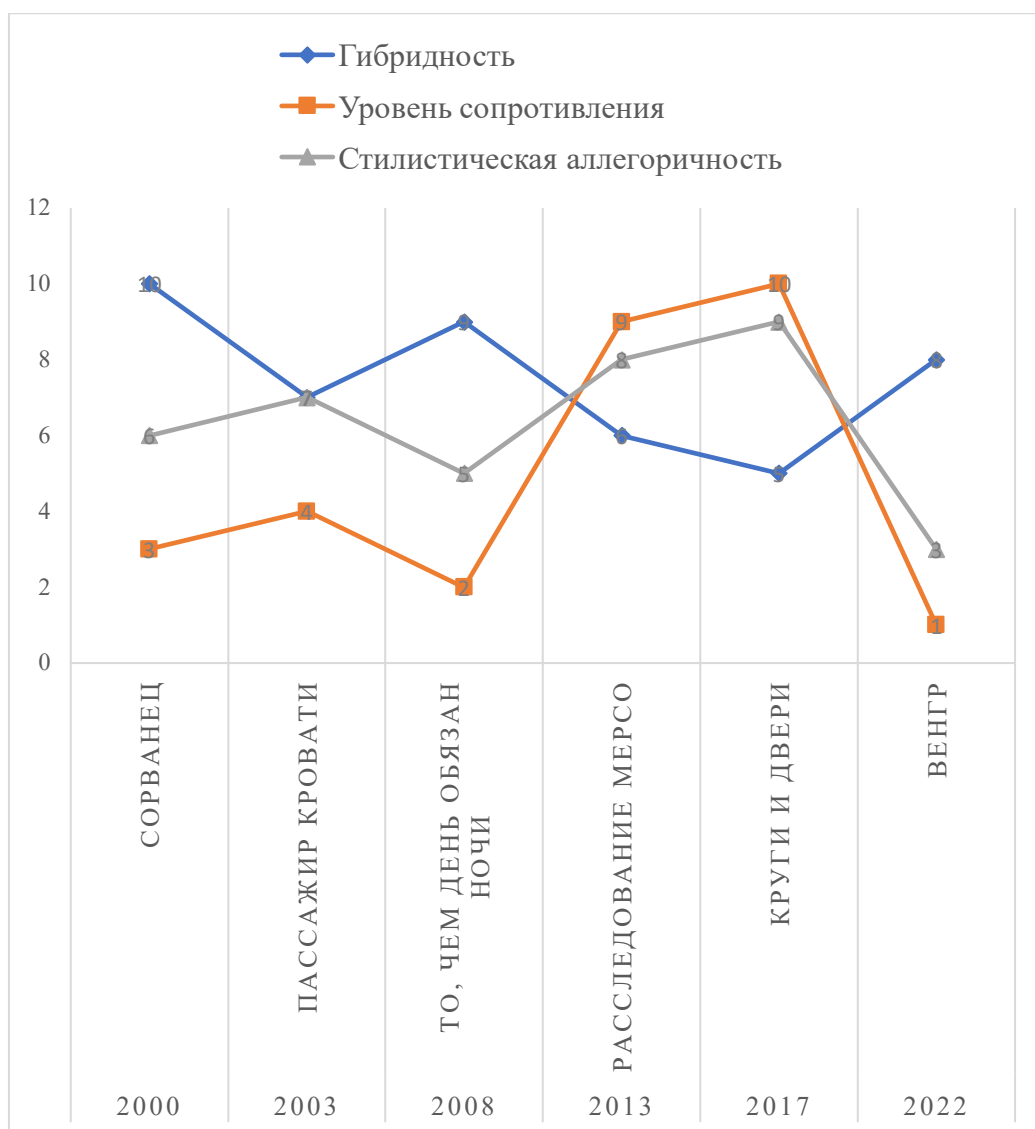


Рисунок 3 – Гибридность, сопротивление и аллегория: сравнительный срез алжирских произведений

Примечание: составлено автором на основе интерпретации текстов романов, с использованием условной шкалы интенсивности (0–10).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теоретический фундамент, заложенный в первой главе, позволяет воспринимать идентичность как подвижное, многокомпонентное и исторически сформированное явление, возникающее на пересечении личностных, общественных, культурных и политико-исторических контекстов. В рамках современной гуманитарной парадигмы концепции идентичности претерпели значительную трансформацию: от идеи стабильного и цельного субъекта – к конструктивистским и реляционным моделям, подчеркивающим изменчивость, множественность и ситуативную природу идентичности. Переоценка данных категорий в работах Э. Эриксона, С. Холла, Ч. Тейлора, Я. и А. Ассман, Д. ЛаКапры, Х. Бхабхи и других исследователей задала теоретико-методологические координаты, применимые к анализу художественных форм репрезентации идентичности в литературе арабского региона.

Рассмотрение понятий «национальное сознание» и «национальная идентичность» в свете модернизационных процессов показало, что данные категории функционируют как гибкие, исторически и политически детерминированные конструкции, подверженные постоянному переопределению в условиях социокультурной изменчивости и политических турбуленций. В арабских странах, прошедших сквозь этапы колонизации, освобождения, идеологии панарабизма и процессов глобализации, формирование идентичности осуществляется в пространстве напряжения между традиционализмом и модернистскими устремлениями, между универсализмом и локально окрашенными культурными кодами. В этом контексте национальное сознание выступает не как застывшая структура, а как динамическая платформа борьбы за признание, культурную субъектность и историческую преемственность.

Историко-культурные предпосылки становления арабской идентичности свидетельствуют о глубоком взаимодействии религиозных, этнокультурных и политических факторов, где определяющую роль играют как идеологические конструкты (например, панарабизм, исламская умма, идея уатании), так и коллективные реакции на травматический колониальный опыт. Литература, философия и общественно-политическая мысль стали не только пространствами выражения этих идентичностей, но и важными площадками их критического анализа и переосмысления. Современное арабское национальное сознание предстает как незавершённая, текучая структура, где сосуществуют и вступают в диалог локальные и глобальные влияния, историческая память и современное политическое бытие, патриотическая риторика и экзистенциальные поиски.

Широкий спектр методологических подходов – от постколониального анализа до теорий травмы, субъективности и культурной памяти – позволяет рассматривать прозу арабского мира XXI века как выразительное поле, где артикулируются ключевые противоречия и трансформации идентичности. Эти теоретико-методологические основания легли в основу анализа современных литературных стратегий репрезентации идентичности и тематики в трёх

ключевых регионах: Египте, Палестине и Алжире. Каждый из них демонстрирует собственный вектор трансформации национального сознания, отражённый в художественном тексте. Современные арабские авторы рефлексиируют не только над личным опытом травматизации, изгнания, маргинализации и распада субъекта, но и над коллективной памятью, символикой родины, политической фрагментацией и утратой культурного целого.

Египетская литература, охватывающая период до и после революции 2011 года, фиксирует радикальные изменения в национальном самосознании – от описания системных кризисов к фокусировке на травме, молчании и сопротивлении. Египетская социокультурная ткань, исторически сложившаяся как многослойная цивилизационная конструкция, в условиях постреволюционной нестабильности пережила подрыв традиционных идентификационных основ. Литература выступает не только регистратором этого кризиса, но и пространством выработки новых форм идентичности – вне официальных и идеологических дискурсов.

До Арабской весны египетская проза (Алаа ал-Асуани «Здание Йакубиана», Халид ал-Хамиси «Такси», Ахмад Халед Тауфик «Утопия») функционировала как инструмент критической рефлексии по поводу провала модернизационного проекта, социального неравенства и деградации государственных институтов. В этих текстах национальная идентичность предстает как распадающаяся конструкция, подтачиваемая несправедливостью, коррупцией и утратой солидарности.

После революции 2011 года (Басма Абдуль Азиз «*Очередь*», Омар Роберт Хэмилтон «*Город всегда побеждает*», Йусуф Раха «*Крокодилы*», Алаа ал-Асуани «*Республика ложных истин*») акцент смещается на фиксацию травматического опыта, насилия и распада субъективности. Герой здесь расщеплён и дезориентирован, а государство показано как структура, контролирующая не только действия, но и память, время и сам язык.

Сравнительный подход позволяет выделить важное различие: если до революции литература стремилась рационализировать общественный кризис и сохранить надежду на обновление, то после неё художественные тексты фиксируют крах прежних идентификационных механизмов. Язык утрачивает свою коммуникативную функцию и превращается в симптом подавления. Временной горизонт представляется либо застывшим, либо фрагментированным. Герой – изолирован или обезличен. Следовательно, египетская литература XXI века демонстрирует движение от социального анализа к поэтике травмы, от коллективной идеологии – к индивидуальной фрагментации, от надежды на перемены – к осознанию их мнимости. Тем самым она выполняет двойную функцию: с одной стороны – отражает ход истории, с другой – предоставляет пространство для фиксации опыта распада и начала нового поиска идентичности, основанного не на государственной модели, а на памяти, внутреннем сопротивлении и праве быть услышанным.

Таким образом, египетская литература XXI века свидетельствует о глубокой деформации идентификационных механизмов под влиянием социополитических катастроф. Однако в отличие от Египта, где идентичность разрушалась изнутри – через разочарование в модернизации и государстве, палестинская литература демонстрирует формирование идентичности в условиях внешнего насилия и отсутствия институциональной поддержки. Это задаёт иную конфигурацию литературного высказывания – не как рефлексии распада, а как акта выживания и культурной борьбы.

Палестинская литература XXI века выступает как исключительное культурное пространство, где национальная идентичность не только воспроизводится, но и сопротивляется, преодолевает разрыв с государственностью и территорией, находясь под постоянным давлением оккупации. В отличие от традиционных моделей формирования нации через институты, палестинское самосознание выстраивается сквозь опыт утраты, протестных практик и художественного самовыражения. Литературное творчество в этом контексте выполняет не просто эстетическую функцию, а становится формой существования – хранилищем коллективной памяти, полем сопротивления и механизмом культурного самоопределения.

В результате анализа было выявлено, что антиоккупационная борьба служит не только историческим контекстом, но и конституирующей основой палестинской идентичности. От вооружённых форм противостояния до цифровых форм активизма, от интифад до транслируемого вовне нарратива глобальной сопричастности – каждый этап формировал устойчивое коллективное самовосприятие как способ выживания и символического присутствия в мире.

В современной палестинской литературе наблюдается широкий спектр стратегий противодействия: от прямой конфронтации до молчаливого свидетельствования. Произведения Сахар Халифы, Ибтисам Азим, Джамалия ал-Кауасми, Сайида Кашуа и Атифа Абу Сайфа фиксируют трансформацию: протест теряет чёткие очертания, растворяясь в бытовом опыте и хрониках боли. Героический нарратив уступает место истории о внутреннем разломе, где даже молчание становится актом памяти и сопричастности.

Таким образом, палестинская проза и поэзия, созданные после 2000 года, отражают взаимодействие сопротивления, травматического опыта, адаптации и сохранения культурного наследия. Эти тексты не только фиксируют исторические потрясения, но и создают особый язык, позволяющий удерживать и переосмыслять национальную идентичность в условиях насилия и изгнания. Литературное слово становится пространством, где сохраняется то, что в реальности пытаются стереть: память, целостность личности и право на существование народа. Если палестинский дискурс сосредоточен на сопротивлении оккупации, то алжирский – на переосмыслении идентичности в постколониальном и многоязычном пространстве. Общей чертой обеих традиций является стремление вернуть субъекту голос, лишённый или искажённый в результате исторического насилия, однако, в Алжире ключевым

фактором выступает культурная полифония, усложняющая процесс самоидентификации.

Формирование новой алжирской идентичности в постколониальную эпоху предстает как многослойное движение, где переплетаются память о травме, культурная разобщённость, стремление к признанию и поиск способов самовыражения. Литература становится ключевым пространством символического моделирования этих процессов, отражая внутренние конфликты общества, балансирующего между колониальным наследием и стремлением к самостоятельности.

После обретения независимости усилилась тенденция к утверждению арабско-исламистской идентичности, сопровождавшейся вытеснением других культурных и этнических элементов. Однако гетерогенность и сопротивление навязанным шаблонам нашли выражение в литературе, где темы памяти, языка и регионального многообразия стали альтернативной основой коллективного самосознания.

В современной алжирской литературе различие между арабоязычными и франкоязычными произведениями отражает двойственную природу идентичности. Арабоязычные тексты (Ахлам Мустаганами, Абдулуаххаб Айссауи) фиксируют отказ от идеологизированных нарративов в пользу индивидуального опыта и культурного сопротивления. Франкоязычная проза (Камил Дауд и др.) делает язык колонизатора пространством конфликта и переосмысления травмы, где формируется гибридная, амбивалентная идентичность.

Таким образом, современная алжирская литература – независимо от языка – формирует образ идентичности как открытого, незавершённого процесса, основанного на признании множественности и конфликтности. Она отказывается от роли ретранслятора политических идеологий и становится культурным полем, где национальное сознание рождается в диалоге между прошлым и настоящим, личным и коллективным, локальным и глобальным. В этом напряжении литература выступает не просто отражением модернизационного процесса, но и его активным агентом.

Обобщая представленные анализы, можно констатировать: несмотря на различие исторических контекстов, каждая из трёх стран – Египет, Палестина и Алжир – демонстрирует, что литература становится уникальным медиатором в процессе модернизации национального сознания. Через неё артикулируются не только травма, раскол и утрата, но и возможность осмысленного существования, памяти и внутренней свободы.

Проведённое исследование позволяет утверждать, что модернизация национального сознания в арабском мире после 2000 года представляет собой сложный, нелинейный и многоуровневый процесс, в котором взаимодействуют историческая память, политическая травма, культурная полифония и личностная фрагментация. Литература в данном контексте выступает не как иллюстрация внешних трансформаций, а как автономная форма мышления, моделирующая и заново артикулирующая саму идею национальной принадлежности.

В египетской литературе модернизация национального сознания проявляется прежде всего как кризис утопий. До Арабской весны художественный текст выполнял функцию критического анализа модернизационного проекта, показывая его институциональный провал и моральную деградацию. После 2011 года литература фиксирует состояние посттравматической фрагментации и утрату субъектности, где прежние модели идентичности становятся недоступными. В условиях подавления, молчания и идеологического вакуума возникает необходимость в переосмыслении идентичности через язык травмы, иронии и свидетельства.

В палестинской словесности национальная идентичность модернизируется не как отказ от традиционного, а как его переосмысление в условиях перманентной оккупации и утраты государства. Здесь литература замещает собой институты, превращаясь в архив памяти, инструмент сопротивления и форму культурного выживания. Палестинские авторы не столько реформируют прежние идеалы, сколько борются за их сохранение в изменившемся мире, адаптируя нарративы сопротивления, изгнания, памяти и молчания к новой глобальной структуре политической неустойчивости и информационной гибридности.

В алжирской литературе модернизация национального сознания происходит через деконструкцию постколониальных мифов, языковое самоопределение и признание фрагментарности идентичности. Если в арабоязычных произведениях звучит протест против идеологического единообразия и подавления культурного разнообразия, то во франкоязычных текстах идёт борьба с внутренним расщеплением субъекта, оказавшегося между двумя цивилизациями. Современная литература в Алжире утверждает, что идентичность не может быть сведена к этнической или лингвистической норме – она возникает из конфликта, гетерогенности и постоянного выбора.

Таким образом, модернизация национального сознания в арабских странах не выражается в линейной эволюции от традиции к современности, а реализуется через сложную работу с памятью, травмой, языком и телесностью. Египет, Палестина и Алжир демонстрируют три различные, но равно значимые стратегии: критическую рефлексию и утрату (Египет), культурное сопротивление и архивацию идентичности (Палестина), дестабилизацию прежних форм и создание новых моделей принадлежности (Алжир). Литература становится универсальным медиатором в этих процессах, объединяя личное и коллективное, прошлое и настоящее, локальное и глобальное. В этом – её ключевая роль в формировании национального сознания XXI века.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- 1 Декарт Р. Размышления о первой философии / пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – (Философское наследие; т. 119).
- 2 Locke J. An Essay Concerning Human Understanding [Electronic resource] / ed. Jim Manis. – Hazleton, PA: The Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, 1999. – Access mode: archive file. – Title from screen.
- 3 Фихте И. Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.klex.ru/g5k> (дата обращения: 31.05.2025).
- 4 Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Б. Шпета. – М.: Наука, 2000. – 495 с.
- 5 Фрейд З. Я и Оно // Фрейд З. Психология бессознательного. Пер. с нем. М.: Наука, 1990. С. 113–154.
- 6 Erikson E. H. Identity: Youth and Crisis [Electronic resource]. – New York: W. W. Norton & Company, 1968. – 336 p. – Mode of access: archive file.
- 7 Mead G. H. Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. – Chicago: University of Chicago Press, 1934. – 401 p.
- 8 Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life [Electronic resource] / University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre. – Edinburgh: [s. n.], 1956. – Mode of access: archive file.
- 9 Burke P. J., Stets J. E. Identity Theory and Social Identity Theory // Social Psychology Quarterly. – 2000. – Vol. 63, No. 3. – P. 224–237.
- 10 Stets J., Serpe R. Identity Theory // Handbook of Social Psychology / Ed. by D. DeLamater, A. Ward. – Dordrecht: Springer, 2013. – P. 31–60.
- 11 Tajfel H., Turner J. An Integrative Theory of Intergroup Conflict // Austin W.G., Worchel S. (eds.). The Social Psychology of Intergroup Relations. Monterey, CA: Brooks/Cole, 1979. P. 33–47.
- 12 Taylor Ch. The Politics of Recognition // Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition / ed. by A. Gutmann. – Princeton: Princeton University Press, 1992.
- 13 Hall S. Cultural Identity and Diaspora // Rutherford J. (ed.). Identity: Community, Culture, Difference. – London: Lawrence & Wishart, 1990.
- 14 Said E. Orientalism. – New York: Vintage Books, 1979. – 368 p.
- 15 Bhabha H. The Location of Culture. – London; New York: Routledge, 1994. – 285 p.
- 16 Fanon F. The Wretched of the Earth. – New York: Grove Press, 1963. – 311 p.
- 17 Spivak G.C. Can the Subaltern Speak? // Marxism and the Interpretation of Culture. – Chicago: University of Illinois Press, 1988. – P. 66–111.
- 18 Филатов Г. А. Русская национальная идентичность в современном российском политическом процессе: автореф. дис. ... канд. полит. наук. – М., 2005. – 26 с.

- 19 Тишков В. А. Реквием по этносу. Исследования по социальной и культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – 464 с.
- 20 Сосновская А. М., Потапова Е. Б. Трансформация идентичности: макро- и микроуровни исследования / А. М. Сосновская, Е. Б. Потапова // Управленческое консультирование. – 2021. – № 11. – С. 122–132.
- 21 Нысанбаев А.Н., Бурова Е.Е., Сайлаубекқызы А. Особенности идентичности казахстанцев в условиях поликультурного общества // Социологические исследования. – 2019. – № 7. – С. 38–46.
- 22 Адильбекова К. Дилемма этноцентризма и гражданской идентичности: воспитание будущего поколения Казахстана через телеканал «Балапан». – Алматы: Фонд Сорос-Казахстан, 2018. – 31 с.
- 23 Кабазиев М.Ш. Формирование национальной идентичности Республики Казахстан: особенности и противоречия // Актуальные проблемы гуманитарных и социальных наук. – 2023. – № 4 (40). – С. 3–6.
- 24 Айтымбетов Н.И. Национальная идентичность – фактор формирования политической культуры Казахстана: дис. ... д-ра философии (PhD). – Алматы: КазНУ им. ал-Фараби, 2018. – 188 с.
- 25 Журасова А.Ж., Есеева Г. Problems of national identity in Kazakhstan // Świat Idei i Polityki. – 2021. – Т. 21, № 2. – S. 77–91. – DOI: 10.34767/SIIP.2021.02.04.
- 26 Burkhanov A. Kazakhstan's National Identity Building Policy: Soviet Legacy, State Efforts, and Societal Reactions // Cornell International Law Journal. – 2017. – Vol. 50. – P. 1–14.
- 27 Ким, Г.Н. Основы диаспорологии: учебное пособие / Г.Н. Ким. – Алматы: Қазақ университеті, 2018. – 248 с.
- 28 Ерекешева, Л.Г. Интеллектуальный дискурс нациестроительства: национализм и осмысление истории в Индии // Новые исследования Тувы. – 2024. – № 4. – С. 310–324. – DOI: 10.25178/nit.2024.4.12.
- 29 al-Ḥuṣṭī, Sāṭi'. Mā hiya al-qawmiyya? [Что такое национализм?]. – Bayrūt: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, 1963. – 216 с.
- 30 al-Kawākibī, 'Abd al-Raḥmān. Ṭabā'ī' al-istibdād wa-maṣāri' al-isti'bād [Природа деспотизма и гибель порабощения]. – Bayrūt: Dār al-Hilāl, 1900. – 96 с.
- 31 Bennabī, Mālik. Mushkilat al-afkār fī al-'ālam al-islāmī [Проблема идей в исламском мире]. – Dimashq: Dār al-Fikr, 1970. – 182 с.
- 32 Ḥusayn, Ṭāhā. Mustaqbal al-thaqāfa fī Miṣr [Будущее культуры в Египте]. – al-Qāhira: Maṭba'at Lajnat al-Ta'līf wa-l-Tarjama wa-l-Nashr, 1938. – 248 с.
- 33 Aflaq, M. Choice of Texts from the Baath Party Founder's Thought. Damascus: Ba'ath Party Press, 1977.
- 34 Ал-Афгани, Джамал ад-Дин. Ответ материалистам / пер. с араб. и отв. ред. Ф. О. Нофал; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. – М.: ИД «Медина», 2021. –

64 с. – (Серия «Возрождение и обновление»; Мыслители XIX века. Кн. 2). – ISBN 978-5-9756-0208-4.

35 Абдо, Мухаммад. Трактат о единобожии / пер. с араб. и отв. ред. Ф. О. Нофал; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. – М.: ИД «Медина», 2021. – 256 с. – (Серия «Возрождение и обновление»; Мыслители XIX века. Кн. 3). – ISBN 978-5-9756-0209-1.

36 Прожогина, С. В. Корни и крона (к проблеме самоопределения с точки зрения литературоведа. Эссе) // Историческая психология и социология истории. – 2022. – Т. 15, № 2. – С. 154–168. – DOI: 10.30884/ipsi/2022.02.11.

37 Надирова, Г. Е. Эволюция тунисского арабоязычного романа // Известия Национальной академии наук Республики Казахстан. Серия филологическая. – 2019. – № 4. – С. 1047–1063. – DOI: 10.32014/2019.2518-1467.79.

38 Коптилеуова Д.Т. Развитие темы Восток–Запад в арабском романе (вторая половина XX в. и первая четверть XXI века) // Вестник КазНПУ им. Абая. Серия «Полиязычное образование и иностранная филология». – 2020. – №2(30). – С. 61–71.

39 Assmann J. Communicative and Cultural Memory // Meusburger P., Heffernan M., Wunder E. (eds.). Cultural Memories: The Geographical Point of View. – Dordrecht: Springer, 2011. – (Knowledge and Space; vol. 4).

40 Assmann A. Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 392 p.

41 Ricoeur, P. Memory, History, Forgetting / Paul Ricoeur. – Chicago: University of Chicago Press, 2004. – 640 p.

42 Alexander, J. C. Trauma: A Social Theory / Jeffrey C. Alexander. – Cambridge: Polity Press, 2012. – 240 p.

43 LaCapra, D. Writing History, Writing Trauma / Dominick LaCapra. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001. – 232 p.

44 Рухани жаңғыру: Программа модернизации общественного сознания Республики Казахстан // Указ Президента РК от 12 апреля 2017 г. – URL: <https://ruh.kz> (дата обращения: 20.05.2025).

45 Концепция внешней культурной политики Республики Казахстан. – Астана, 2014. – URL: <https://www.gov.kz> (дата обращения: 20.05.2025).

46 Государственная программа развития образования и науки Республики Казахстан на 2020–2025 годы. – Нур-Султан, 2019. – URL: <https://www.gov.kz/minedu> (дата обращения: 20.05.2025).

47 Государственная программа «Мәдени мұра». – Утверждена Постановлением Правительства РК от 13 января 2004 г. № 38. – URL: <https://elibrary.kz> (дата обращения: 20.05.2025).

48 Платон. Федон / пер. с древнегреч. С. П. Маркиша // Платон. Сочинения: в 3 т. / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 139–187.

- 49 Аристотель. Метафизика / Пер. с древнегреч. С. А. Зенкина. М.: Академический проект, 2010. (Серия «Philosophy»). 448 с.
- 50 Ал-Кинди. О разуме // Наср С. Традиция и обновление в исламской философии. – М.: Вост. лит., 2004. – С. 72–81.
- 51 Ал-Фараби. О смысле ума / Пер. А. Ахмедова // Ал-Фараби. Избранные трактаты. – Алматы: Ғылым, 1993. – С. 126–135.
- 52 Ибн Сина. Книга исцеления. Ч. 1. О душе / Пер. И. Е. Афанасьевой. – М.: Ладомир, 2008. – 312 с.
- 53 Ибн Рушд. Разъяснение методов доказательства / Пер. с араб. С. А. Драгоманова. – М.: Вост. лит., 2010. – 288 с.
- 54 Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. Lisān al-‘Arab [Лисан аль-Араб]. – Т. 1. – Bayrūt: Dār Ṣādir, 1955. – 341 с.
- 55 al-Zabīdī, Murtaḍā. Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs [Тадж аль-Арус мин джавахир аль-Камус]. – Т. 1. – al-Kuwait: Wizārat al-I‘lām, 1965.
- 56 Burke P.J., Stets J.E. Identity Theory: Revised and Expanded Edition. – New York: Oxford University Press, 2022. – 320 p.
- 57 Stets J.E., Reichelmann A.V., Kiecolt K.J. (Eds.). Advancing Identity Theory, Measurement, and Research. – Cham: Springer, 2023. – 403 p.
- 58 Hermans H. The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning // Culture & Psychology. 2001. Vol. 7 (3). P. 243–281.
- 59 Fukuyama F. Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018. 240 p.
- 60 Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. – London: Verso, 1983. – 240 p.
- 61 Smith A. D. The Ethnic Origins of Nations. – Oxford: Blackwell, 1986. – 304 p.
- 62 Gellner E. Nations and Nationalism. – Oxford: Blackwell, 1983. – 150 p.
- 63 Hobsbawm E., Ranger T. (eds.). The Invention of Tradition. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – 320 p.
- 64 Кабази́ев М.Ш. Республика Казахстан: этническая идентичность и изобретение традиций // Общественные науки в современном мире. – 2023. – № 6. – С. 3–6.
- 65 И. Г. Фихте. Речи к немецкой нации. Перевод с немецкого: А. А. Иваненко. Изд: Наука, СПб, 2009 г, – 352 с.
- 66 Greenfeld, L. Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013. – 592 p. – ISBN 978-0-674-60319-4.
- 67 Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. – Stanford, CA: Stanford University Press, 2003. – 280 p. – ISBN 978-0-8047-4972-1.
- 68 Said E. Culture and Imperialism. – London: Chatto & Windus, 1993. – 399 p. – ISBN 978-0-679-75054-3.
- 69 ‘Abd al-Nāṣir, Jamāl. Kitāb Falsafat al-Thawra [Книга «Философия революции»]. – al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif, 1954. – 115 с.

- 70 Zakariyā, Fu'ād. al-Taḥkīm al-'Ilmī [Научное мышление]. – al-Kuwait: Silsilat 'Ālam al-Ma'rifa, 1978. – 256 с.
- 71 Ryad U. Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muhammad Rashid Rida and His Associates (1898–1935). – Leiden: Brill, 2009. – 359 p.
- 72 Ryad U., Heschel S. The Muslim Reception of European Orientalism: Reversing the Gaze. – Leiden: Brill, 2020. – 248 p.
- 73 Naming the Arab: Kamel Daoud's Meursault, contre-enquête // Words Without Borders. – 25 June 2014. – Электронный ресурс. – Режим доступа: <https://wordswithoutborders.org/read/article/2014-06/naming-the-arab-kamel-daouds-mersault2/> (дата обращения: 02.06.2025).
- 74 Interview with Ibtisam Azem and Sinan Antoon // The Booker Prizes. 14 March 2025. – Электронный ресурс. – Режим доступа: <https://thebookerprizes.com/the-booker-library/features/ibtisam-azem-and-sinan-antoon-interview-the-book-of-disappearance> (дата обращения: 02.06.2025).
- 75 Hallak W.B. The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament. – New York: Columbia University Press, 2013. – 288 p.
- 76 Mignolo, W. D. Geopolitics of sensing and knowing: on (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience // Postcolonial Studies. – 2011. – Vol. 14, No. 3. – P. 273–283. – DOI: 10.1080/13688790.2011.613105.
- 77 Mbembe A. On the Postcolony. – Berkeley: University of California Press, 2001. – 274 p.
- 78 Halbwachs M. On Collective Memory. Transl. and ed. by Lewis A. Coser. – Chicago: University of Chicago Press, 1992. – 244 p.
- 79 Freud, S. Beyond the Pleasure Principle / Translated by James Strachey. – New York: W. W. Norton & Company, 1961. – 91 p.
- 80 Caruth, C. Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History / Cathy Caruth. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996. – 156 p.
- 81 Felman S., Laub D. Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History. – New York: Routledge, 1992. – 278 p.
- 82 Rothberg M. Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. – Stanford: Stanford University Press, 2009. – 408 p.
- 83 Craps S. Postcolonial Witnessing: Trauma Out of Bounds. Houndmills, UK: Palgrave Macmillan, 2013. 170 p
- 84 Derrida, J. Of Grammatology / Jacques Derrida. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976. – 364 p.
- 85 Genette, G. Narrative Discourse: An Essay in Method / Gérard Genette. – Ithaca: Cornell University Press, 1980. – 285 p.
- 86 Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе: Очерки по исторической поэтике // Вопросы литературы и эстетики. – М.: Художественная литература, 1975. – С. 234–407.
- 87 Foucault M. Two Lectures // Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977 / ed. by Colin Gordon. – New York: Pantheon Books, 1980. – P. 78–108.

- 88 Lacan, J. *Écrits: A Selection* / Jacques Lacan. – New York: Norton, 1977. – 388 p.
- 89 Barthes, R. *Image, Music, Text* / Roland Barthes. – London: Fontana Press, 1977. – 221 p.
- 90 Bakhtin, M. M. *Problems of Dostoevsky's Poetics* / Mikhail Bakhtin. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. – 333 p.
- 91 Booth, W. *The Rhetoric of Fiction* / Wayne C. Booth. – Chicago: University of Chicago Press, 1983. – 432 p.
- 92 Baudrillard, J. *Simulacra and Simulation* / Jean Baudrillard. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. – 164 p.
- 93 Marsot A.L. *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*. – New York: Cambridge University Press, 1984. – 246 p.
- 94 Gershoni I., Jankowski J. *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900–1930*. – New York: Oxford University Press, 1986. – 252 p.
- 95 Mitchell T. *Colonising Egypt*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 218 p.
- 96 Hanna, Muḥammad. *al-A'mida al-Sab'a li-l-Shakhṣiyya al-Miṣriyya* [Семь столпов египетской личности]. – al-Qāhira: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 2008. – 232 c.
- 97 Embaby, Fathy. *Laws in the Ancient Mediterranean*. – Cairo: Magaz lil-Tarjama wal-Nashr, 2018. – 165 p.
- 98 Murū, Muḥammad. *Tārīkh Miṣr al-Ḥadīth min 1798 ilā 1952* [Новая история Египта с 1798 по 1952 гг.]. – al-Qāhira: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 2004. – 298 c.
- 99 Amīn, Jalāl. *Mādhā Ḥadatha li-l-Miṣriyyīn? Taṭawwur al-Mujtama' al-Miṣrī fī Niṣf Qarn* [Что произошло с египтянами? Эволюция египетского общества за полвека]. – al-Qāhira: Dār al-Shurūq, 2000. – 238 c.
- 100 Kassir S. *Being Arab*. – London: Verso, 2006.
- 101 Sobhy S. *Secular Façade, Neoliberal Islamisation: Textbook Nationalism from Mubarak to Sisi* // *Nations and Nationalism*. – 2015. – Vol. 21, No. 4. – P. 805–824.
- 102 Khondker H.H. *Role of the New Media in the Arab Spring* // *Globalizations*. – 2011. – Vol. 8, № 5.
- 103 Abdelwahed A., Goujon A., Jiang L. *Migration Intentions of Young People in Egypt Before and After the Arab Spring* // *Sustainability*. – 2020. – T. 12, № 23. – C. 9803. – DOI: 10.3390/su12239803.
- 104 al-Aswānī, 'Alā'. *'Imārat Ya'qūbyān* [Здание Йакубиана]. – al-Qāhira: Dār al-Shurūq, 2002. – 266 c.
- 105 Khamīsī, Khālīd. *Taksī: Ḥikāyāt Mashāwīr* [Такси: рассказы о поездках]. – al-Qāhira: Dār al-Shurūq, 2007. – 192 c.
- 106 Tawfīq, Aḥmad Khālīd. *Yūtūbiyā* [Утопия]. – al-Qāhira: Dār Merit, 2008. – 111 c.

- 107 Hall, S. Who Needs 'Identity'? // Questions of Cultural Identity / ed. by S. Hall, P. du Gay. – London: SAGE Publications, 1996. – P. 1–17.
- 108 Zhumadilova A. Ye., Koptileuova D.T. Hybridity and Identity in Modern Arabic Literature: Egypt, Palestine, Algeria // Kazakhstan Oriental Studies / R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies. – 2025. – Vol. 15, No. 3. – P. 36–45.
- 109 Фуко М. Другие пространства // Логос. – 2002. – №1 (31). – С. 108–117.
- 110 Foucault M. The Order of Discourse // Young R. (ed.). Untying the Text: A Post-Structuralist Reader. – London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- 111 ‘Abd al-‘Azīz, Basma. al-Ṭābūr [Очередь]. – al-Qāhira: Dār al-Tanwīr, 2013. – 224 с.
- 112 Ricoeur, P. Time and Narrative. Vol. III. – Chicago: University of Chicago Press, 1988. – 362 p.
- 113 Hamilton O.R. The City Always Wins. – London: Faber & Faber, 2017. – 400 p.
- 114 Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / пер. с фр. Н. А. Федоровой. – М.: Наука, 1999. – 350 с.
- 115 Rakha, Yūsuf. al-Tamāsīḥ [Крокодилы]. – al-Qāhira: Dār al-Shurūq, 2012. – 190 с.
- 116 al-Aswānī, ‘Alā’. Jumhūriyyat Ka’ann [Республика «Как бы» / Республика ложных истин]. – al-Qāhira: Dār al-Shurūq, 2018. – 445 с.
- 117 Khalidi R. Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness. – New York: Columbia University Press, 1997. – P. 194.
- 118 Khalidi R. The Balfour Declaration from the Perspective of the Palestinian People // Lecture at the United Nations, 2 November 2017. – URL: https://www.un.org/unispal/wp-content/uploads/2017/11/RKHALIDILECTURE_UN_2NOV2017.pdf (дата обращения: 06.06.2025).
- 119 Smith C. Palestine and the Arab–Israeli Conflict. – Boston: Bedford/St. Martin’s, 2010.
- 120 Tibawi A.L. Arab education in mandatory Palestine. – London: Luzac, 1956.
- 121 Mar’i S.K. Arab education in Israel. – Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1978.
- 122 Abu-Saad, I., Champagne, D. Introduction: A historical context of Palestinian Arab education // American Behavioral Scientist. – 2006. – Vol. 49, No. 8. – С. 1035–1051.
- 123 Davis R. Commemorating education: Recollections of the Arab College in Jerusalem, 1918–1948 // Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. – 2003. – Vol. 23, № 1–2. – P. 190–204.
- 124 Sayigh Y. Armed Struggle and the Search for State: The Palestinian National Movement, 1949–1993 / Y. Sayigh. – Oxford: Clarendon Press, 1997. – 953 p.

125 Palestine National Charter. – 1968. – Art. 4. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/plstnchr.asp, свободный. – Дата обращения: 04.06.2025.

126 Barari H.A. Four Decades after Black September: A Jordanian Perspective // *Civil Wars*. – 2008. – Vol. 10, No. 3. – С. 231–243. – DOI: 10.1080/13698240802168015.

127 Neff D. Middle East History: It Happened in December; The Intifada Erupts, Forcing Israel to Recognize Palestinians // *The Washington Report on Middle East Affairs*. – 2009. – Vol. XVI, No. 4.

128 Pressman J. The Second Intifada: Background and Causes of the Israeli-Palestinian Conflict // *Journal of Conflict Studies*. – 2003. – Vol. 23, No. 2 (Fall). – Р. 114–141. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://journals.lib.unb.ca/index.php/JCS/article/view/220>, свободный. – Дата обращения: 06.06.2025.

129 Управление по координации гуманитарных вопросов ООН (ООНА). Гуманитарный обзор ситуации в Газе: 13–26 апреля 2025 года. [Электронный ресурс] // ООНА. – 2025. – URL: <https://www.unocha.org/publications/report/occupied-palestinian-territory/gaza-humanitarian-response-update-13-26-april-2025> (дата обращения: 1 июня 2025 г.).

130 Human Rights Watch. Israel: Starvation Used as Weapon of War in Gaza. 18 December 2023. URL: <https://www.hrw.org/news/2023/12/18/israel-starvation-used-weapon-war-gaza> (дата обращения: 1 июня 2025).

131 Hamamra B., Mahamid F., Bdier D., Atiya M. War-related trauma in narratives of Gazans: challenges, difficulties and survival coping // *Global Mental Health*. – 2025. – Vol. 12. – Published: 26 Feb. – DOI: 10.1017/gmh.2025.23.

132 McKernan, B. ‘Chronic traumatic stress disorder’: the Palestinian psychiatrist challenging western definitions of trauma [Электронный ресурс] // *The Guardian*. – 2024. – 14 апреля. – Режим доступа: <https://www.theguardian.com/world/2024/apr/14/mental-health-palestine-children> (дата обращения: 01.06.2025).

133 Al Jazeera. Tens of thousands again march in London calling for Gaza ceasefire [Электронный ресурс] // *Al Jazeera*. – 2023. – 9 декабря. – Режим доступа: <https://www.aljazeera.com/news/2023/12/9/tens-of-thousands-again-march-in-london-calling-for-gaza-ceasefire> (дата обращения: 01.06.2025).

134 Khalīfa, Saḥar. al-Ṣubbār [Дикие шипы / Суббар]. – Bayrūt: Dār al-Ādāb, 1976. – 264 с.

135 Zhumadilova, A., Koptileuova, D. The influence of acculturation on national identity: A sociolinguistic analysis of Kazakh and Palestinian fiction // *Migration Letters*. – 2022. – Vol. 19, № 5. – Р. 629–639. – DOI: 10.33182/ml.v19i5.2352.

136 ‘Azīm, Ibtisām. Sāriq al-Nawm: Gharīb Ḥayfāwī [Похититель сна: Чужак из Хайфы]. – Bayrūt: Manshūrāt al-Ikhtilāf, 2012. – 192 с. – ISBN 978-9953-21-567-0.

- 137 al-Qawāsīmī, Jamāl. Hazā'im Ṣaghīra [Маленькие поражения]. – 'Ammān: Dār al-Ahliya li-l-Nashr wa-l-Tawzī', 2014. – 111 с.
- 138 Kashua, S. Dancing Arabs. – New York: Grove Press, 2002. – 256 p. – ISBN 9780802139888.
- 139 Memmi A. The Colonizer and the Colonized. – Boston: Beacon Press, 1991. – 160 p.
- 140 Abū Sayf, 'Āṭif. Ḥayāt Mu'allāqa [Подвешенная жизнь]. – 'Ammān: al-Ahliya li-l-Nashr wa-l-Tawzī', 2015. – 304 с.
- 141 Azem, Ibtisam. The Book of Disappearance. – Trans. by Sinan Antoon. – Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2019. – 296 p. – ISBN 9780815611182.
- 142 Leys R. Trauma: A Genealogy. – Chicago: University of Chicago Press, 2000. – 320 p.
- 143 Жумадилова А. Е., Коптилеуова Д. Т. Художественные особенности романа палестинской писательницы И. Азим «Код исчезновения»: деколонизация теории травмы // Вестник Евразийского национального университета имени Л. Н. Гумилёва. Серия: Филология. – 2022. – № 4 (141). – С. 148–158. – DOI: 10.32523/2616-6895-2022-141-4-148-158.
- 144 Assmann J. Collective Memory and Cultural Identity / Trans. J. Czaplicka // New German Critique. – 1995. – No. 65. – P. 125–133.
- 145 United Nations ESCWA. Israeli Practices towards the Palestinian People and the Question of Apartheid. – New York: UN, 2020. – 74 p.
- 146 Darwīsh, Maḥmūd. Fī Ḥaḍrat al-Ghayāb [В присутствии отсутствия] [Электронный ресурс]. – 'Ammān: al-Ahliya li-l-Nashr wa-l-Tawzī', 2006. – 142 с. – Режим доступа: <https://foulabook.com/ar/book/حضرۃ-الغیاب-pfi-pdf> (дата обращения: 28.05.2025).
- 147 Darwīsh, Maḥmūd. 'Anā Lughatī [Я (мой язык)] // Alwān [электронная культурная газета]. – Режим доступа: <https://alwanne.com/?p=5922> (дата обращения: 28.05.2025).
- 148 Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Ж. Деррида. Письмо и различие. – М.: Академический проект, 2000. – С. 351–371. – ISBN 5-8291-0185-0.
- 149 Qualey, M. Lynx. In the Presence of Absence: Mahmoud Darwish's farewell to language // Egypt Independent [электронный ресурс]. – URL: <https://egyptindependent.com/presence-absence-mahmoud-darwishs-farewell-language/> (дата обращения: 28.05.2025).
- 150 Жумадилова, А. Е., Коптилеуова, Д. Т. Социально-политические аспекты проявления национальной идентичности в творчестве современных палестинских писателей // Вестник КазНПУ им. Абая. Серия «Полиязычное образование и иностранная филология». – 2020. – № 2 (30). – С. 53–61.
- 151 Khaddāsh, Ziyād. Khudhīnī Ālat Mawtī [Забери меня, машина моей смерти]. – Rām Allāh: Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfa al-Filastīniyya, 2005.
- 152 Көптілеуова, Д. Т., Жумадилова, А. Е. Қазіргі кездегі палестина әдебиетіндегі ұлттық бірегейліктің көріністері // Хабаршы ҚазҰУ.

