

На правах рукописи



Карабыков Антон Владимирович

**КУЛЬТУРНО-КОММУНИКАТИВНЫЙ МЕХАНИЗМ
И ФОРМЫ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ПЕРФОРМАТИВНОСТИ
В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ**

24.00.01 – Теория и история культуры

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Томск – 2014

Работа выполнена в федеральном государственном бюджетном образовательном учреждении высшего профессионального образования «Национальный исследовательский Томский государственный университет», на кафедре теории и истории культуры.

Научный консультант:

доктор философских наук, доцент
Борисов Евгений Васильевич

Официальные оппоненты:

Нестеров Александр Юрьевич, доктор философских наук, доцент, федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Самарский государственный аэрокосмический университет имени академика С.П. Королёва (национальный исследовательский университет)», кафедра философии, заведующий кафедрой

Нефёдова Людмила Константиновна, доктор философских наук, профессор, федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Омский государственный педагогический университет», кафедра философии, профессор

Проскурин Сергей Геннадьевич, доктор филологических наук, профессор, федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Новосибирский национальный исследовательский государственный университет», кафедра английской филологии, профессор

Ведущая организация:

Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск

Защита состоится 27 июня 2014 г. в 12:30 на заседании диссертационного совета Д 212.267.17, созданного на базе федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Национальный исследовательский Томский государственный университет», по адресу: 634050, г. Томск, пр. Ленина, 36 (ауд. 318).

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке и на сайте федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Национальный исследовательский Томский государственный университет» www.tsu.ru.

Автореферат разослан «___» апреля 2014 г.

Материалы по защите диссертации размещены на официальном сайте ТГУ:
http://www.tsu.ru/content/news/announcement_of_the_dissertations_in_the_tsu.php

Ученый секретарь
диссертационного совета

Буденкова Валерия Евгеньевна

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования

Интерес к проблеме взаимоотношения культуры, языка и коммуникации неуклонно растёт. При этом усилия занятых ею исследователей в основном сосредоточены на анализе отдельных языковых фактов, обладающих, с их точки зрения, особой культурологической значимостью: лингвокультурем, культурно-обусловленных концептов, концептуальных сетей и т.п. Признавая несомненную ценность работ такого рода, мы хотели бы подчеркнуть то обстоятельство, что язык в целом сам по себе является одной глобальной «лингвокультуремой». В каждой культуре язык воспринимается и осознаётся её носителями «сквозь» тот относительный своеобразный образ, который создаётся в её семиотическом пространстве.

В этом отношении не составляют исключения и научные работники, профессионально рефлектирующие над языком. Подобно прочим представителям общей для них культуры, они с рождения погружены в конкретную коммуникативно-семиотическую среду, которая формирует в их сознании стереотипы, диктующие то, *что* есть язык и *как* им пользоваться. На наш взгляд, не будет ошибкой считать, что всё величественное здание европейской лингвистики XVII – 1-ой половины XX веков было построено на основании образа языка, сформировавшегося в Новое время. Если выразиться категоричнее, эта наука, по сути, есть результат его теоретической разработки и осмысления. Вместе с тем в силу тотальности каждой картины мира, часть которой составляют представления о сущности и назначении языка, профессионалы, разделяющие мировидение своей эпохи, как правило, не отдают себе отчёта в том, что концептуализируемый ими образ является относительным в культурно-историческом плане. Они склонны абсолютизировать и универсализировать условия, определяющие их «стиль» и содержание мышления. Поэтому в число ключевых презумпций, направляющих ход лингвистической мысли, по-прежнему входит убеждённость в абсолютности одного-единственного образа языка, который в действительности был сформирован в лоне новоевропейской культуры.

В то же время ведущей тенденцией, детерминирующей развитие духовной, умственной сферы в современности, является возрастающая дивергенция. Налицо усиление гетерогенности и аморфной синкретичности современной картины мира и обусловленного ею образа языка. Не говоря о повседневном, наименее отрефлектированном его «срезе», где новоевропейский конвенционализм и номинализм уживаются с самым древним магизмом, эта тенденция проявляется и в противоположной точке данного образа – точке не наивности, а критически продуманной онтологии языка.

Таким образом, актуальность темы исследования обусловлена тем, что в настоящее время становится всё более очевидной историчность и социокультурная обусловленность характера употребления, переживания и осмысления языка в его отношении к внеязыковой реальности, который свойствен той или иной культурной эпохе. Хотя указанные явления уже становились предметом

изучения отдельных учёных¹, проблема культурно-исторической детерминации образа языка нуждается в дальнейшем теоретическом осмыслении. В частности, неисследованным остаётся вопрос о том, почему в разных культурах различаются представления о границах бытийных «полномочий» языка, по-разному понимается и реализуется его способность воздействовать на мир – перформативный аспект языковой природы. При этом ясно, что лучший способ вскрыть данную детерминацию имеет сравнительно-исторический характер. Только так можно поставить и раскрыть указанную проблему во всей её глубине. Когда обнаруживается, что на вопрос о том, что есть язык и какова мера его перформативной потенции, ни один ответ не может быть исчерпывающим, поскольку всегда даётся изнутри определённой культуры, единственным адекватным путём к его решению остаётся изучение разных (в пределе – всех) ответов, которые в той или иной форме эксплицировались различными культурами. Помимо других открытий, такая работа должна позволить нам выявить неосознанные предпосылки и допущения, сформировавшие ту систему координат, в пределах которой происходило и во многом продолжает происходить постижение сущности языка и, конкретно, перформативности. Она же обещает помочь нам продумать – именно продумать, а не стихийно усвоить из обыденного «слоя» современной коммуникативной реальности – те альтернативы, которыми располагает культурная память в отношении привычных для нас способов мышления о языке.

Степень теоретической разработанности темы

Предлагаемая работа призвана заложить основы истории перформативности и связанной с ней сравнительно-исторической метафизики языка. Данные названия указывают на специфическую область междисциплинарных исследований, в которой должны пересекаться «интересы» теории и истории культуры, философии языка, исторической антропологии, лингвистики, семиотики и других отраслей гуманитарного знания. Междисциплинарный характер этой области вкупе с отсутствием готовых исследовательских программ, нацеленных на решение её ключевых проблем, вызвали необходимость обращения к широкому кругу научных дисциплин, парадигм и теорий. Это обстоятельство проясняет причины разнородности основных источников, подготовивших и образовавших теоретический фундамент исследования.

¹ *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф – имя – культура // Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2000. С. 525–543; *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2000. С. 485–503; *Степанов Ю.С.* В трехмерном пространстве языка (Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства). М.: Наука, 1985; *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977; *Vickers B.* Analogy versus identity: the rejection of occult symbolism, 1580–1680 // *Occult and scientific mentalities in the Renaissance.* Ed. by B. Vickers. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 95–164; *Bono J.J.* The Word of God and the Languages of Man: Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine. Vol. I: Ficino to Descartes. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

Наше понимание перформативности как способности речи быть эквивалентом невербального действия сформировалось под воздействием идей Дж. Остина², Л. Витгенштейна³ и других представителей аналитической философии и лингвистической прагматики, занятых изучением способов употребления «обыденного» языка (Дж.Р. Серль, Г.П. Грайс, П.Ф. Стросон, Ю. Хабермас, З. Вендлер, Д. Вандервекен, Г.Н. Лич, