

LANGUAGE RESOURCES AS A  
PERSPECTIVE FOR PRESERVING  
THE ETHNIC IDENTITY AND  
REACHING FULL INTERCULTURAL  
COMMUNICATION

D. Hamze, Assistant  
Plovdiv University "Paisii Hilendarski", Bulgaria

Language as the microcosm of a human being and his environment is the basic tool for intercultural communication. Its natural resources (anthropological nature, relativism of its cultural tint, cognitive and conceptual structure, "inbuilt" semantic matrix and expressive inclination to strong unification, deictic "magnetism", conversational distribution and discourse-based profile, as well as ubiquitous intertextuality) "guarantee" the undisturbed communication and integration of civilizations, unless there is a "deliberate" misuse of this natural supranational richness.

**Keywords:** language, speech acts, cultural anthropology, cognitivism, semantic universalia, comparison, emotion, deixis, communication, discourse, intertext.

Conference participant,  
National championship in scientific analytics,  
Open European and Asian research analytics championship


РЕСУРСЫ ЯЗЫКА КАК ПЕРСПЕКТИВА  
ДЛЯ СОХРАНЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ  
САМОБЫТНОСТИ И ДОСТИЖЕНИЯ  
ПОЛНОЦЕННОЙ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ  
КОММУНИКАЦИИ

Хамзе Д.Г., ассистент  
Пловдивский университет Паисий Хилендарский,  
Болгария

Язык как микрокосмос человека и его окружающей среды, является основным инструментом межкультурной коммуникации. Его естественные ресурсы: антропологическая природа, релятивизм его культурной „окрашенности“, когнитивно-концептуальная структура, его „врожденная“ матрично-семантическая и экспрессивная тенденция к прочному единению, дейктический „магнетизм“, его конверсативная дистрибуция и дискурсивный профиль, а также его вездесущая интертекстуальность – это „гаранты“ безоблачного общения и интегрирования цивилизаций, если не злоупотреблять „предумышленно“ этим природным, наднациональным богатством.

**Ключевые слова:** язык, речевые акты, культура, антропология, когнитивность, семантические универсалии, сравнение, эмоция, дейксис, коммуникация, дискурс, интертекст.

Участник конференции,  
Национального первенства по научной аналитике,  
Открытого Европейско-Азиатского первенства по научной аналитике

 <http://dx.doi.org/10.18007/gisap:ps.v0i11.1486>

Может быть, главный источник надежды и ожиданий относительно этнического взаимопонимания и „согласия“ между языками и культурами содержится в знаменитом ключевом (дихотомическом) понятии Ф. де Соссюра *язык и речь (говорение)*, которым швейцарский лингвист производит революцию в современном языковедении. Во всех культурах мира язык как система норм осуществляет свою «законодательную власть» и обязует своих носителей соблюдать их, а его речевые ипостаси одновременно актуализируют, „преподтверждают“ эту систему и релятивизируют ее. Чувствительный реципиент иной культуры знает эту зависимость и не забывает, что „веерообразный“ спектр речевых событий в дискурсивном пространстве этой культуры не может не „пересечься“ хотя бы с кусочком „веера“ с речевым потенциалом его собственной культуры, причем благодаря, в первую очередь, бесчисленным комбинаторным возможностям языковой материи.

На первый взгляд, как отмечает Ролан Барт [Barthes 2009: 1], из пестрых, разнородных и беспредельных джунглей, на которые похожа природа речи, нельзя извлечь какую-

бы то ни было единицу. Речевая реальность выглядит неклассифицируемой, так как участвует в физическом, физиологическом и психическом, в индивидуальном и общественном пространстве. Эта туманность, однако, начинает рассеиваться, когда из гетерогенной массы мы абстрагируем чистый социальный объект, системный набор конвенций (неизбежных в процессе общения и безразличных к материи составляющих его знаков) в его качестве *языка*, по отношению к которому *говорение* охватывает индивидуальную сферу речи: фонацию, применение правил, случайное комбинирование знаков [по Barthes 2009: 1–2]. Язык является одновременно социальным институтом (т.е. он не одиночным актом), общественной речью, и ценностной системой, с одной стороны, но также и индивидуальным актом выбора и актуализации, с другой. Институциональный и системный аспекты языка, на что французский структуралист обращает специальное внимание, крепко связаны между собой: поэтому язык - система условных ценностей (в какой-то мере произвольных или точнее немотивированных), которая устойчива к преобразованиям со стороны индивидуума,

следовательно представляет общественный институт [Barthes 2009: 2], который реципиент чужой культуры должен читать так, как свой, родной. Используя языковой код, индивидуум располагает неограниченным множеством комбинаций для выражения собственной мысли. Самый важный, конечно, это комбинаторный аспект Говорения, что заключается в повторении идентичных знаков, но в самых разных комбинациях в соответствии с бесконечным разнообразием типов говорения.

Понимание одной культуры, которую язык одновременно формирует и репрезентирует, основывается как на соотношении речевого „космоса“ с институционально-ценностным характером (и статусом) данного языка, так и на возможностях этого „космоса“ интегрироваться и внедриться в „космос“ собственной культуры.

Все языки – как фактор, генератор, производитель, воспроизводитель, инструмент и отражение (зеркало) культур – имеют одни и те же функции, выполняют одинаковую роль в обществе и в индивидуальной сфере и состоят в отношении антропологического „родства“. Общедействующая максима, иллюстрирующая реципрокную связь между языком и речью, – нет языка

без говорения и говорения без языка, – конструирует солидную платформу для прогностического взаимопонимания народов. Осознание, что существует норма, которая, несмотря на то, что является „чужой”, т.е. различной от „своей”, в какой-то мере и своя (как разновидность нормативности вообще), т.е. „та же самая” исконная институциональность языка автоматически „апеллирует” к толерантности и пониманию („сопричастности”) по отношению к чужому языку, а гибкие, индивидуально-творческие речевые „интерпретации” нередко даже до степени артистических трансгрессий, на собственной территории, „предвкусывают” креативные инновации в любом другом языке, подобно собственному. Этой структуральной общности (даже тождественности) на базе идентичных реляций в интралингвистическом пространстве следовало бы превратиться в один из главных рычагов для межкультурной коммуникации и плодотворной интеграции между этносами, а индивидуальным, „самобытным” перевоплощениям данной нормативности, тоже маркированной и этнически самобытной – в мост для открытых, честных, безыскусных, компетентных, толерантных, лояльных и беспристрастных отношений между народами.

#### **1.0. Антропологическая платформа для этнической консолидации и языкового „консенсуса”**

Сама общая принадлежность индивидуумов в их качестве языковых субъектов к миру, в котором им суждено существовать, который им отведено усваивать, концептуализировать, категоризировать и трансформировать (развивая сложные системы идей, чувств и стратегий для выживания) – независимо от закономерных специфик каждого отдельного этноса, – уже серьезная предпосылка для антропологической, а следовательно и культурной общности. Наличие общих и/или схожих мифов, символов, топов, мотивов, духовно-религиозных семантик, структур и практик, традиций, общественно-исторических, артистических и литературных явлений и тенденций в культурах, „закладывает фундамент” мультикультурного сцепления как пестрого калейдоскопа

самобытностей, выделяя основания для него. Если оно не превратится в основную цель этносов, а вместо него обострится напряжение и конфронтация между ними, последствия будут фатальными и необратимыми. В схожем духе американский антрополог Р. Х. Крейпо констатирует следующее: „Культурная субординация одного образа жизни со стороны другого, даже когда это происходит мирным путем, может быть потрясающим переживанием, и с психологической, и с культурной точки зрения [...] Сознание, что другие народы сильнее и что они одарены более зажиточной жизнью, – это удар по культурному достоинству, объединяющему общество” [Крейпо 2000: 32]. Другое дело вопрос, что именно следует понимать под понятием „сильный народ”, и не является ли эта квалификация достаточно дискриминативной.

1.1. *Культурный релятивизм* как контрапункт этноцентризма – один из ключей для достижения адекватного понимания, бесконфликтной интерференции и плодотворного взаимопроникновения культур. Он воплощает (и отражает) идею, что определенное действие можно прозреть лучше всего посредством стандартов собственной культурной среды того, кто его производит. Язык как лакмус культуры есть ее „текстуально”-дискурсивный эквивалент в его качестве ансамбля дискурсов, который хотя бы частью их становится совместимым с частью дискурсов чужого языка как культуры. В поле культурного человека, который не пренебрегает контекстами данной языковой действительности и учитывает неизбежные смысловые изменения при смене ситуаций, собственный язык превращается в „ценителя” („мцената”) и „со-автора” чужого.

