

УДК 821.112.2(436)"18/19"+821.112.2"18/19"]-311.1.09:140.8

**Юрчук О.О.,**

Київський національний лінгвістичний університет, м. Київ

## ПРОБЛЕМА ІНШОСТІ З ПОЗИЦІЇ КОМПАРАТИВІСТИКИ ТА АНТРОПОЛОГІЇ (на матеріалі австрійської та французької п'єс)

*У статті розглядається проблема іншості та її прояв в сучасній французькій та австрійській п'єсах. В центрі уваги знаходиться питання індивідуальної відповідальності й ментальної належності, чужості й суб'єктивізму. За певних умов (прагнення до самоідентифікації й етнічної ідентифікації) образ Іншого розглядається як етнообраз з позиції імагології. Вивчення проблеми іншості з антропологічного аспекту відбувається з застосуванням компаративістського аналізу.*

**Ключові слова:** *іншість, етнообраз, етнічна ідентифікація, антропологічний підхід.*

*В статье рассматривается проблема Другого и ее проявление в современной французской и австрийской пьесах. Основное внимание уделяется вопросам индивидуальной ответственности и ментальной принадлежности, "инаковости" и субъективизму. В определенных условиях (стремление к самоидентификации и этнической идентификации) образ Другого рассматривается как этнообраз с позиции имагологии. Изучение проблемы "инаковости" в антропологическом аспекте осуществляется с использованием компаративного анализа.*

**Ключевые слова:** *этнообраз, этническая идентификация, антропологический подход.*

*The following article addresses the problem of Otherness and its manifestation in the contemporary French and Austrian plays. The notions of individual responsibility and mental belonging, alienation and subjectivism are the core elements of the research. Under certain conditions (longing for self-identification or ethnic identification) the image of Another can function as the so called ethno image. That serves the background for using the imagology perspective for its analysis. Moreover, the study of the issue of Another according to its anthropologic aspect takes place on the background of some general tendencies in the process of modern literature development. The article is also an attempt to fulfill the research mentioned above deep into the problem from the point of a comparative analysis.*

**Key words:** *otherness, ethnoimage, ethnic identity, anthropologic approach.*

Здавалось би протягом минулого століття було набуто достатню кількість теоретичних розробок комплексного дослідження специфіки буття людини, визначено тенденції щодо вивчення людського розуму та ролі суб'єкта в сучасному соціумі, однак і сьогодні спостерігається потужний

науковий інтерес до всебічного пізнання людської природи. Щоправда, внаслідок набутого в минулому столітті досвіду сучасна наука тепер все частіше ставить під сумнів самий критерій універсальності будь-якого закону, який би доводив уніфікацію людської сутності.

В. Ізер в статті “До антропології художньої літератури” пише про функціонування літератури як комунікативного медіуму, який супроводжує історію людства. В такий спосіб література, з одного боку, виступає дослідницьким матеріалом для вивчення можливостей людського розуму, оскільки виявляється продуктом його активної діяльності, а з іншого – комунікативним засобом для передачі інформації про історію і культуру соціуму. Ізер також ставить питання про зміну завдань сучасної теорії літератури, якій необхідно припинити виготовляти готові моделі інтерпретації, а замість цього – “зрозуміти, навіщо в нас існує такий комунікативний медіум, як література, й чому ми постійно його оновлюємо. “Ми могли добитися відповіді, – продовжує Ізер, – шляхом вивчення антропологічних “застосувань” текстів або, іншими словами, розвиваючи літературну антропологію як дослідницьку парадигму” [ 7, с. 3].

І справді, останнім часом для дослідження літератури став активно впроваджувати антропологічний підхід, який дозволив об’єднати різноманітні вектори дослідження літератури (від рецептивного і феноменологічного до соціокультурного і психоаналітичного) за мети краще дізнатися про функціонування літератури в ролі комунікативного медіуму. Часто до подібних досліджень залучається й компаративістський метод.

