

## МЕТОДОЛОГИЯ

Я.Г. ШЕМЯКИН

## Субэкумены и “пограничные” цивилизации в сравнительно-исторической перспективе: о характере соотношения Языка, Текста и Шрифта Статья 2\*

В статье рассматривается поставленная Г. Померанцем проблема соотношения трех глобальных культуuroобразующих факторов – Языка, Текста и Шрифта в различных типах цивилизаций. Автор выявляет и анализирует глубокие различия между “классическими” и “пограничными” цивилизациями как в способах бытования, так и в характере взаимосвязи данных факторов.

**Ключевые слова:** Язык, Текст, Шрифт, “пограничная” цивилизация, “классическая цивилизация”.

In article the problem posed by G. Pomeranz of a ratio of three global culture forming factors – the Language, the Text and the Font in various types of civilizations is considered. The author reveals and analyzes deep distinctions between “classical” and “boundary” civilizations both in ways of existing, and in nature of interrelation of these factors.

**Keywords:** Language, Text, Font, “boundary civilization”, “classical civilization”.

### Языки пограничных цивилизаций-2

Для того, чтобы понять и описать второй способ реализации и проявления доминанты многообразия в сфере языка, необходимо обратиться к впервые сформулированной Ф. де Соссюром мысли о существовании дихотомии “язык–речь” [Соссюр, 1999, с. 17–19, 21–23, 27, 30, 32–33]. Как справедливо отметила Н. Арутюнова, в феномене языка в самом широком смысле (в терминологии Соссюра *langage* — это речевая деятельность) “соединены объекты принципиально разной природы: язык (*langue*) и речь (*parole*)”. Хотя “в своем существовании они взаимообусловлены, они несводимы друг к другу” [Арутюнова, 2002, с. 415].

Согласно Соссюру, “разделяя язык и речь, мы тем самым отделяем: 1) социальное от индивидуального; 2) существенное от побочного и более или менее случайного.

\* Статью 1 см. “Общественные науки и современность”. 2014. № 2.

Язык – не деятельность... говорящего. Язык – это готовый продукт, пассивно регистрируемый говорящим; он никогда не предполагает преднамеренности и сознательно в нем проводится лишь квалифицирующая деятельность... Наоборот, речь есть индивидуальный акт воли и разума...”. “Исполнение речевого акта... никогда не производится коллективом; оно всегда индивидуально, и здесь всецело распоряжается индивид; мы будем называть это речью (*la parole*)...”. Язык “является социальным продуктом, совокупностью необходимых условностей, принятых коллективом, чтобы обеспечить реализацию, функционирование способности к речевой деятельности, существующей у каждого носителя языка”. “Язык есть система, которая подчиняется лишь своему собственному порядку”. В противоположность этому “в речи нет ничего коллективного: проявления ее индивидуальны и мгновенны... Речевая деятельность, взятая в целом, непознаваема, так как она неоднородна...” [Соссюр, 1999, с. 19, 21–22, 27, 30]. Итак, язык, по Соссюру, – воплощение принципа единства, он однороден и целостен, речь же как нечто разнородное и индивидуальное, есть воплощение многообразия.

Из приведенных цитат видно, что для Соссюра было характерно очень жесткое, абсолютное противопоставление языка речи, прямо вытекающее из аналогичного противопоставления социального и индивидуального. Подобная позиция подверглась вполне справедливой критике и побудила многих лингвистов XX в. к попыткам выдвижения альтернативных концепций. К числу наиболее интересных принадлежит концепция Э. Косериу. В ней дуальная оппозиция язык–речь была дополнена третьим членом – нормой. Под ней понималась интерпретация общих принципов языковой системы той или иной конкретной культурно-исторической общностью [Косериу, 1963, с. 172; Нарумов, 2005]. Концепция Косериу стала одним из главных исходных пунктов теории языкового варьирования Г. Степанова, разработанной на испанских и латиноамериканских материалах. По мысли последнего, та разновидность испанского языка, которая возникла по другую сторону Атлантики в ходе освоения представителями иберийских народов совершенно новой для них действительности, представляла собой нечто существенно более значимое, чем диалект или совокупность диалектов; в Латинской Америке сформировался особый *вариант* испанского языка, выработавший свою, особую языковую норму (исторически – “норму второго порядка”), отличную от языковой нормы собственно Испании [Степанов, 1963, с. 8]. “Национальные варианты испанского языка имеют значительные отличия в фонетике, грамматике и особенно лексике...” [Степанов, 1979, с. 113]. Тем не менее испанский язык в целом, как система, сохраняет свое единство по обе стороны Атлантики: основы его структуры – одни и те же и в Испании, и в Латинской Америке.

Степанов показал, что языковое варьирование – основная форма проявления и средство реализации в социально-культурной практике принципа доминанты многообразия в мире испанского языка. Причем уровни варьирования могут отличаться по своей глубине – от наиболее глубокого (складывание различных вариантов языка, формирующих собственные языковые нормы) до возникновения региональных диалектов и местных говоров [Степанов, 1963, с. 13–14].