1.2. *Когнитивно-концептуальные предпосылки* для межязыкового и межкультурного объединения

1.2.1. *Формирование понятий и концептуализирование* – общие психические деятельности человечества и несмотря на неохватимый взором, гибкий, переменный и вечно подвижный диапазон специфических концептуализаций – как в этническом, так и в индивидуальном аспекте, – универсальные осевые центры не только

обеспечивают ко-гравитацию между культурами, но предопределяют и обуславливают ожидание (антиципацию) различий и их восприятие как созидательное дополнение глобальной, многоликой и полифонической картины мира, чью оркестровку подпитывает на реципрокном принципе, стимулирует и обогащает каждый язык, каждую культуру и каждого ее представителя в отдельности, который в свою очередь дает свой концептуальный вклад в общую (мировую) лингвокультурную панораму. Эта созидательная интерференция должна была бы исключать злоупотребление чьим-то достоинством, искусственное навязывание и разжигание коллизий и гарантировать взаимопонимание между народами не путем их унифицирования, т.е. „за счет” их самобытностей, а именно „через” них – путем их сохранения и поощрения их развития.

Каждое понятие похоже на „вибрирующий” кристалл, сквозь который переломляется снап лучей, „освещающих” множество информационных молекул как объектов (но наряду с этим инструментов и продуктов) восприятия. Внешняя модель: воспринимающий субъект (концептуализатор) – чужая культура в структурно-эссенциальном отношении повторяет внутреннюю модель: воспринимающий субъект – внешнее пространство (в рамках собственной культуры). Оказывается, что „свое” вместе с тем и „чужое”, а „чужое” не столь уж чужое, а в немалой степени и „свое”. Р. Крейпо с основанием уверяет, что „чем больше вариантов восприятия предмета или события (напр. с разных углов, в разные моменты времени или разными органами чувств), тем более законченным и пригодным становится понятие” [Крейпо 2000: 182]. Поскольку понятийные модели никогда не могут быть совершенными или же представлять полное отражение мира [по Крейпо 2000: 182] – как из-за неограниченного числа перспектив, с которых можно увидеть и воспринять данный предмет, так и ввиду ограниченных когнитивных способностей человека – при проверке понятия он руководствуется не его (понятия) „истинностью”, а его функциональностью, применимостью

и „полезностью”, и в этом нет ничего плохого, если только не забывать, что понятие в чужой культуре основывается на том же принципе, и не повредить „чужую” полезность.

Вдохновляющий пример из творчества В. Гомбровича актуализации и осцилляции бинома свое/чужое – это болезненное соприкосновение девушки по имени Ада со „знакомым”/чужим. Знакомое понятие „лошадь” (даже при идентификации соответствующим объектом), несмотря на то, зарегистрировано ли оно собственным или чужим языком, оказывается бессильным вознаградить когнитивные усилия концептуализатора (девушки), если место незнакомое, т.е. среда „чужая”. Когда приезжает в Тандил, Ада смотрит на мир так: „*Co to za koń?*”; „*Koń jak koń, zupełnie zwykły, przecież widzisz?*”; „*Ten koń nie jest zwykły, bo ja tu jeszcze nie zamieszkałam!*” („Что это за лошадь?”; „Лошадь как лошадь, самая обычная, не видишь?”; „Нет. Эта лошадь не обычная, потому что я еще не стала жить здесь!”) [Dz '57', 83]. Для Ады за понятием-ярлыком „лошадь” открывается целая семантическая пропасть, неохваченная Формой. К сожалению, сущность этой лошади, еще не почувствованную, „не пережитую”, можно выразить только тавтологично – она не выходит за рамки понятия, представляемого языковым знаком. Здесь ощущаются одновременно сила и бессилие языка. Форма, в которой организуется содержание сознательного микрокосмоса, – это языковая Форма. Но язык есть и семиотический стимул, „инкантация” для проникновения в глубину, в „интимный мир” понятия. Здесь выделяется и двойственная природа языка: языка как Формы, которая ограничивает, т.е. рестрикции, и языка как когнитивной Вселенной, уместившей в себе как все многоязычие одной определенной культуры, так и многоязычие всех культур под солнцем (многоязычие во многоязычии). Первое является микромоделью второго.

Каждое понятие – множественное, полиракурсовое, т.е. оно является мега- или гипер-понятием с непрерывной тенденцией к потенциальному возрастанию и трансформациям. Множественность понятия как

сетевая конфигурация подавляет и в какой-то мере компенсирует комплекс перцептивной недостаточности индивидуума, „толкая” его третировать понятие как систему, в которой межкомпонентная интерференция „искушает” фрагментарный характер понятия – следствие когнитивного дефицита производителя речи. Мы – представители различных этносов – близки в своей когнитивной недостаточности, и глобальный языково-культурный союз мог бы помочь преодолевать ее. Сожительство различных аспектов данного понятия и различных неполных понятий позволяет обнаружить и показать себя *сочленяющей* способности индивидуума, которая создает иллюзию целостности и законченности определенного понятия. Так рождается неизбежная *идеализация* понятий. Этот психологический механизм особенно эффективен при соприкосновении с другими языками и культурами (в данном случае знакомство с чужим языком не имеет значения, важен настрой как желание овладения им), так как сочетание множества идеализаций расширяет и обогащает представление о понятии (а и само его), делает его более функциональным и применимым. Таким образом снимается „антагонизирующая” оппозиция *свое – чужое*, потому что профиль самого понятия многоизмерен и поливалентен. Чужое становится своим, множество „чуждостей” „о-сваиваются”, чтобы достичь одного универсального, трансцендентного „свое”, которое является общим владением и достижением человечества и каждого из нас в отдельности как его имманентной части.

Убедительно наблюдение Р. Крейпо: „Основные понятийные процессы – универсалии для человеческого вида, а специфические продукты этих процессов, различные для отдельных групп, могут символически быть выражены на любом ином языке” [Крейпо 2000: 200].

## **2.0. Семантическая „характерология” языка – мост между культурами**

2.0.1. *Семантические универсалии* (матричные экспликации) как катализатор межэтнической и межъязыковой конвергенции

Сложные понятия в значительной

степени зависимы от данной культуры, но простые – содействующие этническому сплочению (прим. мое – Д. Х.), такие как: *говорить, хотеть, думать, хороший, плохой* и др., независимы, надкультурны (конечно, не в смысле, что означают одну и ту же вещь в различных культурах, а что во всех культурах имеются понятия *хороший, плохой*), т.е. возникают автономно, как напр. долговечность физических предметов [по Wierzbicka 1999: 140; 2010: 33].

Приближение к чужой культуре, на наш взгляд, сильно напоминает первые шаги ребенка в ознакомлении мира – врожденные и универсальные элементарные семантические единицы, комментированные наиболее удачно J. Bruner (по мнению А. Вежбицкой), обнаруживаем еще на пороге встречи с языком (в конкретном случае с иностранным), в *избирательной* нашей, *предъязыковой готовности* к его принятию. Речь идет о существовании определенных классов значений, к восприятию которых люди имеют врожденную способность „настраиваться” и которые активно ищут. Полная их реализация уже зависит от культурного инструмента, каким является язык [Wierzbicka 2010: 35]. Поэтому неслучайно непринужденное и плодотворное общение между детьми, использующими подобные выражения в различных языках и культурах. По утверждению А. Вежбицкой, выяснению этого явления сильно может способствовать гипотеза о врожденном и универсальном *lingua mentalis*, как основы для всего дальнейшего развития языка. Семантические исследования различных языков могли бы дать мощный толчок зондированию „универсального семантического синтаксиса”. Солидным аргументом в поддержку гипотезы о существовании врожденной понятийной системы, обладающей языковым обликом, являются уже документированные результаты исследования такой системы как средство исследования различных языков и культур. Если нам удастся идентифицировать общее для всех естественных языков ядро, и на этой базе выстроить „естественный семантический *мета-*

язык”, мы будем в состоянии описать значения в каждом языке „изнутри”, с помощью предложений, сформулированных на родном языке, которые мы без затруднения понимаем, вопреки тому, что порой они неидиоматичны [по Wierzbicka 2010: 39, 40]: „Innymi słowy, owo wspólne jądro wszystkich języków można traktować jako zbiór izomorficznych minijęzyków, mogących funkcjonować jako konkretne wersje tego samego uniwersalnego Naturalnego Metajęzyka Semantycznego (NMS)” („Иными словами, общее ядро всех языков можно понимать как сумму изоморфных миниязыков, которые могут функционировать как конкретные версии того же самого универсального Естественного Семантического Метаязыка (ЕСМ)”) [Wierzbicka 2010: 40]. Применение этого языка позволяет преодолеть усложнения, связанные с языковым употреблением, идентифицировать и извлечь семантический инвариант данного слова. Инварианты и прототипы тоже являются связующим звеном в межкультурной интерференции, а человеческая потребность (и способность) иерархизировать и таксономизировать – это надежная предпосылка для сближения языков и народов.

Значения слов во всех языках подвижны и изменчивы, а „подготовка” сознания к новому (чужому) в другой культуре проходит еще на собственной территории в рамках стратификации родного языка – отличия в зависимости от диалекта, социолекта или „поколениелекта” (термин А. Вежбицкой) очевидны. Но более существенный повод для межкультурного сплочения – это *распространение* (на него обращает специальное внимание А. Вежбицкая 2010: 42) семантических мутаций – одно значение может постепенно отмирать, а другое – расширяться).