Едвард Касперський в статті “Про теорію компаративістики” вказує, що головною її метою в наш час є “пізнавальне осягнення своєї, чужої й загальної літературної дійсності як динамічної, внутрішньо диференційованої і змінної в своєму змісті й кордонах “можливої спільноти”, пов’язаної багатьма стосунками з іншими царинами письменства і культури. Оця можлива спільнота, яка постає з різниць – так само у просторі культури, де література є лише фрагментом – становить поле і дослідницьку проблематику компаративістики” [1, с. 518].

Оскільки дослідницька програма компаративістики, за думкою Касперського, не може оминати проблеми стосунків, які виникають між власною культурою й культурами чужими, істинним здається спостереження, що опозиція “своє – чуже” втрачає гостроту в ситуації, коли чужа культура стає часткою власної [1, с. 538]. Однак це не виключає інтерес компаративістики до дослідження ситуації анимозії, взаємовідпихування і взаємовиключення, конфлікту, ворожості, оскільки сутнісно компаративістики за таких обставин залишається зустріч з іншністю. “Однак, – зауважує вчений, – цю зустріч слід розуміти не як пасивний, байдужий “огляд” іншості, а як активні стосунки. Вони мають провадити до розуміння як точки зору, культурного коду і внутрішніх законів аксіологічної іншості <>” [1, с. 539].

До того ж в процесі міжособистісного чи міжкультурного спілкування, як виявилось, важливого значення набуває здатність його учасників уявляти один одного – як пізнання себе через власне Я, сприйняття себе Іншим або іншими, так і сприйняття Іншого як свого чи чужого. В спектр дослідницьких інтересів сучасної імагології, яка вважається складовою компаративістики, входить всебічне вивчення образів інших етнокультур у національній літературі з застосуванням, окрім літературознавчих, етнографічних, етнопсихологічних, етнічнокультурних і міжкультурних методів. Маючи в арсеналі названі методи імагології культура здатна зосередитися на вивченні сучасних проблем національної і культурної ідентичності, постколоніального дискурсу тощо. Особливе місце тут відведено вивченню літературного образу, позначеного не лише індивідуальними рисами, а й тими, які виявляють його етнічну належність. Особливо інтенсивного розвитку цей вектор компаративістського дослідження набув у Франції та Німеччині, де сформувались основні школи європейської імагології, у витоків яких стояли Ж.-М. Карре, М.-Ф. Гюйяр, Д.-А. Пажо та ін.

Література (в значенні комунікативного медіуму) не лише фіксує етнокультурні образи, а й формує історію міжкультурного спілкування і взаємопізнання. І театр, якій тісно пов'язаний з літературою, також стає культурним простором для пошуку нових форм художньої комунікації.

Коли в наш час театральна п'єса уникає належності до певного центру або класифікації і скоріше схожа на експериментальну модель, яка намагається віднайти свій шлях у просторі художньої комунікації, чи не єдиним актуальним критерієм її оцінки виявляється відповідність горизонту очікування глядача і активізація відкритого вербалізованого діалогу з ним. “Театр існує в теперішньому. < > Це його шанс. Щомить теперішнє вибухає. Теперішнє створене з блискучої чорноти. Серце б'ється, не знаючи наперед, що станеться. І те непередбачене, що тримає нас в напруженні, хвилює, переносить углиб самих себе, – це й є саме життя,” – пише Е. Сіксу а передмові до п'єси “Підкорення школи в Мадгубаї” [2, с. 9].

В наш час в європейському пошуковому театрі спостерігається тенденція щодо національної мутації, внутрішнього діалогічного сплаву двох і більше культур. За умов наявності в ньому надвідвертих, надемоційних реалій, нетрадиційної структурологічної побудови, несподіваних текстових характеристик героїв, емоційних вибухів в формі різких відвертих, а іноді жорстоких висловлювань, його називають “постдраматургічною літературою” (термін впроваджений К. Дюрр), в якій відбито певні варіанти осмислення реалій сучасного життя країн.