В этой связи следует особо отметить, что пиренейская и ибероамериканская проблематика вообще не рассматривалась через призму концепции языковых союзов. Между тем, на мой взгляд, для этого имеются определенные и достаточно серьезные основания. Здесь в первую очередь следует отметить факт глубокого взаимного влияния романских языков Пиренейской Европы [Зененко, 1982<sup>a</sup>, с. 13–17; 1982<sup>b</sup>, с. 18–25; Косарик, 2009, с. 72–75; Мунгалова, 2010, с. 113–119; Панченко, 2009, с. 81–89], процессы интенсивной интерференции испанского и баскского языков в некоторых регионах, особенно в Наварре [Зеликов, 2010, с. 43–45]; в том, что касается Латинской Америки, – глубину и силу взаимного воздействия друг на друга испанского и индейских языков, прежде всего в регионах, где особенно интенсивно шел процесс метисации (наиболее ярким примером здесь может служить Мексика и взаимодействие испанского и науатль [Степанов, 1979, с. 241–242; 1963, с. 35–36]. И на Пиренейском полуострове, и в регионе к югу от Рио Гранде дель Норте можно обнаружить все

те структурные признаки наличия языкового союза, о которых говорилось выше. Все это дает основания для выдвижения гипотезы о существовании также Пиренейского и ибероамериканского языковых союзов.

Следует особо подчеркнуть, что языковой союз и языковое варьирование отнюдь не исключают друг друга; по-видимому, они, как правило, соотносятся по принципу дополнительности, причем какая-то одна из этих двух форм утверждения доминанты многообразия играет в том или ином культурно-историческом контексте ведущую роль: если для Балкан это языковой союз, то для Иберийской Европы и Латинской Америки – языковое варьирование. В отношении России не могу на данном этапе исследования высказать сколько-нибудь определенного суждения. Для меня ясны две вещи: во-первых, то, что в России-Евразии представлены обе рассматриваемые формы организации языкового космоса; во-вторых, что они реально дополняют друг друга, выполняя одну и ту же стратегическую функцию обеспечения условий для реализации принципа преобладания многообразия при сохранении единства цивилизационной системы. В контексте этой проблематики закономерно поставить вопрос о факторах, обуславливающих процесс языкового варьирования. И здесь необходимо вернуться к концепции Соссюра.

Если *абсолютизация* противопоставления языка речи действительно неправомерна, то в самой этой дихотомии заключен глубокий смысл: в ней фиксируется тот факт, что язык может существовать в двух ипостасях: как система и как процесс. Язык-система соответствует сосюровскому *langue*, язык-процесс (то есть речь) обозначается термином *parole*. И если речь (язык-процесс) действительно является воплощением начала многообразия, она необходимым образом должна приобрести в “пограничных” цивилизационных системах ключевое значение. Именно речь выступает здесь в качестве движущего фактора процесса языкового варьирования и одновременно той среды, в которой данный процесс осуществляется. Пожалуй, наиболее яркой иллюстрацией этого утверждения может служить языковая реальность испаноговорящего мира: наиболее существенные различия между “пиренейским” и “латиноамериканским” вариантами испанского языка прослеживаются именно на уровне речи; именно в этой сфере шел (и продолжает идти) интенсивный процесс “иначания” классических образцов, задаваемых испанским академическим стандартом [Степанов, 1963; 1979; Владимирская, 2012].

Подобная стратегическая роль речи, преобладание языка-процесса над языком-системой прямо связаны с теми цивилизационными характеристиками “пограничья”, о которых говорилось выше. Именно в речь (а не в систему языка) легче всего внедряются новшества, именно речь является полем наиболее интенсивного взаимодействия различных традиций. В процессе речевого общения легче всего преодолеваются барьеры между этими традициями. В сфере речи оказывается возможным достичь повышенного уровня оперирования знаковыми структурами и, тем самым, – повышенной проницаемости внутренних границ в культуре, в том числе и прежде всего в душах людей. Ключевая роль речи соотносится с аналогичной ролью личного уровня развертывания цивилизационного процесса, поскольку на этом уровне язык проявляет себя в первую очередь не как система, а именно как процесс речевой деятельности. Оптимальной культурно-психологической средой для осуществления языкового варьирования является то “пространство свободы” в рамках самого личного уровня, о котором говорилось выше.

Разумеется, в этой связи нужно иметь в виду, что речь, как известно, может быть как устной, так и письменной. Все то, что говорилось выше о роли речи, в первую очередь относится именно к устной форме ее бытия. Письменная речь в гораздо большей степени подвержена воздействию системности того или иного языка. Так, по словам Степанова, “очевидно, что процессы дифференциации вариантов испанского языка в значительной степени сдерживаются письменной традицией, в основе которой лежит испанская орфография”. Причем “при сопоставлении латиноамериканских вариантов с пиренейскими отчетливо видно, что в американском ареале расхождение между ус-

тной и письменной речью особенно значительны, хотя и в Испании, особенно после завоевания Нового Света, начиная с XVI в., орфография превращается в серьезную общественную проблему” [Степанов, 1979, с. 116]. В свете сказанного вполне можно сделать вывод, что в условиях цивилизационного “пограничья” роль устной речи оказывается более значительной, чем письменной. Это утверждение совпадает с выводами М. Маклюэна об “устной” ориентации “пограничных” культур России и Испании [Мак-Люэн, 2001, с. 331–332].

Следует упомянуть о том, что стихия речи (в первую очередь устной) в условиях “пограничья” может и захлестывать бастионы языковой системы. Так, по меньшей мере в двух “пограничных” ареалах, на Балканах и в Латинской Америке, зафиксировано такое явление, как “аграмматизм”: в ситуации интенсивных контактов грамматические системы языка становятся легко проницаемыми, в результате чего их логический строй, система правил грамматики нарушаются и изменяются под натиском речевой стихии. Так, по словам Т. Цивьян, “определенные стремления к аграмматичности – признанная тенденция системы Балканского языкового союза” [Цивьян, 1990, с. 177, 93, 154]. Ю. Гирич пришел к выводу, что “в латиноамериканской онтологии... логический синтаксис тяготеет к аграмматизму, к морфологическим изменениям, вообще к метаморфозу. Та же тенденция проявляет себя и в области естественного языка, и в сфере культуротворчества” [Гирич, 2008, с. 7].

### Тексты пограничных цивилизаций

Для понимания специфики роли Текста в цивилизационном “пограничье” прежде всего важно учитывать (об этом уже вскользь говорилось выше в статье 1), что с семиотической точки зрения любая культура может быть интерпретирована как текст. Именно в этом смысле В. Топоров говорил, например, о “Балканском макротексте” [Топоров, 2007, с. 20–25]. Те Священные Тексты великих традиций, о которых писал Померанц, – это концентрированное кристаллизованное выражение той или иной культуры в целом. Причем свойственные этой культуре ценностные ориентации проявляются на всех уровнях социокультурного бытия, и в сознании (индивидуальном и социальном), и в разного рода жизненных практиках, как в вербальной, так и в невербальной сферах. Учитывая то, что говорилось ранее о самом характере действительности “пограничных” цивилизаций как поля сложнейшего взаимодействия разнородных традиций, в этих цивилизационных общностях исключено доминирование какого-либо одного Текста, смыслы которого пронизывают собой, структурируют все “идеальное тело” цивилизации. Здесь может идти речь лишь о диалоге Текстов различного характера (точнее, в большинстве случаев – даже о полилоге, учитывая множественность взаимодействующих традиций). Разумеется, если сам термин “диалог” понимается не банально (как благостное мирное общение с неперменным согласием по всем пунктам в итоге), а в бахтинском духе – как напряженное взаимодействие разнородных начал, очень далекое от какой бы то ни было идиллии, отнюдь не исключающее конфликтов и борьбы. “Активное согласие-несогласие... стимулирует и углубляет понимание, делает чужое слово более упругим и самостоятельным, не допускает взаимного растворения и смешения” [Бахтин, 1986, с. 366]. Причем нужно особо отметить, что диалог по М. Бахтину не ограничивается вербальной сферой и вообще сферой сознания (хотя им отводится главная роль). В диалоге действует весь человек как целостность, в неразрывном единстве интеллектуальной и эмоционально-чувственной сторон своей натуры: жить – “значит участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, отвечать, соглашаться и т.п. В этом диалоге человек участвует весь и всю жизнь: глазами, губами, руками, душой, духом, всем телом, поступками. Он вкладывает всего себя в слово, и это слово входит в диалогическую ткань человеческой жизни, в мировой симпозиум” [Бахтин, 1986, с. 33].

По-моему, отнюдь не случайно, что слова эти принадлежат российскому мыслителю, сформировавшемуся в условиях цивилизационного “пограничья”. “Вложить всего

себя в слово” способен лишь человек, для которого характерно то самое “пристрастное” отношению к языку в условиях чрезвычайной “силы общения” разнородных традиций, у которого говорилось выше.

В связи с проблемой диалога Текстов нельзя не затронуть один принципиально важный вопрос, который уже давно стал предметом острой дискуссии. Дело в следующем. Для того, чтобы оказался возможен реальный диалог различных традиций, они должны быть по меньшей мере сопоставимы по уровню сложности и глубины. Когда речь идет о взаимодействии религиозно-философских систем, основы которых были заложены в “осевое время”, с точки зрения померанцевской концепции решение представляется вполне очевидным: они полностью равноценны. Однако помимо этих систем в цивилизационном “пограничье” выступает еще один участник взаимодействия, причем проявляющий себя очень активно, – архаика. Вопрос стоит следующим образом: возможен ли диалог между “осевыми” традициями (то есть, иными словами, теми великими священными Текстами, которые положены в основание субэкумен) и архаикой? Можно ли вообще говорить об архаическом наследии как о сколько-нибудь цельном (по крайней мере в своих основаниях) культурном Тексте? У Г. Померанца обнаруживаются два варианта ответа на эти вопросы, которые прямо противоположны по своему смыслу.