Психолингвистическая теория замечательного русского исследователя Александры А. Залевской дает оптимистическую перспективу для поиска межкультурных когезивных маркеров во внутреннем поликодовом гипертексте производителя речи, представляющем мультимодальное „произведение” из переработки разнородного познавательного и коммуникативного

опыта [Залевская 2012: <http://gisap.eu/ru/node/12631>]. Живой поликодовый гипертекст, представляющий картину мира, переломленную сквозь взгляд концептуализатора, генерирующий значение определенного слова, можно воспринимать и как *tertium comparationis* взаимопонимания и согласия между культурами. Различия, наблюдаемые в когнитивном опыте и концептуализациях представителей одного языка и одной культуры, не игнорируя обстоятельство, что они могут принадлежать и одному и тому же социуму, словно не только „предсказывают” ожидаемые концептуальные различия в чужой культуре (от чего она становится менее чужой, потому что мы уже привыкли к „чуждости” на своей территории), но как бы парадоксально „иллюстрируют” порой большее индивидуальное родство с чужой культурой, чем со своей, на базе близкого (по отношению к другой культуре) эмоционально-когнитивного опыта отдельного субъекта. Всегда большая или меньшая часть того, что кроется „за нашим словом”, объединяется с тем, что скрывается „за чужим словом” во имя гармоничного, жизнеутверждающего диалога между культурами.

Физиологическая способность человека различать цвета и приписывать им определенный смысл с помощью разнообразных ассоциаций, сближает людей в мире, а то, что разные культуры вкладывают в них различное содержание, отнюдь не повод для их удаления друг от друга („охладевания”). Снова берет верх желание посредством общих узловых пунктов проникнуть в тайны другой культуры, чтобы ознакомиться с ней и полюбить ее. Как отмечает выдающаяся польская лингвистка, сами цвета не функционируют как „когнитивные якоря”, зато существуют такие общие понятия, как *огонь, солнце, небо, растительность* и др., выполняющие эту роль [Wierzbicka 1999: 447]. „Ale ogniskowe tych różnych kategorii semantycznych mogą być względnie stabilne, ponad językami i kulturami, nie tylko dlatego, że nasze reakcje nerwowe są takie same, lecz przede wszystkim dlatego, że łączą nas podstawowe modele konceptualne, które są oparte na naszym wspólnym

ludzkim doświadczeniu” („Но ядра этих различных семантических категорий могут быть относительно стабильны, выше языков и культур, не только потому, что наши нервные реакции одни и те же, но прежде всего потому, что нас связывают основные концептуальные модели, которые опираются на наш общечеловеческий опыт”) [Wierzbicka 1999: 447–448]. Это огромное преимущество, конечно, нельзя абсолютизировать, потому что можно вызвать обратный эффект – преуменьшить и принизить чужую культуру, сведя ее к элементарным рефлексам или же „присвоить” и отождествить ее со своей. Чтобы описать человеческую концептуализацию цветов, советует А. Вежбицкая, нужно прибегнуть к человеческим понятийным универсалиям (таким, как *видеть, время, место и такой, как*). Чтобы ее выяснить – как в изменчивой ее, так и в универсальной ее форме, следует проследить, каким образом люди говорят о том, что видят, без искусственной редукции данных [Wierzbicka 1999: 449]. Выясняется, что и *сравнение* тоже является универсалией, причем жизненно важного значения. Вещи сравнимы. Даже „самое несравнимое” есть плод сравнения, чтобы заключить, что оно несравнимо. Это означает, что дистанция, „поставленная” несравнимым, преодолима – путем понимания. Сравнение делает возможным общение между людьми и интеграцию культур. Даже результат негативного сравнения не является причиной для конфликта и ненависти, а напротив – для стремления к узнаванию и уважению: *X такой, как я*, значит он мне нравится, и я его принимаю; *X не такой, как я*, значит я должен его понять, приобрести и полюбить (а не игнорировать или отвергать).

#### 2.0.2. Эмоциональная совместимость языков и культур

Человеческие эмоции – яркие универсалии; они являются остовом и „изюминкой” общения, координатной системой, которая успешно может порождать (и направлять) межкультурное взаимопонимание. Несмотря на то, что понятия, „укоренившиеся” в терминах, в различных культурах разные, генеративная матрица эмоций одна и та же. А. Вежбицкая возражает



против попыток английских ученых навязать этно- и англоцентристскую позицию в изучении проблематики, используя английские слова для обозначения эмоций (*anger* (гнев), *happiness* (счастье), *fear* (страх), *disgust* (отвращение), *surprise* (неожиданность) как основные средства для анализа [Wierzbicka 1999: 139]. Отсутствие универсальных названий эмоций, по словам польского исследователя, ничуть не означает, что нет никаких универсальных эмоций, ни то, что данные эмоции не связаны во всем мире с определенными выражениями лица [Wierzbicka 1999: 139]. Именно эта совместная психическая платформа является надежной почвой под ногами носителей различных языков и культур в их стремлении к взаимопониманию и всеобщему благоденствию. В этом эмоциональном контексте естественные различия между этносами не только не рушат их солидарность, а укрепляют и динамизируют ее.

А. Вежбицкая подчеркивает, что несмотря на специфику представления эмоций в каждой отдельной культуре, их объективное восприятие не невозможно, поскольку их можно описывать, обсуждать и сравнивать с помощью универсальных понятий типа: *чувствовать, хотеть, думать, знать, делать, случаться, хороший* или *плохой*. [Wierzbicka 1999: 164]. Возможность комментировать сложную палитру культурно диверсифицированных чувств посредством их семантических матриц не только оптимизирует взаимопонимание между этносами, но укрепляет его и в перспективе, именно посредством многоцветного эмоционального богатства, „буйно разросшегося” от элементарных (первичных) экспликаций. А. Вежбицкая обобщает: „*Co więcej, kulturowo różnicowany stosunek wobec emocji wywiera głęboki wpływ na kształt i dynamikę codziennego dyskursu – kształtuje on i zabarwia niezliczone aspekty tego, co Hymes (1962) nazywa „etnografią mowy”*” („Более того, культурно дифференцированное отношение к эмоциям оказывает глубокое влияние на форму и динамику повседневного дискурса – он моделирует и раскрашивает многочисленные аспекты того, что Hymes (1962) называ-

ет „этнографией речи””) [Wierzbicka 1999: 164]. И дальше дополняет, что адекватная характеристика культурных позиций относительно эмоций требует не общих определений или схематических разделений, а индивидуализированных „культурных скриптов”, составленных на базе универсальных понятий [Wierzbicka 1999: 165].

### 2.0.3. Тематико-лексическая когравитация между культурами

Тематические словари языков – яркое свидетельство универсально-конъюнктивной (условно говоря) „этнографии” существования, т.е. они раскрывают одинаковые сферы экзистенции, интересы, телеологичные стремления, а также те же самые концептуальные зоны: медицину и здоровье, эмоции и чувства, дом и семью, пищу и напитки, социальную жизнь, образование и науку, литературу и искусство, спорт, свободное время, отдых и развлечения, транспорт и поездки, хозяйственную сферу и торговлю, политику, страховки, полицию и правосудие, другие страны и народы, международные отношения, медиа, войну и мир, земной шар, мир животных и растений...

Похожесть паремиологических выражений и апофтегм в различных культурах, как и значительные сходства во фразеологии, в первую очередь из-за общего ее происхождения, тоже указывает на солидную почву взаимопонимания культур. Об общем когнитивно-утилитарном опыте, общих экзистенциальных потребностях и духовных поисках, как и в большой степени об общих традициях говорят такие источники, как мифология, Библия, античная и мировая литература и культура, история, военное дело, наблюдения за растительным и животным миром, сельское хозяйство и ремесла, правосудие, кулинария, а также непосредственный человеческий опыт от соприкосновения с окружающей действительностью – все эти сферы „обслуживают” весь мир. В языках повсеместно утвердились фразеологизмы, как например *papierowy tygrys* (*тигр из бумаги* = иллюзорная сила) – из азиатских традиций; *wykopać topór wojenny* (*достать боевой топор* = выбрать путь войны), *wypalić fajkę pokoju* (*зажечь трубку*

*мира* = прекратить споры и конфликты, заключить перемирие) – какая подходящая для эпитафии фраза не только на актуальную тематику филологических (и гуманитарных вообще) дисциплин, но и под стать социально-политической обстановке в мире – из индианских традиций; *wypuścić dżina z butelki* (*выпускать джинна из бутылки* = вызывать угрозу, поставить под угрозу) – из арабской сказки.

Даже так называемые ошибки в употреблении фразеологизмов (сокращение выражений, расширение сочетания, замена одного из элементов, контаминация различных фразеологизмов, изменение формы одного из компонентов, размещение правильного сочетания в неподходящем стилистическом контексте) могут превратиться в коммуникативных „медиумов” как для лучшего взаимопонимания в собственной культуре, так и на межкультурной арене. Фразеологическое богатство отражает антропоцентрический взгляд на действительность, а тематические фокусы как: части человеческого тела, пространственные, параметрические и темпоральные показатели, негация, Бог и религия, судьба, дьявол и зло, оценочные категории, – это универсальные межкультурные „магнитные поля”.