Одну з таких реальних конфліктних ситуацій зображено в п'єсі австрійського письменника Роберта Шнайдера “Лайно”. В центрі уваги – реальний етносоціальний конфлікт, що перебуває в небезпечному стані “вибухівки”. Єдиний учасник монодії – це Сед (повне ім'я Саддам),

чоловік тридцяти років, нелегал і дезертир з Іраку. Місце дії – Відень. Внутрішній монолог героя побудований за принципом розмови з уявним слухачем. Дзеркало, в яке час від часу зазирає Сед, допомагає йому чітко триматися правил Я – Інший, свій – чужий. Його міркування часто супроводжуються емоційними вибухами, що свідчить про глибоку душевну кризу. Швидкі зміни настрою відбуваються в діапазоні від саркастичної гіркоти і розчарування через непорозуміння з іншими до широкого зінняння в симпатії до них і любові до їхньої країни (“Тепер я знаю – і багато хто з нас це також знає: мені не можна було сюди приїжджати! Ніколи! Ми не заслужили на цю країну! На цю гарну країну! З темно-зеленими озерами, сніжно-блакитними горами, великою культурою й великими мислителями! Ми не хотіли, щоб ви об нас забруднювалися! Ми не хотіли цього! Ми не знали, що несемо в собі хворобу, яка заражає вас, робить вас лютими і схильними до насильства! Ми не знали цього! Ми не знали, що ніколи не зможемо жити в мирі з вами! Ми просто не знали всього цього!” “Я ЛЮБЛЮ ВАС!” [4, с. 224]). В такі моменти герой часто втрачає логіку викладу, його лаконічна мова стає фрагментарною і дещо заплутаною, видає надмірну схвильованість, його страх не бути знову зрозумілим іншим, його неміч перед власною провинною, що він не такий як інші, внаслідок чого виникає агресія (“СЕД УСЕ НИЩИТЬ! СЕД – СКРИЗЬ! СЕД СТАЄ ЧИМРАЗ БІЛЬШИМ!” [4, с. 224]).

В дійсності Седу бракує здорового егоїзму, активної турботи про покращення власного соціального статусу і матеріального достатку. Він давно змірився з теперішнім положенням нелегалу і дезертира, який змушений ховатися від закону, щоб не бути вимушеним повернутися на батьківщину, де йде війна (“Я міг би подати прохання про надання притулку, хоча права на це не маю. Я араб. Не курд. Араб. Семіт. Мені однаково відмовлять. Мене ж не розстріляють, якщо я повернуся. І правильно, що тільки ті мають право на притулок, кого розстрілюють” [4, с. 203]). Його справа – бути дрібним перекупником червоних троянд, нічним продавцем для сорокарічних чоловіків, які щовечора приходять до ресторанів за черговими розвагами і купують своїм дівчатами квіти. Єдиним місцем, де Сед почувається впевнено, є старий пошарпаний стілець, сидючи на якому можна поринути в спогади про минуле (пальмове листя, вітер на даху, багато чаю, батько). Його охоплює втома від очікування порозуміння з іншими, подолання тої межі, яка їх розділяє, відсутність співучасті і турботи до долі йому подібних (“Ми не хотіли, щоб ви об нас забруднювалися! Ми не хотіли цього! Ми не знали, що несемо в собі хворобу, яка заражає вас, робить вас лютими і схильними до насильства! Ми не знали цього! Ми не знали, що ніколи не зможемо жити в мирі з вами! Ми просто не знали всього цього! Цього нам раніше не казали! Ніхто нічого не казав!” [4, с. 233]).

Насправді емоційний вибух Седа, який цілком правомірно можна вважати протестом, спричинений не відношенням інших до нього, як гіршого за них, а скоріш за все, власною оцінкою себе як гіршого за інших (“Мене звати Сед. Я кавалок лайна. Я не маю права тут жити. Я араб. Не курд, а просто араб. Семіт. Сед. Кавалок лайна, яких багато навкруг. Кавалок лайна, в який хтось ненароком вступає. Сед. Тридцятирічний іракець. Кавалок лайна, об яке забруднюються інші” [4, с. 225]).

Отже, проблема, очевидно, не в культурній відмінності, а в зворотному: в примірянні чужих стандартів, невідповідності ним й як результат – болісне почуття власної неповноцінності. Седу, як це не парадоксально виглядає, явно бракує певної долі “расистського” переконання у власній перевазі над іншими, бракує поваги до себе. На протигагу цьому він використовує “расистські” характеристики, де оцінено колір очей, шкіри, волосся або форму голови, лише заради переконання себе в тому, що це й є головною причиною його нещастя (“У мене занадто велика голова. Заду плоска. Люди тут такі милі. З довершеними пропорціями голови. Вони вдають, ніби не помічають, коли хтось має занадто сплющену потилицю. А тепер мої губи: затовсті. Негр і араб. Від схожості не відмахнешся рукою. А тепер моє волосся: якоесь для хохми, я пофарбував своє волосся в білий колір. Перекисом водню. Божевільна процедура. Контролер звернувся на мене Ви. Або моя шкіра: вона стала блідішою. Однак пори й досі такі великі. Я обрізаний. І це – варварство” [4, с. 209]). Всі наведені ознаки “іншості” не потребують, як відомо, додаткового інтелекту для констатації їх наявності в індивіда. До того ж, за певної мети вони вмить перетворюються на “расистські” риси і викликають стійку негативну реакцію з боку наговпу. І в цьому проглядається реальна небезпека, адже расизм стверджує, що певні людські групи з певними фізичними даними можуть нести реальну загрозу для людства і за те людство має повне право їх карати і нищити (“Що довше я розглядаю вас, то краще, мабуть, розумію, чому ви так люто нас ненавидите. Це всередині. Зненависть. Глибоко всередині, я знаю. Проти цього нічого не вдієш. Зненависть є чимось таким великим, що робить когось дедалі меншим, я знаю” [4, с. 206]). І з цим Сед ніби вже змирився (“Я не такий, як ви. Людина і людина – це не одне й те ж саме. Ми ніколи не зможемо жити в мирі між собою” [4, с. 214]). Щоб опинитися серед “небезпечних” для інших, лише треба бути несхожими на них фізично, стати носієм рис спадкової поведінки, мати переважно “дурні” риси, усвідомлювати свою недосконалість, припускати, що представники іншої групи з “добрими” рисами мають право володарювати над тими, хто володіє “поганями”. Фізичні параметри, що фіксують наявні відмінності, зазвичай закріплені за рисами поведінки і згодом здатні перетворитися на ментальні стандарти. Сед міркує і про це (“Брехати – це в нас питання менталітету. Це успадкова-

не. Дуже просто” [209], або “Не кажіть “іноземний друг”! Заради дружби. Такий, як я, не здатний на дружні стосунки. Зрада – це риса нашого менталітету”, “Вони ніколи не співпрацюватимуть з нами! Кожен з них тримає ніж за пазухою! Це – справа ментальна! І що ви скажете тепер! Що вони чистять яблука тими ножами? Ото ж бо!” [4, с. 214]).

Поширені серед расистів міркування про носія негроїдної зовнішності як ледачої людини, або про прямий зв’язок між чорним волоссям, смуглявими обличчям і товстими губами, з одного боку, і здатністю людини вищеописаного типу зовнішності до лихварства, з іншого, насправді не мають жодної підстави. А голі факти без доказу, як відомо, втрачає свою вагу. Неправомірність расових класифікацій пояснюється ще й тими обставинами, що люди в дійсності схожі один на одного насамперед тим, що робить їх людьми – людськістю. Шекспірівський Шейлок, слова якого наведені в статті Дж. Берроуза, “Людина проти міфів” [5, с. 11], мав рацію, коли казав: Хіба єврей не має очей? Хіба єврей не має рук, частин тіла, почуттів, прихильностей, пристрастей? Хіба не живить його та сама їжа, що й християнина? Хіба не ранив його така сама зброя? Хіба не страждає він від таких самих хвороб, хіба не тими самими ліками його лікують? Хіба не відчуває він холоднечі взимку і спеки влітку, як і кожен християнин? Коли ви раните нас, хіба ми не спливаємо кров’ю? Коли ви нас лоскочете, хіба ми не сміємося? Коли ви нас труїте, хіба ми не помираємо? І коли ви нас кривдите, хіба ми не повинні мститися? Якщо ми подібні до вас у всьому, то хочемо бути подібними до вас також і в цьому. Коли єврей скривдить християнина, до чого вдається його християнське смирення? До помсти! Коли християнин скривдить єврея, до чого має вдатися, за вашим прикладом, його терпеливість? Ага! До помсти!” [3, с. 521].

Цей вислів має суттєве доповнення до міркування про відмінності між людьми, на поведінку яких впливає не стільки анатомія і фізіологія, скільки суспільство, тобто поведінка інших. Щодо природи і поведінки людей в широкому сенсі, то вони майже однакові. Виходить, слід триматися один одного за загальними правилами демократії. І цього, за переконанням Дж. Берроуза, можна досягнути лише толерантним вихованням і вмілим політичним правлінням.

Зовсім інше ставлення до проблем етнокультурних й етнорелігійних конфліктів в сучасному світі демонструє С. Жижек [6]. Цей відомий філософ притримується власної концепції Суб’єкта, який є відповіддю Реального (об’єкта) на питання Іншого. Якщо припустити, що в ролі Суб’єкта (і відповідно, відповіддю Реального) виступає Сед, а Іншим є соціум, то Інший має до Суб’єкта питання “чому ти тут, а не в своїй країні?” Саме воно викликає в адресата ефект сорому і провини, розщеплює, “істеризує” його. Ця “істеризація” і конститує суб’єкта, який,



в свою чергу, конститується власною розщепленістю по відношенню до об’єкту, що може призвести його до саморуйнації. З огляду на це всі переживання Седа з приводу власної недосконалої можна тлумачити як ті, що викликані мовчазним питанням доволі консервативного соціуму (у всьому має бути порядок, такі Седи мусять отримати дозвіл на право жити серед них), який водночас пишається своїм демократичним устроєм. Сед реагує на ситуацію цілком адекватно. Він переживає сором і провини за власну неповноцінність, переконуючи себе в тому різноманітними доказами. І переконавшись в цьому, “вибухає” емоційно різко і несподівано, побачивши себе в дзеркалі. Дзеркальне відображення надало йому можливості дистанціюватися від себе, роздивитися Я очима Іншого і виступити від його імені зі звинуваченням на свою адресу. Ця ситуація фактично продемонструвала конституювання власного розщеплення і руйнацію на уявну реакцію. Невипадково п’єса закінчується словом “Темрява”, яке набуває відповідної філософської символіки і сприймається як логічне завершення.

С. Жижек також висловлює думку про зворотній процес ренатуралізації, коли всі “загальні проблеми” перетворюються на питання про регулювання “натуральних / приватних” особливостей та відношення до них. Саме тому на більш загальному рівні псевдонатуралізовані етнорелігійні конфлікти представляють форму боротьби, яка повністю відповідає глобальному капіталізму з його “постполітичним” експертним соціальним адмініструванням, коли єдиним джерелом конфліктів стають культурні (релігійні) і природничі (етнічні) протиріччя. А “оцінка” регулює соціальний розвиток, якій відповідає ренатурації. Слова Догберрі Сіколю з комедії Шекспіра “Багато галасу з нічого” про щасливу зовнішність, яка є даром обставин, і вміння читати і писати, які даровані природою, відбивають саму сутність часу, в якій бути успішним спеціалістом вважається природним даром, а зовнішність – культурним фактом. Сед, хоча і залишається формально мусульманином, в Аллаха не вірить і навіть висловлюється на його адресу з м’якою іронією (“Я не вірю в Бога. Порівнювати при цьому Бога й Аллаха не можна. Це – два різні черевики: один розтоптався, другий – муляє. Метафорично” [4, с. 204], “А ще мені хотілося б сказати Аллахові: я їм свинину. Це хотів би я сказати Аллахові” [4, с. 205]). Отже етнорелігійний конфлікт тут має псевдонатуралізований характер і не може виступати причиною взаємної неприязні. Щодо “природничих” відмінностей (зовнішніх, насамперед), то в наш час їх можна звести нанівець за допомогою пластичної косметології. Виходить, якби Сед був обдарований “вмінням читати і писати” (між іншим, він добре володіє німецькою мовою, хотів вивчати філософію та історію), а іншими словами, був би гарним фахівцем або талановитим митцем, проблема ідентифікації з Іншим була б вирішена в бік ідентифікації з самим собою,

самоствердження у власній гідності. Але навіть натяку на щось подібне у п'єсі немає, тому всі ці припущення могли б стати лише підставою для наступної історії про Седа.