Один ответ сформулирован в той самой работе, где была изложена концепция, анализируемая в этой и предыдущей статье. Полемизируя с С.Хантингтоном, Померанц заявляет, что последний “взял и слепил восемь цивилизаций, которые, будучи мелкими, ступшеваются перед Западом, и в результате остается один Запад. На самом деле есть четыре великих культурных мира, претендующих на мировое духовное значение – подчеркну, именно духовное, а не какое-либо другое, – и промежуточные культуры. Слепить восемь цивилизаций – значит смешать культурные миры, равные по значению Западу, с какими-то эскапистскими” [Померанц, 2003, с. 141]. И так, по логике Померанца получается, что человеческие культуры резко делятся на две неравные части: духовная элита, представленная четырьмя “великими культурными мирами” (субэкуменами или субглобальными цивилизациями), между которыми возможен или даже необходим диалог, и остальные традиции. И эти две категории несопоставимы по своему значению. Если это так, ни о каком диалоге великих религиозно-мировоззренческих систем и архаических традиций не может быть и речи.

Я категорически не согласен с подобным подходом. Прежде всего он противоречит реальности: как уже отмечалось, архаические по своему характеру традиции – неотъемлемая составляющая действительности цивилизационного “пограничья”. Разумеется, в различных цивилизациях “пограничного” типа удельный “вес” и, соответственно, роль архаики в социокультурной системе неодинаковы. Если в Пиренейской Европе и на Балканах, несмотря на сохраняющееся влияние архаики, основными участниками взаимодействия являлись и являются соответствующие мировые религии “осевого” происхождения и духовно-мировоззренческий комплекс “модерн-эпохи” (“вторая ось”), то в России-Евразии и в Латинской Америке архаика проявляет себя гораздо более мощно, выступает как один из главных факторов, воздействующих на сферу межкультурных контактов [Шемякин, 2013, с. 23–45].

Исследования различных ученых (и здесь особо выделяется московско-тартуская школа отечественных лингвистов, в первую очередь – труды В. Топорова и Вяч. Иванова) убедительно показали, что наследие архаики продолжало играть значительную роль и после “осевой” революции I тыс. до н.э. и утверждения мировых религий. Особенно убедителен в этом плане Топоров, доказавший, что в основе “мифопоэтического” мировоззрения людей древнейшей эпохи лежали “универсальные знаковые комплексы” (УЗК), представляющие собой единый в своей основе Текст культуры, центральной осью которого является символ “мирового древа” как образа Вселенной [Топоров, 2010].

Причем, хотя УЗК доминировали в эпоху господства мифопоэтического мышления, они сохраняли свое значение и впоследствии. По словам Топорова, “роль таких

схем УЗК в истории человеческой культуры трудно преувеличить: они послужили источником мощной традиции религиозных и философских идей, многообразных концепций и технических приемов в символизме народной словесности, художественной литературы, изобразительного искусства, где обращение к архаичному заповедному фонду наблюдается постоянно; они же были тем источником, где происходило ставшее заметным лишь в свете будущего развития размежевание мифопоэтической и научной (логико-научной) традиции... В культурном развитии человечества концепция мирового дерева оставила по себе следы в... архитектуре, планировке поселений, в ритуале, играх, хореографии, в социальных и экономических структурах, в словесных поэтических образах и языке, возможно, в ряде особенностей человеческой психики» [Топоров, 2010, с. 21, 266–267].

Принципиально важным представляется вывод Топорова о том, «что представления о мире, сложившиеся в пределах мифопоэтических традиций, отличаются от позднейших представлений (включая сюда, с известными оговорками, и научные) не ложностью, а “языком”, разумея под последним набор основных понятий и правила операций над ними» [Топоров, 2010, с. 264]. «Мифопоэтический “бриколаж”, интуиция, составляющие основное средство познания в системе архаического мышления, в *принципе* и в *общих* чертах вполне соответствуют научно-историческому мировоззрению позднейшей эпохи, по крайней мере в том отношении, что и то и другое равным (хотя и разным) образом удовлетворяли глубоко укорененным теоретическим и интеллектуальным потребностям человеческого бытия, хотя и считали основной своей задачей решение чисто практических вопросов. Кроме того, и первобытное знание, и наука исходят из презумпции *доверия* к миру, с которым они находятся в коммуникации и от которого ждут ответов... в отношении первобытного знания к науке есть и другой аспект – *преemptивность* между ними... картина того, каким образом из практики ритуальных измерений и числового “бриколажа” возникали ранние варианты математической науки, из мифопоэтических териноморфно-вегетативных классификаций возникла зоология и ботаника, из учения о космических стихиях и составе тела – медицина, из размыкания последнего этапа в текстах об акте творения – история, а из спекуляций над схемами мифопоэтических операций и лингвистического “бриколажа” – начала логики, языка науки (метаязыка) и лингвистики, – хорошо известна и многократно описана» [Топоров, 2010, с. 45–46].