Создание новых слов (с помощью которых мы становимся и „более совместимыми” с остальным миром) – универсальный ментально-культурный рефлекс, который играет роль фундамента для межкультурного взаимодействия. Р. Крейпо замечает, что „словари различных языков тоже отличаются друг от друга, но это не означает разницу в способности говорящих на данном языке, когда возникнет необходимость, создать новое слово для понятия, уже символизированного в словаре другого языка” [Крейпо 2000: 200]. Следовательно, новое слово – хотя бы в начале – в той же степени чужое в собственном языке, в какой и чужое в чужом языке, или же даже более чужое, чем знакомое в чужом языке.

### 3.0. Дейксис как культурная универсалия

Дейктические слова как вербальные символы показательного жеста и „наследники” его звуковых метафор – яркие сигналы семанти-

ческого родства культур. Человеческий показательный рефлекс, зародившийся в наивной физике (термин Ю. Апресяна), которая, по мнению русского лингвиста, должна носить название „лингвистическая относительность” и должна быть признана одной из наиболее глубоких лингвистических универсалий [Апресян 1986: 92], релятивизирует время и пространство, чей единственный ориентир – говорящий. Несмотря на то, что релятивизация всегда индивидуально окрашена, как специфическая ментальная деятельность она является и когнитивной универсалией. Следовательно, субъективные ее применения в данной культуре „предсказуемы” и в чужой<sup>1</sup>. Общность „невозможности” ответить на универсально-экзистенциальные вопросы типа: Где этот мир? Каковы его свойства? Существует ли он сам?, заставляет нас сделать указательный жест и ничего больше, потому что когда мы *не в состоянии* ответить на что-либо, мы просто на него *указываем*. Дейктическая функция как одна из функций негации тоже является универсалией. Лабильная связь дейкторов с контекстом, с одной стороны, но и семантическая их полноценность, как и значимая их роль в смысловой организации высказывания, с другой, бесспорно выделяют языково-культурные параллели.

Ролан Барт обращает внимание на один прекрасный образ – на жезл гадалки, красноречивый надкультурный дейктический маркер, направленный к небу, т.е. к отсутствию направления. Это эмблематическое указывание, торжественно-жестикационное очертание границы в безграничном – знак осознания аза как части безусловной бесконечности. Через мгновение после символически очерченной границы не остается ничего, кроме интеллектуальной устойчивости одного оттенения, чисто ритуального и произвольного занятия подготовкой смысла в одной расстелившейся у нас перед глазами безусловности [по Барту 2005], которая роднит людей всех культур как языковых субъектов.

#### 4.0. Коммуникация как универсальная антропологическая модель межэтнического со-существования

Р. Крейпо подтверждает, что „коммуникация – самое отличительное из всех свойств человеческого поведения и служит фундаментом крайне сложных образов жизни, существующих во всех человеческих группах” [Крейпо 2000: 186].

4.1. Коммуникация (в канонической ее форме) генерирует и поддерживает нашу экзистенцию, но и ограбляет нашу индивидуальность. Как на территории чужого, так и на территории своего языка, коммуникация никогда не может быть полностью полноценной: во-первых, потому что мы реализуем только часть всеохватного смысла посредством значения [Хусерл], и во-вторых, потому что в коммуникативном акте мы исходим прежде всего из себя – выдвигаем свои собственные ожидания и интенции, вслушиваемся прежде всего в свои собственные высказывания, разговариваем, как отмечает Св. Августин, с самим собой – даже когда разговариваем с кем-то другим, мы не заканчиваем разговор с самим собой. Выход заключается во взаимопроникновении и ассимиляции индивидуальных взглядов, даже под формой игры, для целей успешной коммуникации. Карл Ясперс говорит: „Воля к коммуникации блуждает в противоречивых заблуждениях: мы хотим, чтобы нас щадили, а сохраняем свою претензию на абсолютную самодостовренность и самоопределение. Стремимся получить извинение за свою нервность, а претендуем на признание нашей свободы. Проявляем предусмотрительность, молчим и сопротивляемся скрыто, пока заявляем условно готовность к коммуникации. Думаем о себе, пока воображаем, что говорим о предмете.” [Ясперс 1994: 109]. А чтобы избежать „проституирования диалогами девственного одиночества души” [Чоран 2006: 23], мы должны прилагать усилия бороться со своими эгоцентризмом и самолюбием. Более того, мы не должны вво-

дить себя в заблуждение, что коммуникативный акт есть нечто целостное и законченное – каждый речевой акт есть „бусинка” в бесконечных четках речевых актов (прошедших и предстоящих), с которыми связано наше существование. В связи с этим можно вспомнить рассуждения К. Ясперса: „Философствование должно оставить негарантированной даже возможность для полной коммуникации, если оно живет благодаря коммуникации и берет на себя ее риск. Можно верить в нее, и при этом ей можно оставаться в неизвестности. С ней покончено, когда мы вообразим себе, что она уже является нашей собственностью.” [Ясперс 1994:110]. Следовательно, мы должны отречь ее как свою собственность, чтобы сохранить как всеобщее достояние (добро), должны ее поддерживать и развивать. И в этом секрет взаимопонимания культур.

В целях достижения межъязыковой и межкультурной „привязанности” нам следовало бы использовать наиболее разумным, благородным и рациональным способом коммуникативные функции языка: репрезентативную (означающую), экспрессивную (эмотивную), импрессиивную, фатическую, поэтическую (эстетическую), метаязыковую, а также функции высказывания: коммуникативную (информативную), креативную, экспрессивную, персуазивную (апеллятивную), испытательную, характеризационную, социализирующую, культуротворческую (кумулятивную).

4.2. Проблематика, связанная с *конверсационными стилями*, учитывая характер современного мира, по мнению Евы Славковой, приобретает межкультурное измерение. В фокусе современного интереса находится не столь коммуникация между представителями одного *etnikum*, сколь коммуникация между носителями различных языков и культур [Sławkowa 2005: 46–47]. Польская лингвистка выделяет *интерактивный стиль* как более широкое понятие, охватывающее конверсационный этнолект – цель исследования со стороны различных

<sup>1</sup> Больше о дейксисе в исследованиях: Роль дейксиса в гротескогенезе (на материале творчества В. Гомбровича [Хамзе 2015a]; Коммуникативно-разговорный „арсенал” художественного языка в гротескно доминированном творчестве Витольда Гомбровича [Хамзе 2015b])

направлений прагматики: этнопрагматики, контрастивной прагматики, вербальной этнографии (этнографии говорения). Стили, предлагаемые Е. Славковой, выстраиваются в оппозитивные пары: ассертивный (наступательный) – оборонительный стиль, гонорификативный (иерархический, почетный) – эгалитарный стиль, аппроксимативный – дистантный стиль, конфронтативный – консенсусный стиль, отличающие представителей определенных этносов (в самом общем смысле: Запада и Востока) [по Sławkowa 2005: 46–47]. Знание этих интерактивных стилей имеет *этическое измерение* и созидает межкультурное понимание. Перифразируя А. Вежбицкую, Е. Славкова устанавливает, что „пока мы будем продолжать принимать собственное коммуникативное поведение (европейское: англосаксонское, славянское, романское) как единственное „нормальное“, „естественное“, „логичное“, – понимание не будет возможным. До тех пор будет трудно говорить о реальном диалоге культур” [Sławkowa 2005: 50]. Исследователь дает очень показательный пример коммуникативного поведения (вербального и невербального) в обществах мусульманской культуры. Характерный для них *дистантный стиль* в интеракции с нежным полом (вне семейных отношений) ничуть не является проявлением игнорирования и дискриминации женщины, а как раз наоборот – чуткого и щадящего отношения, свидетельствующего об уважении, внимании, предусмотрительности и заботливости к ней. Вывод Е. Славковой имеет кардинальное значение и для нашего исследования: „We wzajemnych kontaktach multietnicznych nie powinno się widzieć tylko źródło potencjalnego konfliktu, któremu trzeba umieć zaradzić, lecz przeciwnie – tego rodzaju interakcji należy traktować jako drogę do wzajemnego porozumiewania się, oswajania tego, co inne, obce, co nie nasze. Etniczna tożsamość, co między innymi „objawia się” w stylach interakcji [...], należy traktować jako wartość wielokulturowego społeczeństwa globalnego” („Во взаимных мультиэтнических контактах нельзя искать только источник потенциального конфликта, которого мы должны уметь избегать, а

наоборот – этот вид интеракции нужно рассматривать как дорогу к взаимному пониманию, к усвоению того, что различно, чуждо, не наше. Этническую самобытность, которая „проявляется” и в интерактивных стилях [...], следует принимать как ценность поликультурного глобального общества” [Sławkowa 2005: 57].

4.3. *Речевые акты* и/или жанры речи как типология – одни и те же в различных культурах, но они различаются по семантике и ситуативности. Как замечает А. Вежбицкая, межкультурные исследования, связанные с ними, долгое время не могли развиваться из-за отсутствия семантического метаязыка, который был бы освобожден от влияний одной культуры и одного языка [Wierzbicka 1999: 228]. Общая территория для понимания и сотрудничества между культурами – это как раз то обстоятельство, что члены всех обществ обладают утвержденными способами коммуникации, которые они воспринимают как обособленные целостности, характеризующиеся специальными речевыми правилами и невербальными практиками, и отличающиеся от других видов дискурса. Пренебрежение этим фактом может привести к неприемлемой гегемонии одной речевой культуры над другой: „Spojrzenie na repertuar nieangielskich gatunków mowy poprzez pryzmat angielskich pojęć potocznych, niesie ryzyko opisu wykrzywionego, etnocentrycznego” („Если посмотреть на репертуар неанглийских жанров речи сквозь призму английских общепринятых понятий, то мы рискуем сделать искривленное, этноцентрическое описание”) [Wierzbicka 1999: 229]. Важно помнить две вещи, на которых акцентирует внимание А. Вежбицкая: 1. что общеизвестные названия актов и жанров речи зависят от соответствующей культуры и являются важной предпосылкой понимания коммуникативных конвенций, характерных для данного общества, и 2. чтобы добраться до их источника и использовать его наиболее рационально, нужно провести тщательный семантический анализ названий и представить его результаты на независимом от данной культуры *метаязыке*. Подпитываемый универсальными

простыми понятиями, он позволяет уловить и показать сходства и различия между разными речевыми актами.

4.3.1. *Повторение* как антропологическая и когнитивная универсалия имеет первостепенное значение для конвергентных импульсов между культурами. Оно может означать протяженность, преемственность и развитие, но также и сегментируемость, дискретность, строго лимитированную обособленность и непроницаемость или загадку; может быть кажущейся (иллюзорной) монотонностью и скукой, но и борьбой со скукой и старением; может являться симптомом заката, инволюции, но также и омолаживания, регенерации. Повторение может быть как смыслопорождающим, скалярным, императивным, идентифицирующим, профетическим, антидеструктивным, игровым началом, так и синонимом диалектики, инициации и естественной (чистой) бытийности. Оно словно разбирает мир, чтобы выделить и испытать космические и экзистенциальные возможности, возвращает к архетипу как одному из исконных символов бессмертия. Повторение, являясь символом вечности, функционирует как лакмус и барометр человеческого существования. Миф оживает и поддерживается повторением. Как замечает Мирча Элиаде, периодическое повторение того, что сделано *in illo tempore*, в полной мере гарантирует, что нечто существует *вовсю*. Циклический характер космического времени также означает повторяемость.

Повторение культурных ценностей создает традицию, а она по сути представляет собой трансляцию, так как содержит в себе те элементы прошлого, которые живы в настоящем. Это повторное функционирование в новых условиях достижений, воскрешенных и изображенных вновь. Недаром плодотворность традиции измеряется объемом этих повторных изображений.

Культурный антрополог охарактеризовал бы повторение слов как магическую практику, а само слово – как проявление заклинательной мощи языка. Повторение этой функции – тип литании. Оно является *вездесущей философской, онтологической и*

эпистемической категорией. Как залог наступления Нового, оно реализуется в форме различных языковых перевоплощений: деривации, отглагольных существительных, многочисленных симметрий, тавтологий, параллелизмов, аналогий и хиазмов. Солецизмы и неологистическая стихия тоже являются функциями повторительности. Они создают автономный мир, освобожденный, по крайней мере в форме игры, от диктатуры Формы и ревитализирующий энергию архетипа. Таким образом, повторение превращается в демистификатора и реконструктора языка, и кроме этого выполняет важную импрессионную и экспрессионную функции.

Повторяемость в универсальных семантических матрицах (экспликациях): *думать, чувствовать, любить, ненавидеть, ощущать* и т. д., как общая семантико-культурная платформа, возвращает нас (снова повторение) к архетипу и консолидирует нас вокруг него, делая возможными многонациональную культурную интерференцию и полноценное межэтническое общение.

Перевод – это оригинальное „повторение”, которое должно обеспечить автономную экзистенцию нового (переведенного) текста.

4.3.2. *Эллипсис* – одна из ипостасей повторения – его имплицитное бытие, один из стимулов как в моно-, так и в мультиэтническом коммуникативном со-обществе, и один из ключей к естественному взаимопониманию культур. Эллипсис не является результатом поспешной и небрежной речи, а представляет собой конденсацию самого существенного содержания высказывания. Дейксис тоже может быть неполным эллипсисом.

„Elipsy i powtórzenia są dominantą mowy żywej. Obie tendencje – skracanie wypowiedzi ustnej przez stosowanie elipsy oraz jej wydłużanie przez stosowanie powtórzeń – są tylko pozornie sprzeczne. W gruncie rzeczy służą one tej samej sprawie – zwiększeniu komunikatywności poprzez ułatwieniu percepcji” („Эллипсис и повторения являются доминантой живой речи. Эти две тенденции – сокращение устного высказывания посредством эллипсиса и его удлинение посредством исполь-

зования повторений – лишь на первый взгляд противоречат друг другу. На самом деле они служат одной и той же цели – повысить коммуникативность путем облегчения перцепции” [Ampel 1978: 177].

4.3.3. Притягивающая сила *молчания* для консолидации культур рельефна даже в „акоммуникативном” аспекте. Молчание является единственным средством – надязыковым и панэтническим – для познания и понимания как самого себя, так и других людей в рамках катастрофических концепций выдающегося румынского философа Эмила Чорана – пылкого противника коммуникации в ее чело-веческом виде. Его слова звучат как предупреждение о пагубном влиянии „невменяемой” коммуникации и об ее необратимых последствиях. Для Э. Чорана коммуникация – это наша бесперспективная Голгофа, которая не принесет нам спасения, а забросит в Никуда. „Человеку следовало бы слушать лишь себя в бесконечном экстазе непредаваемого Слова, создавать слова о собственном своем молчании и созвучия, уловимые единственно его томлениями. Но он является болтуном Вселенной; он говорит от имени других; я любит множественное число [...]. Единственно ложь художника не тотальна, так как он сочиняет лишь самого себя” [Чоран 2006: 23].

Однако есть культуры, которые „молчат” больше, чем другие, поэтому хорошо было бы научиться „смысло-порождающему” и „этнолюбивому” молчанию. В подобном духе рассуждает и Е. Славкова: „Zauważmy, że społeczeństwa zachodnioeuropejskie to kultura przede wszystkim werbalna. Gdy przestajemy mówić, ogarnia nas zdenerwowanie. W kulturach orientalnych cisza nie jest traktowana jako zagrożenie, lecz szacunek wyrażający się w namyśle nad słowami **Drugiego**” („Давайте обратим внимание на факт, что западноевропейские общества представляют прежде всего вербальную культуру. Когда перестаем говорить, мы начинаем нервничать. В восточных культурах тишина не воспринимается как угроза, а как уважение, проявляющееся в размышлении над словами **Другого**”) [Sławkowa 2006: 56–57].

Молчание на самом деле может быть универсальным средством коммуникации – оно есть ингерентный, имплицитный Речевой акт. Молчаливое взаимопонимание („договаривание”) представляет собой языковое явление, так как иллюстрирует нашу совместную ориентацию в мире, которая непрерывно создает и поддерживает язык. Молчание – это что-то вроде „чужого” (благословенного, великого, незнакомого, неконвенционально „чужого”) в собственном коммуникативном ареале и вместе с тем – „своего” в чужом. Оно гостеприимно, толерантно и великодушно.

4.4. *Дискурсивность* как универсалия

В своем исследовании французской теории дискурса польский исследователь Халина Гжмил-Тилутки делает важное наблюдение, что дискурс не лишает высказывание языковой структуры, но погружает его в конкретный творческий контекст и конкретные субъективные отношения, подбирая для своих единиц конкретные денотации. Слово перестает быть элементом лексикографической номенклатуры, а генерирует свой смысл в социально-языковом контексте. Так одно и то же слово может принадлежать различным дискурсам, с *различными денотациями* [Grzmił-Tylutki 2010: 11]. Трамплином к межкультурному взаимопониманию является *интерпретация*, которая заключается – согласно одному из крупнейших мыслителей XX века Полю Рикеру – в „открытии человеческого образа жизни” и должна служить в конечном итоге „лучшему пониманию человека и связи между ним и всем бытием” [Ricoeur 1989: 7]. А средство ознакомления с миром и понимания самого себя – это *дискурсивность языка*. П. Рикер делает что-то эпохальное – переворачивает традиционный порядок, установленный современной философией – признает *субъективность целью*, а не началом познания [Grzmił-Tylutki 2010: 29]. В концепции французского философа дискурс – это языковое событие, и он онтологически первичен по отношению к потенциальной системе, поэтому перманентно актуализирует языковой код [см. там же]. Именно здесь



кроется огромный шанс для согласия между культурами, при заботливом сохранении их этнической самобытности. Элементы языка обладают значением лишь тогда, когда отсылают к другой действительности, различной от их собственной, и в этом заключается дискурсивный характер языка [по Grzmił-Tylutki 2010: 30].