Шығыстану сериясы. – 2020. – № 2 (93). – С. 124–131. – DOI: 10.26577/JOS.2020.V93.I2.14.

153 Mbembe A. Critique of Black Reason. – Durham: Duke University Press, 2017. – 240 p.

154 Appiah K.A. The Ethics of Identity. – Princeton: Princeton University Press, 2005. – 384 p.

155 Gandhi L. Postcolonial Theory: A Critical Introduction. – Sydney: Allen & Unwin, 1998. – 160 p.

156 Конституция Алжирской Народной Демократической Республики (с изменениями и дополнениями от 2002 и 2016 гг.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.constituteproject.org/constitution/Algeria_2016. – Загл. с экрана. – Яз. англ. – Дата обращения: 30.05.2025.

157 Goodman J. Berber Culture on the World Stage: From Village to Video. – Bloomington: Indiana University Press, 2005. – 230 p.

158 Benrabah F. Language Conflict in Algeria: From Colonialism to Post-Independence. – Bristol: Multilingual Matters, 2013. – 240 p.

159 Benrabah M. Language-in-Education Planning in Algeria: Historical Development and Current Issues // Language Policy. – 2007. – Vol. 6, No. 2. – P. 225–252.

160 Bourdieu C. Language and Symbolic Power. – Cambridge: Harvard University Press, 1991. – 320 p.

161 Hiddleston J. Translingualism and Histories of Violence in Francophone Algerian Writing // Journal of Literary Multilingualism. – 2025. – Vol. 3. – P. 61–80.

162 Ghaussy S. A Stepmother Tongue: “Feminine Writing” in Assia Djébar’s *Fantasia: An Algerian Cavalcade* // World Literature Today. – 1994. – Vol. 68, No. 3. – P. 457–462.

163 Reuters. Algeria jails writer Sansal for 5 years, France 'regrets' sentence [Электронный ресурс]. – 27 марта 2025 г. – Режим доступа: <https://www.reuters.com/world/africa/algeria-jails-writer-sansal-5-years-france-regrets-sentence-2025-03-27/>. – Загл. с экрана. – Яз. англ. – Дата обращения: 30.05.2025.

164 Euronews. Algeria issues two arrest warrants for Franco-Algerian writer Kamel Daoud [Электронный ресурс]. – 8 мая 2025 г. – Режим доступа: <https://www.euronews.com/culture/2025/05/08/algeria-issues-two-arrest-warrants-for-franco-algerian-writer-kamel-daoud>. – Загл. с экрана. – Яз. англ. – Дата обращения: 30.05.2025.

165 Sayad A. The Suffering of the Immigrant. – Cambridge: Polity Press, 2004. – 208 p.

166 Sour L. Understanding Political Islam in Algeria: Experiences, Past and Present // Studia Politica: Romanian Political Science Review. – 2016. – Vol. 16, № 1. – P. 121–137

167 Долгов Б. В. Идеология и практика исламистского движения в странах Магриба и арабо-мусульманском сообществе Франции (1970–2015 гг.): дис. ... д-ра ист. наук. – М.: ИВ РАН, 2017. – 606 с.

168 ‘Aissāwī, ‘Abd al-Wahhāb. al-Dawā’ir wa-l-Abwāb: Riwaya [Круги и двери: роман]. – al-Jazā’ir: Mīm li-l-Nashr, 2018. – 239 p. – ISBN 9931-58-531-5.

169 Riḍwān, Rushdī. al-Hunghārī: Mudhakkarāt Jīnū Mātyūsh wa-Awrāq Yaḥyā al-Madyūnī [Венгр: мемуары Джинно Матьюша и записки Яхьи аль-Мадьюни]. – al-Jazā’ir: Dār al-‘Ayn li-l-Nashr, 2022. – 232 p. – ISBN 978-977-4906-08-4.

170 Mustaghānamī, Aḥlām. ‘Ābir Saḡīr [Пассажир кровати]. – Bayrūt: Dār al-Ādāb, 2009. – 319 p.

171 Прожогина, С. В. Дуальность Востока и Запада: взаимообусловленность и взаимодополнительность в зеркале литературы / С. В. Прожогина // Историческая психология и социология истории. – 2022. – Т. 15, № 1. – С. 163–180. – DOI: 10.30884/ipsi/2022.01.09.

172 Daoud, Kamel. The Meursault Investigation. – Trans. by John Cullen. – New York: Other Press, 2015. – 160 p. – ISBN 9781590517512.

173 Khadra, Yasmina. What the Day Owes the Night. – London: Vintage Books, 2011. – 400 p. – ISBN 9780099540458.

174 Bouraoui N. Tomboy = Garçon manqué / transl. by Marjorie Attignol Salvodon, Jehanne-Marie Gavarini. – Lincoln: University of Nebraska Press, 2007. – 140 p.