Автор іншої п'єси, яку обрано для аналізу, відомий французький драматург Б.-М. Кольєс вважав, що “потрібні обставини, події, щоб примусити (*людей*) дивитися один на одного, спілкуватися один з одним: війна, в'язниця. І театральний кін, – гадаю, – теж одне з таких місць” [2, с. 11]. В п'єсі “Повернення до пустелі” відбуваються події, які схожі на вищезазнані. Складні стосунки між братом і сестрою (Адрієном і Матільдою Серпенуаз), причиною яких став батьківський спадок (завод і будинок), перетворили їх розмови на суцільні словесні баталії, які дуже схожі на воєнні події в далекому Алжирі, звідки Матільда приїхала разом зі своїми дітьми Едуаром і Фатімою і куди вона врешті решт має повернутися у фіналі п'єси, але вже без дітей, бо один вчинив самогубство, стрибнувши з гори, а друга несподівано для всіх народила двох чорношкірих немовлят. Матільда не хоче бачити, як ростимуть діти її дочки. За її словами “лишаються двоє, котрі швидко створять бордель у цьому місті, і це буде зроблено дуже швидко” [2, с. 84]. Між іншим, їх названо Ромулом і Ремом і ця яскрава ремінісценція містить натяк на реальну загрозу зі Сходу, яка за переконанням Матільди і Адрієна дуже скоро привнесе в затишне життя французької провінції безлад і хаос. Щоправда, вперше подібна загроза “чорного кольору” постає в образі Великого Чорного Парашутиста, який буквально спускається з неба і опиняється перед приголомшеним Адрієном, щоб довести йому про неможливість схоронитися від небезпеки навіть у власному будинку (“Ти, мабуть, думаєш, ніби твої високі мури від чогось захищають? Ти гадаєш, тебе береже доля? Але все це може розлетітися на друзки від єдиного удару тобі межі очі” [2, с. 62]). Агресивна поведінка Парашутиста має своє пояснення. Перш ніж охороняти від когось, треба створити небезпеку. А парадокс полягає в тому, що в Парашутистові як раз і вміщено взаємовиключні “ворог” і “захисник”, його статус остаточно невизначено (“Адрієн. Тобі не подобається ця країна? Тобі не подобається ця земля? Ти прийшов сюди як дикун, щоб її грабувати, чи як воїн, щоб захищати?” [2, с. 63]). Втрата Парашутистом власної ідентифікації відбулась внаслідок втрати предковічної батьківщини (“У мене ностальгія за тихим світлом олійної лампи, за величчю моря під вітрилами. Я сумую за колоніальною епохою, за криками морських птахів, за довгими вечорами, коли в домініонах кожен знав своє місце – або лежати в гамаку, або гойдатися в кріслі-гойдалці, а хтось гнув спину під манговими деревами, і все було гаразд. Я сумую за маленькими негрєнятами, які бігали поміж коров'ячих ніг, а їх били, як тих москитів” [2, с. 63]). Волею обставин Парашутист був змушений охороняти іншу країну (“Так, я люблю цю землю, і ні в кого не пови-