Вспомним, что, согласно великому русскому гуманисту Михаилу Бахтину, у слова столько значений, сколько контекстов, с которыми оно связано. Каждая ситуация наполняет слово новым значением. Кроме знакомого из предыдущего нашего опыта старого знания о мире, слово всегда является и чем-то новым, следовательно мы всегда готовы к „новизне”. Чужая культура тоже есть „новизна”, а мы а priori привыкли к ней. Но в новом высказывании и новом контексте слово не порывает связи со своей историей. Все его смыслы находятся в постоянном диалоге между собой. Человек тоже диалогическое существо. Эту диалогическую интерференцию, которую М. Бахтин называет полифонией, на мировой этнической сцене можно назвать *межкультурной полифонией*. Диалог лежит также основе интертекстуальности, гетерогенного высказывания. Он есть ключ к Бытию, фундамент человеческого существования. Люди могут общаться гармонично и согласованно между собой именно благодаря дискурсивным „привилегиям”, смысловой „демиургичности” и „эвристичности” дискурса: „Każdy dyskurs definiuje zatem **własne denotacje** i poza nim przedmioty są pozbawione znaczeń” („Следовательно, дискурс дефинирует **собственные денотации**, и вне их предметы лишены значения”) [Grzmił-Tylutki 2010: 137].

Каждый дискурс является частью другого дискурса, т.е. „кусочком” интердискурсивного пространства, что означает, что *полемика* – естественный элемент природы дискурса, а не нечто внеочередное, аномальное и враждебное по отношению к коммуникантам. Х. Грзмиł-Тилutki приводит мнение английского философа Карла Поппера а том, что только дискуссия, в которой перекрещиваются взгляды, принадлежащие разным парадигмам, может дать

плоды, при условии что дискутирующие знают не только свою понятийную схему, но и схему своего оппонента [Grzmił-Tylutki 2010: 191].

*Полемика* – это и есть легитимация дискурса. Он формируется именно в полемике между парадигмами, которыми каждый хочет быть идентифицирован как „искатель” Истины, Добра, Красоты. Часто эти парадигмы релятивизированы интеллектуальными и философскими системами, узурпировавшими свое право на них [по Grzmił-Tylutki 2010: 192]. На самом деле, „со-непонимание” („współ-niezrozumienie”) может оказаться весьма продуктивным: повысить интерес к данной культуре и дать мощный толчок культурной интерференции.

В интернациональном масштабе необходимо, чтобы полигlossия заменила моногlossию. В связи с этим следовало бы создать и разработать новую научную дисциплину – *эматологию*, которая имела бы решающее значение для мультиэтнического взаимопонимания и для избежания стигматизации идеологической реальности. Нам нужно быть более бдительными по отношению к своим собственным текстам, чтобы они не превратились в средство манипуляции, о чем с основанием предупреждает Ядвига Пузынина: „wszystkie nasze teksty są przesycone nie zawsze przez nas dostrzeganymi wartościowaniami. Są to wartościowania różnych subiektów, występujących na różnych poziomach komunikacyjnych. Zabiegi obiektywizacji, pozbawiające wypowiedzi wskaźników subiektywności mają na celu sprawić, by TYO dał się zwieść złudzeniu bezstronności i neutralności przekazu (rzekomo powszechnie uznawanego) i by w konsekwencji TYi przyjął to samo rozumowanie” („все наши тексты пропитаны не всегда замечаемой нами оценочностью. Это оценочность различных субъектов, которая проявляется на различных коммуникативных уровнях. Меры, связанные с объективизацией, лишаящие высказывание признаков субъективности, имеют целью заставить *другого* поддаться заблуждению о беспристрастности и нейтральности сообщения (якобы всеизвестного) и добиться того, чтобы в конечном итоге он принял это самое рассуждение) [Puzynina 1997: 279].

4.5. *Интертекстуальность* как залог универсальной конвергенции между культурами

4.5.1. Несомненно, главная заслуга для возникновения и развития теории интертекстуальности принадлежит великому М. Бахтину – автору теории о полифоническом диалоге. Признавая и высоко оценивая вклад русского ученого, польский литературовед Михал Гловинский вместе с тем делает уточнение, что нельзя ставить знака равенства между диалогичностью и интертекстуальностью, так как диалогичность является более широким понятием, а интертекстуальность приобрела самостоятельность и развила собственную проблематику [Głowiński 2000: 9]. На мой взгляд, этой констатации недостаточно, чтобы разграничить диалогическое от интертекстуального, да и это не обязательно необходимо. Интертекстуальность – это „диалог” между коммуникантами на различных уровнях в различных конфигурациях, а диалогическое – это интертекстуальный взаимообмен, в виде „моноспектакля” внутренних или внешних „диалогических” переливаний (текстов) в индивидуальной зоне производителя текста, или же как „дуэт” или „полилог”, в котором перекрещиваются (интерферируют) тексты участников в коммуникативном акте. Следовательно, в определенной перспективе диалогичность и интертекстуальность могут быть синонимами. Может быть, только „диалог” в смысле взаимопонимания (т.е. исключения конфликта, столкновения) нужно обособить от интертекстуальности. Но, в конечном итоге, даже такие критические жанры, как пародия, памфлет, сатира – яркие интертекстуальные конструкты – не являются средством самоцельной критики, а направлены на то, чтобы был достигнут откровенный и перспективный „диалог”. Прекрасным примером „диалогической”, т.е. созидательной в философско-эстетическом смысле пародии является пародия в творчестве Томаса Манна и Витольда Гомбровича, где она становится мощным конструктивным средством для создания оригинального и новаторского текста. Этого не отрицает и М. Гловинский [Głowiński 2000: 16].

4.5.2. Интертекстуальность в большой степени является также и социолингвистической категорией и, как с основанием отмечает польский ученый, стоит задаться вопросом, каково ее отношение к общественным практикам говорения. Ссылка на другие тексты – это не столь сигнал для вставки их конкретных элементов в собственное высказывание (не обязательно, чтобы они присутствовали в литературном произведении), сколь особенность каждой культуры и, следовательно, способ говорения тех социальных групп, которые ее представляют [см. Głowiński 2000: 24-25]. Автор задает два очень важных вопроса: 1. всегда ли интертекстуальные реляции распознаваемы; и 2. является ли их распознавание обязательным условием для понимания текста, который их содержит?. Так как сама интертекстуальность является динамичным симбиозом самых разных текстов – фильтрованных и переосмысленных („переваренных”) авторской ментальностью – она идентифицируется как смыслопорождающая, перманентно семантизирующая величина, т.е. в потенциальной семантической готовности к модуляции и трансформации. Читательская рецепция также является подвижной и переменной – иной раз она оттеняет интертекстуальные связи, в другой раз затуманивает их.

Как мне думается, ответ на оба поставленных вопроса не может быть однозначным. Не столь важно, распознали ли мы интертекстуальные „филиации”, основательно ли мы беспокоимся, пропустив данный элемент распознанного „чужого” текста, что это ущемит понимание „нашего” (авторского) текста. Беспокойство тут лишнее, так как самая существенная задача интертекстуальности – это генерирование нового смысла как результат внутренней семантической коагуляции из взаимной „ассимиляции” смыслов. Взаимодействие между автором и читателем тоже представляет интертекстуальную реляцию, которая комплементарно „досемантизирует” коммуникативное послание автора текста. Каждая читательская интерпретация – это по сути дописывание, досотворение произведения. Поэтому ее можно определить как текст, пред-

ставляющий собой часть интертекстуального диалогического тандема.

Дискурс также является интертекстом, а его можно рассматривать еще и как метатекст. Каждый текст в ареале интертекстуальности – „комментарий” (метатекст) для своего „партнера” в коммуникативной интеракции.

4.5.3. Сама культура интертекстуальна и, по словам Владимира Н. Топорова, все члены данного языково-культурного сообщества живут и функционируют в общем интертекстуальном пространстве [Топоров 1993: 17]. Русский лингвист обращает внимание на факт, что культура не только вмещает значения, а место, где они взаимно обмениваются, где они передаваемы с целью того, чтобы их переводили с одной культуры на другую [Топоров 1992: 30].

По мнению Юлии Крыстевой, понятие интертекстуальности приходит на смену понятию интерсубъективности. Поэтический текст, например, может быть прочитан многозначно или хотя бы двузначно. Каждый текст – как всасывание и трансформация другого текста – мозаика из цитат [Kristeva 1969: 146]. Если мы представим себе, что инокультурный текст, с которым мы общаемся, есть «поэзия», это означает не только, что его многозначная интерпретация была бы вполне естественной, генетически присущей, но и что в результате интерпретативной „полифонии” читателей текст не лишается чего бы то не было. Он не страдает от нее, а, наоборот, только выигрывает, что касается смысла, морально-этического и эстетического подтекста.

Здесь, наверное, было бы уместно подчеркнуть роль *экспрессии* как „медиатора” между культурами. Как отмечает Петер Тороп, экспрессивность не нуждается в историзме, она может исходить из философской перцепции мира и событий, может формулировать общечеловеческие моральные черты, быть выражением общенациональной (я бы добавила, и интернациональной) этики [Тороп 2008: 281]. Со своей стороны, Эрнст Кассирер утверждает: „Как в теории познания, так и в рассмотрении языка трудно можно провести строгую границу между областью чувственного и областью

интеллектуального [...]”. [Кассирер 1998: 166]. Общность культур возможна именно потому, что такой четкой границы нет.