Наконец (и это, пожалуй, самое важное), есть одна определяющая отличительная характеристика “мифопоэтического” сознания, которая обуславливает его вне-временное значение для человеческой культуры. Его концентрированное выражение, центральный символ – образ мирового древа обеспечивает “целостный взгляд на мир, на все окружающее человека и на него самого”. Особенности этого образа-символа “открывают возможности снятия (преодоления) противопоставлений объектно-субъектных, пространственно-временных, причинно-следственных... определяющих эмпирическую сущность человека как конечного существа, позволяют преодолеть временность и конечность человеческой природы”. Поэтому данный образ, будучи системообразующим фактором единого культурного Текста архаики, сохраняет свое значение и в последующие эпохи. “Потребность в целостном взгляде, тоска по целому, которое одно только и может быть истинным, делает непреходящей задачу постижения именно целого и создания соответствующего языка для его описания. В мифопоэтическом мышлении прошлого, как и в мистических откровениях всех времен, человек нередко подходил к решению проблемы языка, на котором можно было бы одновременно описывать макрокосм и микрокосм. Но эти решения, к сожалению, всегда были окказиональны или же не поддавались передаче на язык повседневности” [Топоров, 2010, с. 274–275]. На основании этих умозаключений Топорова можно сделать только один вывод: поиск новых решений “проблемы целого” требует диалога с наследием архаики, с ее культурным Текстом.

Значимость наследия эпохи “мирового древа” в полной мере проявилась в сфере осмысления сакрального измерения жизни. Это положение можно было бы проиллюс-

трировать на многочисленных примерах самых различных культур, однако ограниченный объем статьи не позволяет этого сделать. Поэтому ограничусь выводами, сделанными видными отечественными учеными в отношении начальных этапов истории нашей цивилизации. Так, Ив́анов, рассматривая проблему “выбора веры” в Восточной Европе, подчеркивает: “К тому времени, когда обитавшие в Восточной Европе древнерусские племена, консолидировавшиеся вокруг Киевской Руси, встали перед вопросом о принятии новой веры, они прошли длительный и сложный путь развития... Принятие населением Древней Руси христианства оказалось возможным благодаря достигнутому еще до этого высокому уровню культуры, в особенности уровню религиозного сознания, которому соответствовал и характер языка, прежде всего словаря с достаточно развитой терминологией. Именно изучение языка, а в первую очередь религиозных терминов, которые до того, как были использованы в качестве христианских, долго существовали как языческие, позволяет сделать вывод о развитости многих понятий у носителей ранних славянских диалектов, в том числе и восточнославянских говоров... Какую бы семиотическую систему восточнославянской культуры – мифологию, обряды, изобразительное искусство, язык – мы ни рассматривали, в каждой из них обнаруживается использование более древних элементов, переосмысленных после упрочения христианства. Особенно ясно это видно в языке, где некоторые очень древние индоевропейские ритуальные термины, сохранившиеся в качестве языческих славянских, позднее используются для передачи соответствующих греческих византийских слов в текстах христианского содержания...” [Иванов, 2009, с. 287–289].

Ив́анов убедительно иллюстрирует свои выводы рядом ярких примеров, подчеркивая “удивительную живучесть некоторых древневосточнославянских языческих обрядов”, включенных в новую религиозную систему, сохранение языческой символики “(в той мере, в какой она оказывалась совместимой с христианской)” в народных синкретических представлениях [Иванов, 2009, с. 287–289]. К аналогичным по сути выводам пришел Топоров, реконструировавший целый “свят-словарь”, (в основе которого – праславянский, восходящий к древнейшему общиндоевропейскому аналогу семантический элемент “свят”), включавший многочисленные термины, служившие для характеристики и обозначения сакрального измерения жизни еще в языческую эпоху истории восточного славянства. Топоров подробно проанализировал особенности понимания святости носителями “архаичной русской традиции, в которой мифопоэтическое наследие языческой эпохи встретилось с кругом идей и образов христианства” [Топоров, 1995, с. 77, 479–489].

Приведу еще одно свидетельство, тем более, что оно принадлежит не только крупному ученому-востоковеду, но и видному современному православному мыслителю А. Зубову: “Лишь догадки можно строить о том, почему именно такими стали русские храмы, русские книги, фрески, иконы, предметы прикладного искусства, но важно то, что они ни с чем не подобны. То там, то тут несложно найти черты сходства или с византийской традицией эпохи Македонской династии, или с романским искусством, или могилы, идущие с Востока. Но основа всей материальной культуры, тем более искусства Древней Руси, – это раскрытие потенциалов, сложившихся в историческом общественном бытии в предшествующие христианизации века. Не постепенное обучение ученика у учителя видим мы на примере Руси XI–XII вв., но огонь, запыхавший от огня” [Зубов, 1990, с. 147].

Разумеется, различные культуры эпохи “мирового древа” представляют собой разные выражения единого культурного Текста архаики. Они достаточно существенно отличаются друг от друга по степени сложности и глубины. Критерии отличия очень четко определил Топоров [Топоров, 2010, с. 11]. И тем не менее, если брать картину в целом, архаические традиции эпохи “мирового древа” (и восходящие к этой эпохе) вполне сопоставимы по степени сложности и глубины с “осевыми” Текстами. Во всяком случае, в степени, достаточной для того, чтобы быть участником диалога.