нно бути сумнівів щодо цього, я люблю Францію < >, бо я захищав цю землю на її кордонах, я йшов цілі ночі зі зброєю в руках, нашорошивши вуха, дивлячись у вічі чужинцям” [2, с. 64]). Він був готовий вважати її другою батьківщиною, своєю країною, зізнавався їй в щирості почуттів, але одного разу йому сказали, що час вже змінився, кордони похитнулися, нація існує, одначе, її нема, що “людина знайшла своє місце, а потім утратила його” і “що назви міст і областей, будинків й імена людей у будинках змінилися протягом життя, що все змінилося, і більше ніхто не знає ні свого імені, ні де його дім, ні назви своєї країни, ні її кордонів” [2, с. 64]. Все змішалось: де друг, а де ворог? Кого захищати і на кого нападати? Хто “свій”, а хто “чужий”? Хто віддає накази? За таких умов найлегше не думати взагалі, остаточно вирішивши для себе, що “єдиною роботою є війна” і що ворогом є все, що рухається. І лише смерть може принести справжній спокій. Про Алжирську війну як місце, де можна побачити справжнє життя, пережити гострі емоції і смертельний ризик, проявити мужність, силу, відвагу, мати можливість подорожувати, врешті решт стати парашутистом мріє Матьє, син Адріана (“Тату, я хочу стати парашутистом, я хочу, щоб у мене було коротко стрижене волосся, носити камуфляжну уніформу, мати ніж при боці, тримати руку на поясі; я хочу стрибати з літака, хочу плавати в повітрі, ширяти над землею, співати пісень між небом і землею” [2, с. 39]). Матьє, молодий хлопець, який весь час прожив під пильним наглядом батька, який вирішив створити йому небезпечне життя за високим муром у батьківському будинку, що належить тепер Матильді. Отже, Матьє весь час полон в полоні підліткових романтичних мрій. Тому, коли він вперше чує про війну в далекій екзотичній країні, звідки щойно приїхав його кузен, то не може більше стримувати своїх почуттів (“Я хочу, щоб на мене захоплено дивилися діти, я хочу, щоб хлопчачи заздрили мені, я хочу, щоб жінки запобігали переді мною, я хочу, щоб мене боявся ворог. Я хочу бути героєм, ризикувати життям, рятуватись від замахів, бути пораненим, зносити мовчки всі страждання, стікати кров’ю. Я хочу померти, вимовляючи прекрасні слова” [2, с. 39]). Він заздрить всьому світу і заради подорожі готовий навіть вивчати іноземні мови. Щоправда, така заздрість не проходить перевірки обставинами і коли приходить час їхати на війну в Алжир, Матьє починає шукати захисту в прислужника свого батька, араба Азіза. Між іншим, Азіз і Сед дуже схожі між собою. Обидва емігранти арабського походження, які вирішили жити в Європі, обидва стали жертвами обставин, були вимушені шукати притулок в чужих оселях, заробляти собі гроші на існування, обидва відчужені від соціуму загублені в світі одинокі, які вважають себе “лайнном” або “дурилою” (“Військові вважають, що я араб, мій хазяїн каже, що я прислужник, військова служба каже, що я французький громадянин, а я сам кажу, що я дурень. Бо я ненавиджу й

арабів, і французів, і панів, і прислужників; я ненавиджу Алжир так само, як і Францію; я не за й не проти. А якщо мені скажуть, що проти всі, хто не за, значить, я проти всіх. Я справжній дурило. Ти алжирець, Азізе, і все” [ 2, с. 73]).

Повертаючись до висловів Е. Касперського про спостереження за стосунками опозиції “своє – чуже”, слід відмітити, що в обох п’єсах спостерігаються прагнення до асиміляції “свого” до “іншого” та його наслідки: ситуації самовідторгнення через Іншого (п’єса “Лайно”) і результату постполітичного адміністрування і етнічного взаємопроникнення в умовах глобальної капіталізації з його негативними проявами для етносу (п’єса “Повернення в пустелю”).

### Література:

1. Касперський Д. Про теорію компаративістики / Література. Теорія. Методологія / Упорядкув. Д. Уліцької. – К. : “Києво-Могилянська Академія”, 2006. – С. 518-540.
2. Кольгес Б.-М. Повернення до пустелі / Новітня французька п’єса: Пер. з фр. / Упорядкув. Н. Мірошніченко. – К. : Юніверс, 2003. – С. 5-85.
3. Шекспір В. Венеціанський купець / В.Шекспір. Зібрання творів у 6-ти томах. – Том 2. – К. : Дніпро, 1986. – 624 с. – С. 477-570.
4. Шнайдер Р. Сестра сну: роман; Лайно: п’єса – К. : Юніверс, 2002. – 240 с.
5. Берроуз Дж. Людина проти міфів // Ел. ресурс: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/Berr/03.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Berr/03.php)
6. Жижек С. Некоторые политически некорректные размышления о насилии во Франции и не только // Ел. ресурс: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/jijek/nek\\_pol.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/jijek/nek_pol.php)
7. Изер В. До антропології художньої літератури // Ел. ресурс: <http://www.polit.ru/research/2009/02/27/izer.html>