Важное уточнение относительно интертекстуальности делает и Халина Гжмил-Тилутки. Кроме того, что термин, безусловно, неоднозначен, его этимология имеет и более широкое измерение: как связь текста (или текстов) с окружающим миром, которая реализуется независимо от сознания автора рассматриваемого текста. Поэтому понятие интертекстуальности может расширяться в сторону современных приемов для репродукции культурных достояний (и ценностей) в перспективе так называемой *эстетики повторения* [Grzmił-Tylutki 2010: 277-278]. Это направляет наше внимание в сторону *традиции* как моста между культурами. Возвращение (реанимация и актуализирование) собственной традиции не только дает возможность обнаружить или припомнить более ранние исторические связи нашей собственной культуры с другими культурами и переосмыслить эти связи, но и посредством интеркультурного *сравнения* в диахронном и синхронном плане пробудить специальное внимание к иным культурам – к их прошлому (традициям) и настоящему.

Любая культура является одновременно и метакультурой для остальных культур. Важно, чтобы „метакомментарий” не был тенденциозным, злонамеренным, пропитанным эгоцентризмом, снобизмом, мегаломанией, „гегемонией” и остракизмом. И в конечном итоге – стратегически уничтожительным. Потому что кровавая кара – как „коммуникационный прием” (или мера) – невинных и равноценных человеческих жизней не может быть ни „зародышем”, ни „плодом” межэтнического и межкультурного (интердуховного) взаимопонимания.

4.5.4. Я разделяю констатацию М. Гловиńskiego, что стирание интертекстуальной связи или невозможность/неспособность ее заметить не является помехой для понимания литературного произведения [Głowiński 2000: 30]. Более того, это может стимулировать более активную интерпретацию художественного текста,

может индивидуализировать его понимание во имя отвержения шаблона, нарциссизма, рекламной „пандемии” и „массового потребления”, „психотропных полуфабрикатов” медиа. Важен прежде всего отзвук литературного произведения, „мораль”, которую рецептор извлекает из него, а не „умение” идентифицировать конкретные интертекстуальные отсылки. Самая существенная роль интертекстуальных практик состоит в том, чтобы они оказали влияние на способы чтения и отправили интеллектуально-эстетический вызов читателю. Как область свободного выбора, интертекстуальность может иметь полемический характер, и как раз в этом заключается ее очарование – в пересечении взглядов и позиций, порождающем и реализующем идею справедливости в межкультурном пространстве.

Ограниченный объем статьи не позволяет мне развить здесь более всеобъемлюще и исчерпывающе данную тему. Мне хочется только добавить, что *перевод* как диалог культур и *художественный язык* (со всеми его волшебными „диковинками”: лингво-артистическими трансгрессиями, „фосфоресцирующими” неологизмами, оксимороном как интеллектуально-эстетическая компрессия, и художественной аксиомой объединения, эстетическими категориями, особенно *гротеском* в его качестве визуально-языкового эквивалента эвристических завоеваний изящных искусств как универсальной (и трансцендентальной) модели сочленения народов и культур), рассматриваемые в качестве посредников межкультурного взаимопонимания, предоставляют обширную и чрезвычайно интересную проблематику для исследований в контексте диалога цивилизаций.

В заключение к вышеизложенному, можно сформулировать следующие выводы и обобщения:

1. Общая языковая принадлежность индивидуумов к миру как их общее достояние, предопределяет этнокультурную конвергенцию, которая может не только сохранить жизнь, но станет единственной возможностью для спасения мира.

2. Исходная когнитивно-концептуальная база, лежащая в основе языка,

излучает психо-генетические предпосылки для межкультурного понимания и согласования цивилизаций.

3. Избирательная доязыковая готовность, которая порождает понятия, играет роль универсального фокуса для центростремительных импульсов языков и культур.

4. Изначальная дейктическая „решетка” как универсалия является надежной основой для межкультурного согласия.

5. „Несравнимое”, как плод компаративной операции не является поводом для отчуждения и нетерпимости, а стимулом для понимания и включения другого/чужого, инокультурного.

6. Утилитарные фразеологические нарушения (пертурбации), не только не эрозируют взаимопонимание и ко-гравитацию между культурами, но наоборот – усиливают и ускоряют ее, благодаря коммуникативной мобильности в орбите известного, общедоступного, привязывающего – то, которое роднит.

7. Релятивизм культур как дискурсивные «вселенные» делает их открытыми и компатибельными между собой, а это само по себе является уникальным шансом для примирения и взаимопонимания между этносами.

8. Созвучное „многоязычие” в рамках данной культуры, как будто олицетворяет рифмическое многоязычие и это монолитное звучание в глобальном цивилизационном пространстве, а бином „свое-чужое” релятивируется и приобретает реципрокную (зеркальную) зависимость. Основываясь на собственном опыте в своей собственной культуре, мы можем в то же самое время антиципировать и различное в другой культуре, которое в своей „различности” оказывается не настолько для нас чужим.

9. Наличие противоположностей не только не подрывает единение и сближение культур, но его поощряет и катализирует потому что, как говорит Алексей Лосев: „Там, где нет различий и противопоставлений, там нет и не может быть никакого смысла” [Лосев 2004: 243]. В „лаборатории” коммуникативного „соперничества” рождаются благородные помыслы, открытия, перспективы; рождается спасение. Проникновение, понимание смысла в

иностранной культуре способствует пониманию собственной культуры, углублению знаний о ней и ее совершенствованию.

10. Себялюбие, фанатизм и императивность коммуникативного усилия преодолимы только в многоэтнической и мультикультурной перспективе, если мы пытаемся, хотя бы играючи „реинкарнировать” в чужую культуру.

Коммуникация как универсальная потребность, способ и форма существования, предлагает и способы для взаимопонимания.

11. Сплочение культур возможно, если мы откажемся от коммуникации как нашего „собственного владения” и „признаем” ее как всеобщее достояние; если мы относимся к ней с нужным пиететом, если дорожим и поддерживаем ее как высшую ценность.

12. Повторение как регенерация и „рефренирование” вечности, как загадка и новость, смыслогенетика и профетика, диалектика и демиургия, является ключом к прогрессу любого языка и культуры.

13. Углубленное молчание некоторых культур является не только призывом для понимания и этнолюбия, но также и примером для „подражания” на пути к индивидуальному и межличностному самосовершенствованию, аллюзией на взаимный восход культур.

14. „Молчаливое” единение не только укрепляет связи между отдельными этносами, но оплодотворяет язык и расширяет его семантический диапазон.

15. Первичность дискурса как лингвистическое событие (с его полемическим характером) релятивирует языковой „порядок” и дает народам шанс для взаимопонимания и плодотворного взаимодействия.

16. „Объективизация” высказывания является инструментом для манипулирования сознанием и сокрытия Истины, Этики и Добра. Стремление к знанию и к гармоничным межкультурным отношениям, гравитирует к Субъекту и субъективному мироощущению.

17. Интертекстуальность как признак культуры является „литейной” смыслов, альтернативой для пере-

семантизации и досемантизации коммуникативных посланий, которые могут и должны стать призывом к цивилизационному пробуждению и приобщению этносов.

18. Созидательная интерференция должна исключать злоупотребление с достоинством кого либо, искусственное создание и раздувание коллизий, а вместо того должна обеспечить взаимопонимание между народами не путем их унифицирования, т.е. за счет их самобытности, а именно „через“ них – сохраняя и поощряя их развитие.

19. Колоссальное значение приобретает вопрос *ответственности*, которую мы берем за свои слова, а также и за роль языкового „триумвирата“ Этика-Эстетика-Экспрессия как „посредник“ и „объединитель“ народов через их культуры.

20. Дорога к этническому примирению и пониманию проходит не от самобытного к общему, а обратным путем – от общего, как объединяющая платформа, к самобытному, специфичному. Только тогда его можно понять.

#### References:

1. Ampel' 1978: Ampel, Teresa. *Elipsa i powtórzenie w żywej mowie*. W: *Studia nad składnią polszczyzny mówionej*. Skubalanka, Teresa (red.) – Wrocław., Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1978, 177–182.
2. Apresjan 1986: Apresjan, Ju. *Nekotor'ie soobrazhenija o dejksise v svjazi s ponjatiem naivnoj modeli mira* [Some considerations about the deixis in connection with the concept of the naive model of the world], [V:] *Teoria tekstu* [Textual theories]. Zbiór studiów. (Ed.) T. Dobrzyńska, Kraków – Wrocław., Ossolineum, 1986, 83–98.
3. Bart 2005: Bart, R. *Rolan Bart for Rolan Bart*. – Sofija., CREDO, 2005.
4. Bart 2009: Barthes, R. *Podstawy semiologii*. Kraków., WUJ, 2009.
5. Vezhbickaja 1999: Wierzbicka, A. *Język – Umysł – Kultura*. – Warszawa., PWN, 1999.
6. Vezhbickaja 2010: Wierzbicka, A. *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*. – Lublin., WUMCS, 2010.
7. Gzhmil-Tilutki 2010: Grzmil-Tylutki, Halina. *Francuska teoria dyskursu*. – Kraków., UNIVERSITAS, 2010.