Разумеется, “осевые” традиции представляли собой качественно новый этап в духовном развитии человечества. Но между ними и архаичным наследием эпохи “миро-

вого древа” – не только разрыв, но и преемственность. Сами религиозно-философские системы, основы которых были заложены в первое “осевое время” (по К. Ясперсу), возникли на базе переосмысления предшествовавшего опыта, в ходе и в результате напряженного диалога – спора с наследием архаики. Более того: сами они могут быть интерпретированы как диалог качественно различных способов восприятия и духовно-практического освоения мира человеком – тысячелетних традиций эпохи “мирового древа” и тех новых принципов, которые были выдвинуты в различных центрах Евразии в I тыс. до н.э.

Именно к такому выводу пришел в ходе своих размышлений над ходом мировой истории и Померанц, выдвинувший идею о том, что “христианское мышление можно понять как своеобразно организованный диалог двух семиотических подсистем – понятийно-точной и мифопоэтической”. Более того: “Та или другая организация этого диалога характерна (и, по-видимому, необходима) для всех мировых религий. Они упорно вырабатывают правила диалога и хранят их как свою величайшую святыню”. Причем особенно важно то, что и в наше время “диалог мифопоэтического и понятийно-точно-го мышления отнюдь не исчерпан” [Померанц, 1995<sup>б</sup>, с. 340–341, 344]. Таков второй вариант ответа, который дал Померанц на сформулированные выше вопросы и который, повторяю, по сути своей противоположен идее о неправомерности и невозможности “смешивать” неравнозначные культурные традиции. Я согласен с этим вариантом ответа, с одним лишь уточнением: “мифопоэтическое” мышление имеет свою логику.

Чтобы убедиться в этом, достаточно внимательно вчитаться в многочисленные работы, посвященные архаическим культурам, в том числе и самым древним. Как подчеркивал, в частности, Топоров, мифология – особый *тип* мышления [Топоров, 2010, с. 26]. И то, что мифологическая система воззрений качественно отличается и от логики Аристотеля, и от столь ярко охарактеризованной Померанцем “тринитарной” логики христианства [Померанц, 1995<sup>а</sup>, с. 316–337], отнюдь не значит, что в архаическом мышлении безраздельно господствует алогон. Для этого мышления характерен свой, особый взгляд на мир, в котором человеческий разум проявляет себя совершенно по-иному, чем в религиозных и философских системах более поздних эпох. Взгляд, отнюдь не чуждый стремлению тщательно и подробно классифицировать все известные человеку явления, упорядочивая тем самым свой опыт и свою картину мира [Lévi-Strauss, 1962; Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 465–854].

Если попытаться обобщить как работы коллег, так и собственный исследовательский опыт, то закономерно приходишь к следующим выводам. По-видимому, начиная с I тыс. до н.э. основу мирового цивилизационного процесса составляет диалог двух качественно различных духовно-мировоззренческих систем – “мифопоэтической” (эпохи “мирового древа”) и той, которая родилась в результате “осевой” революции I тыс. до н.э. Начиная с XVII–XVIII вв. к ним добавился еще один участник – “вторая ось” – ценностно-смысловой комплекс, ядром которого стала новоевропейская наука [Ясперс, 1991, с. 97, 101–105; Eisenstadt, 2001, р. 320–340; Шемякин, 2001, с. 68–82; 2003, с. 110–242; 2009<sup>а</sup>, с. 119–122]. Начиная с XIX в., этот “трехсторонний диалог” (точнее, уже полилог) характерен для всех без исключения цивилизаций. Однако соотношение составляющих данного полилога в разных цивилизационных типах существенно отличается.

Очевидно, что в “осевых” цивилизациях, в том числе в субэкуменах, сохраняющиеся элементы УЗК эпохи “мирового древа” включены в новую систему, которая построена на иных, чем в мифологическую эру принципах. В цивилизационном “пограничье” – иная ситуация. Здесь УЗК, лежащие в основе “мифопоэтической” традиции в самых различных вариантах, представляют собой Текст культуры, пусть и трансформировавшийся в ходе взаимодействия с “осевыми” традициями, но сохранивший в определенной степени единую основу, по меньшей мере – в степени, достаточной для того, чтобы выступать в качестве активного самостоятельного фактора диалога.

Для того чтобы адекватно осмыслить проблему Текста в цивилизационном “пограничье”, нужно иметь в виду еще одно обстоятельство. Мне уже приходилось пи-



сать о том, что в самой основе бытия “пограничных” цивилизаций заключен парадокс: они живы до тех пор, пока глубины их экзистенции продолжают непрерывно порождать импульс к обретению целостности и, в связи с этим, – к преодолению ситуации доминанты многообразия. Однако как только данный импульс становится настолько мощным, что реально ставит эту доминанту под вопрос, немедленно следует реакция “пограничной” цивилизационной основы, как правило, восстанавливающая прежнее соотношение [Шемякин, 2009<sup>6</sup>, с. 457–458]. С этой динамикой связана проявляющаяся в жизни цивилизационного “пограничья” регулярная смена двух противоположных по своей направленности цивилизационных стратегий: стремление обрести целостность цивилизационной основы на той или иной базе, преодолев качество “пограничности”, неизменно сменяется тенденцией к восстановлению “пограничного” статуса, воспринимаемого как воплощение подлинной самобытности [Шемякин, 2001, с. 227–228].

Обе эти стратегии связаны с тем, что часть реальных участников взаимодействия объявляются “неподлинными”, чуждыми соответствующей традиции. В результате часть реально наличествующих Текстов культуры табуируется. Однако они никуда не исчезают, лишь уходят с поверхности социокультурной жизни. Появляется феномен “Скрытого Текста”, который может продолжать свое существование в различных формах, как вербальных (разного рода тайные учения, еретические с официальной точки зрения произведения), так и невербальных (эстетические традиции, характер изображений героев официально санкционированной священной истории, действительные, а не декларируемые открыто ориентации сознания и поведения). Достаточно вспомнить в этой связи сохранение многочисленных языческих по происхождению и характеру традиций под спудом ортодоксальных православия и католицизма в России и в Латинской Америке [Сea, 1984; Шемякин, 2001; 2007<sup>a</sup>; 2007<sup>b</sup>; 2008; Шемякин, Шемякина, 2006; 2007; Кофман, 1997]. Появление “Скрытого Текста” означает и появление феномена “скрытого диалога”, который продолжается, прячась за внешними формами противостояния. В целом условия для диалога Текстов, как в открытой, так и в скрытой форме обеспечиваются языковой ситуацией в цивилизационном “пограничье”.

### **Шрифт в пограничных цивилизациях**

Шрифт как глобальный культуuroобразующий фактор является одним из главных выражений стиля (“хабитуса” по О.Шпенглеру и А.Тойнби) [Тойнби, 1991, с. 290–291] цивилизации, в котором находит свое проявление специфика ее внешнего самовыражения. Единство стиля – неотъемлемая черта “классического” цивилизационного типа. В цивилизационном “пограничье” же такое единство отсутствует [Бердяев, 1990, с. 7–8; Вейдле, 1991, с. 32–33, 35; Кондаков, 1997, с. 30, 60; Шемякин, Шемякина, 2004, с. 112; Шемякин, 2001, с. 205]. Соответственно, отсутствует и та жесткая связь Шрифта с Языком и Текстом, которая отличает субэкумены. Тем не менее именно в Шрифте наиболее легко выражает себя, находит материальное воплощение тот глубинный импульс к обретению целостности, о котором шла речь выше. Поэтому и Шрифт, как правило, даже в “пограничье” один. Будучи наиболее зримым проявлением начала единства, Шрифт наиболее контролируем, и любые попытки достичь культурной унификации в рамках одной из двух охарактеризованных выше стратегий неизменно связаны со стремлением полностью “зачистить” графическую среду от каких бы то ни было “чуждых влияний”.

В то же время, общая структурная характеристика “пограничья” – доминанта многообразия – проявляет себя и здесь, хотя и менее явственно, чем в случаях Языка и Текста. Она находит свое отражение в следующих основных формах:

- 1) в стремлении каждого из участников диалога к формированию и сохранению адекватного себе способа графического самовыражения. Пожалуй, самым ярким примером здесь могут служить русские старообрядцы, упорно сохраняющие традиционную кириллицу [Дутчак, 2007; Дутчак, 2011, с. 75–88];

2) еще более сильно и повсеместно просматривается стремление (также свойственное всем участникам диалога традиций) к приведению в соответствие Шрифта и языкового многообразия в рамках реальности языковых союзов и процессов языкового варьирования. Проявляется отчетливая тенденция к формированию собственного варианта взаимосвязи Языка, Текста и Шрифта у каждой из контактирующих традиций, даже в том случае, если Шрифт остается единым. Едва ли не самым ярким примером здесь может служить создание разных алфавитов на единой графической базе латиницы, соответствующих различным языкам многочисленного языкового семейства майя [Рус, 1996, с. 84–85; Галич, 1990, с. 131; Jackson, 2011, p. 683–726].