8. Glovin'skij 2000b: Głowiński, M. *Intertekstualność, groteska, parodia* (Szkice ogólne i interpretacje. – Kraków., Universitas, 2000.

9. Zalevszkaja 2012: Zalevszkaja, A.A. *Znachenie slova i metafora „zhivojpolikodovoj gipertekst”* [The meaning and metaphor „living polycoded hypertext“], in: *Ways of solving crisis phenomena in Pedagogics, Psychology and Linguistics: Materials digest of the XXXI International Research and Practice Conference and the III stage of the Championship in pedagogical and psychological sciences, the II stage of the Championship in philological sciences*. – London, IASHE, 2012., pp. 189–191; Access mode: <http://gisap.eu/ru/node/12631>.

10. Kassirer 1998: Kasirer, E. *Ezik#t. Filosofija na simvolichnite formi* [Philosophy of symbolic forms], Volume I. – Sofija., Eurasia, 1998. <https://doi.org/10.5840/newvico19981615>

11. Krejpo 2000: Krejpo, Richli H. *Kulturna antropologija* [Cultural anthropology]. – Sofija., Leek, 2000.

12. Krysteva 1969: Kristeva, J. *Sémioticè. Recherches pour une sémanalyse. Essais*. – Paris., 1969. <https://doi.org/10.2307/40125027>

13. Losev 2004: Losev, A. *Samoto samó*. – Sofija., Zaharij Stojanov, 2004.

14. Puzinina 1997: Puzynina, Jadwiga. *Słowo – Wartość – Kultura*. – Lublin., KUL, 1997.

15. Riker 1989: Ricoeur, Paul. *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. – Warszawa., PIW, 1989. [https://doi.org/10.1007/978-94-009-2593-9\\_10](https://doi.org/10.1007/978-94-009-2593-9_10)


a. Slavkova 2005: Sławkowa, E. *Style konwersacyjne w perspektywie komunikacji międzykulturowej*, *POSTSCRIPTUM*, 2005, 2 (50), 46–58.


b. Toporov 1992: Toporov, V.N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz. Issledovanija v oblasti mifopojeticheskogo* [Symbol. Form. Research in the field of poetic myths]. – Moskva., Culture, 1992.

c. Toporov 1993: Toporov, V.N. *O „rezonantnom” prostranstve literatury (neskol'ko zamechanij)* [About the „resonant“ space of literature (some observations)]. V: *Literary Tradition and Practice in Russian Culture*. Ed. By V. Polukhina, J. Andrew, R/Reid. Rodopi, Amsterdam. – Atlanta, 1993, pp. 16–60.

d. Torop 2008: Torop, P.

*Przekład całkowity*. W: Paul Ricoeur, Peeter Torop. *O tłumaczeniu*. – Gdańsk., WUG, 2008, pp. 63–285.

16. Hamze 2015a: Hamze, D. *Rol' dejksisa v groteskogeneze (na materiale tvorcestva V. Gombrovicha)* [The role of deixis in the genesis of grotesque (on the basis of creativity of V. Gombrowicz)]. – In: *Development of language systems in the context of accelerated dynamics of public relations. Peer-reviewed materials digest (collective monograph) published following the results of the XCVII International Research and Practice Conference and I stage of the Championship in Philology* (London, February 24 – March 02, 2015). Published by IASHE, London, 2015, 2–35., Access mode: <http://gisap.eu/ru/node/66329>  <https://doi.org/10.18007/gisap:ps.v0i9.1258>

17. Hamze 2015b: Hamze, D. *Kommunikativno-razgovornyj „arsenal” hudozhestvennogo jazyka v groteskno dominirovannom tvorcestve Vitol'da Gombrovicha*. In: *Development of the spoken and written language at the current stage of the intensive information turnover*. London: IASHE, 2015, pp. 23–33., Access mode: <http://gisap.eu/ru/node/76763#comment-77502>  <https://doi.org/10.18007/gisap:ps.v0i10.1277>

18. Chorán 2006: Chorán, E. *Nar#chnik po razlozhenie* [Manual of decay]. – Sofija., *Fakel ekspres* [Torch Express], 2006.

a. Jaspers 1994: Jaspers, K. *Vvedenie v filosofijata* [Introduction to Philosophy]. – Sofija., Oksiart, 1994. <https://doi.org/10.1515/9781400868612-003>

#### Литература:

1. Ампель 1978: Ampel, Teresa. *Elipsa i powtórzenie w żywej mowie*. W: *Studia nad składnią polszczyzny mówionej*. Skubalanka, Teresa (red.) – Wrocław., Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1978, 177–182.
2. Апресян 1986: Апресян, Ю. *Некоторые соображения о дейксисе в связи с понятием наивной модели мира*, [B:] *Teoria tekstu. Zbiór studiów*. (red.) T. Dobrzyńska, Kraków – Wrocław., Ossolineum, 1986, 83–98.
3. Барт 2005: Барт, Р. *Ролан Барт за*



Ролан Барт. – София., CREDO, 2005.

4. Барт 2009: Barthes, R. Podstawy semiologii. Kraków., WUJ, 2009.

5. Вежицкая 1999: Wierzbicka, A. Język – Umysł – Kultura. - Warszawa., PWN, 1999.

6. Вежицкая 2010: Wierzbicka, A. Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne. – Lublin., WUMCS, 2010.

7. Гжмил-Тилutki 2010: Grzmil-Tylutki, Halina. Francuska teoria dyskursu. – Kraków., UNIVERSITAS, 2010.

8. Гловинский 2006: Głowiński, M. Intertekstualność, groteska, parodia (Szkice ogólne i interpretacje. – Kraków., Universitas, 2000.

9. Залевская 2012: Залевская, А.А. Значение слова и метафора „живой поликодовый гипертекст”, in: Ways of solving crisis phenomena in Pedagogics, Psychology and Linguistics: Materials digest of the XXXI International Research and Practice Conference and the III stage of the Championship in pedagogical and psychological sciences, the II stage of the Championship in philological sciences. - London, IASHE, 2012., pp. 189–191; źródło elektr. <http://gisap.eu/ru/node/12631>.

10. Кассирер 1998: Кассирер, Е. Езикът. Философия на символичните форми. Том I. – София., Евразия, 1998.

11. Крейпо 2000: Крейпо, Ричли Х. Културна антропология. – София., Лик, 2000.

12. Крыстева 1969: Kristeva, J. Sémiotique. Recherches pour une sémanalyse. Essais. – Paris., 1969.

13. Лосев 2004: Лосев, А. Само-то само. – София., Захарий Стоянов, 2004.

14. Пузнина 1997: Puzynina, Jadwiga. Słowo – Wartość – Kultura. – Lublin., KUL, 1997.

15. Рикер 1989: Ricoeur, Paul. Język, tekst, interpretacja. Wybór pism. – Warszawa., PIW, 1989.

a. Славкова 2005: Sławkowa, E. Style konwersacyjne w perspektywie komunikacji międzykulturowej., POSTSCRIPTUM, 2005, 2 (50), 46–58.

b. Топоров 1992: Топоров, В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. – Москва., Культура, 1992.

с. Топоров 1993: Топоров, В.Н. О „резонантном” пространстве литературы (несколько замечаний). В: Literary Tradition and Practice in Russian Culture. Ed. By V. Polukhina, J. Andrew, R/Reid. Rodopi, Amsterdam. - Atlanta, 1993, pp. 16–60.

d. Тороп 2008: Torop, P. Przekład całkowity. W: Paul Ricoeur, Peeter Torop. O tłumaczeniu. – Gdańsk., WUG, 2008, pp. 63–285.

16. Хамзе 2015а: Хамзе, Д. Роль дейкиса в гротескогенезе (на материале творчества В. Гомбровича). – In: Development of language systems

in the context of accelerated dynamics of public relations. Peer-reviewed materials digest (collective monograph) published following the results of the XCVII International Research and Practice Conference and I stage of the Championship in Philology (London, February 24 – March 02, 2015). Published by IASHE, London, 2015, 2–35., электр. ресурс: <http://gisap.eu/ru/node/66329>

17. Хамзе 2015б: Хамзе, Д. Коммуникативно-разговорный „арсенал” художественного языка в гротескно доминированном творчестве Витольда Гомбровича. In: Development of the spoken and written language at the current stage of the intensive information turnover. London: IASHE, 2015, pp. 23–33. Эл. источник: <http://gisap.eu/ru/node/76763#comment-77502>

18. Чоран 2006: Чоран, Е. Наръчник по разложение. – София., Факел експрес, 2006.

а. Ясперс 1994: Ясперс, К. Въведение във философията. – София., Оксидарт, 1994.

**Information about authors:**

1. DMITRINA Hamze - Assistant, Plovdiv University „Paisii Hilendarski”; address: Bulgaria, Sofia city; e-mail: [didiham@abv.bg](mailto:didiham@abv.bg)