\* \* \*

Итак, в цивилизационном “пограничье”, в отличие от “классических” цивилизаций (субэкумен), мы имеем: 1) не один господствующий, определяющий всю лингвистическую сферу Язык, а языковой союз и/или языковое варьирование; преобладание языка-процесса (речи) над языком-системой; преобладание в языковом космосе устной речи над письменной; 2) не один доминирующий Священный Текст, а диалог качественно различных Текстов, проявляющийся как в открытой, так и в скрытой форме; 3) не однозначную жесткую взаимосвязь Шрифта с Языком и Текстом, а многообразие форм такой связи, более гибкой, чем в “классическом” случае. В силу этих обстоятельств есть все основания говорить не об одном информационном поле (понимаемом прежде всего как поле взаимодействия смыслов), как у Померанца, а о комбинации различных информационно-смысловых полей в соответствии с принципом доминанты многообразия в “пограничной” цивилизационной системе.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Арутюнова Н.Д.* Речь // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 2002.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986.
- Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
- Вейдле В.В.* Три России // Смена. 1991. № 8.
- Владимирская Т.Л.* Аргентина и “аргентинский испанский”: собственные впечатления, соображения и размышления. М., 2012.
- Галич М.* История доколумбовых цивилизаций. М., 1990.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. В IV т. Т. II. Тбилиси, 1984.
- Гирин Ю.Н.* Поэтика сверхпредельности. К интерпретации художественных процессов латиноамериканской культуры. СПб., 2008.
- Дутчак Е.Е.* Из “Вавилона” в “Беловодье”: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX–начало XXI в.). Томск, 2007.
- Дутчак Е.Е.* Кириллические книжные собрания и их владельцы: сравнительный анализ конфессиональных стратегий староверия // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия “История России”. 2011. № 4.
- Зеликов М.В.* Баскские истоки иберо-романской редупликации // Вопросы иберо-романского языкознания. Вып. 8. М., 2010.
- Зененко Г.П.* Галисийский и португальский языки сегодня // Вопросы иберо-романской филологии. М., 1982<sup>a</sup>.
- Зененко Г.П.* К вопросу о выражении прямого и косвенного объектов одушевленных существительных в романских языках Пиренейского полуострова // Вопросы иберо-романской филологии. М., 1982<sup>b</sup>.
- Зубов А.Б.* Парламентская демократия и политическая традиция Востока. М., 1990.
- Иванов Вяч.Вс.* О выборе веры в Восточной Европе // *Иванов Вяч.Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. В 5 т. Т. 5. Мифология и фольклор. М., 2009.
- Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М., 1997.
- Косарик М.А.* Специфика португальского языка – консервативный характер или взаимосвязь архаических и инновационных процессов? // Вопросы иберо-романского языкознания. Вып. 9. М., 2009.

- Косериу Э.* Синхрония, диахрония и история // Новое в лингвистике. Вып. III. М., 1963.
- Кoffман А.Ф.* Латинскоамериканский художественный образ мира. М., 1997.
- Мак-Люэн М.* Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. Киев, 2001.
- Мунгалова О.М.* Роль орфографии в процессе культурной и языковой интеграции испаноязычного мира // Вопросы иберо-романского языкознания. Вып. 8. М., 2010.
- Нарумов Б.П.* Архитектура языка в концепции Э. Косериу // Вопросы иберо-романской филологии. М., 2005. Вып. 7.
- Панченко А.Ю.* Взаимовлияние андалузского диалекта и других подсистем испанского языка // Вопросы иберо-романистики. Вып. 9. М., 2009.
- Померанц Г.С.* Великие нации живут мировыми задачами // *Померанц Г.С.* Западники и националисты: возможен ли диалог? М., 2003.
- Померанц Г.С.* Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем // *Померанц Г.С.* Выход их транс. М., 1995<sup>a</sup>.
- Померанц Г.С.* Троица Рублева и тринитарное мышление // Выход из транс. М., 1995<sup>b</sup>.
- Рус М.У.* Народы майя: пятьсот лет сопротивления // Американские индейцы: новые факты и интерпретации. Проблемы индеанистики. М., 1996.
- Сед Л.* Философия американской истории. М., 1984.
- Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики. Екатеринбург, 1999.
- Степанов Г.В.* Испанский язык в странах Латинской Америки. М., 1963.
- Степанов Г.В.* К проблеме языкового варьирования. М., 1979.
- Тойнби А.Дж.* Постигание истории. М., 1991.
- Топоров В.Н.* Балканский макроконтент и древнебалканская нео-энеолитическая цивилизация (Общий взгляд) // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М., 2007.
- Топоров В.Н.* Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. В 2 т. Т. 1. М., 2010.
- Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. В 2 т. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995.
- Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
- Шемякин Я.Г.* Вера и рацио в духовном космосе латиноамериканской цивилизации // Латинская Америка. 2007<sup>b</sup>. № 3.
- Шемякин Я.Г.* В поисках смысла. Из истории философии и религии. М., 2003.
- Шемякин Я.Г.* Граница (процесс перехода и тип системности) // Общественные науки и современность. 2009<sup>a</sup>. № 5.
- Шемякин Я.Г.* Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001.
- Шемякин Я.Г.* Латинскоамериканская цивилизация и латиноамериканская литература // Iberica Americasans. Латинскоамериканская культура в дискуссиях конца XX–начала XXI веков. М., 2009<sup>b</sup>.
- Шемякин Я.Г.* “Пограничные” цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции // Латинская Америка. 2007<sup>a</sup>. № 7.
- Шемякин Я.Г.* Феномен “пограничности”: социокультурное содержание и исторические типы // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 42. М., 2013.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Россия-Евразия: специфика формирования в цивилизационном пограничье. Статья 1 // Общественные науки и современность. 2004. № 4.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Соотношение веры и рацио в цивилизационном “пограничье”: российские параллели латиноамериканского опыта // Латинская Америка. 2007. № 11.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации // Общественные науки и современность. 2006. № 2.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.
- Eisenstadt S.N.* The Civilizational Dimension of Modernity // International Sociology. 2001. Vol. 16. № 3.
- Jackson S.E.* Continuity and Change in Early Colonial Maya Community Governance: a Lexical Perspective // Ethnohistory. Vol. 58. № 4. Fall 2011.
- Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. Paris, 1962.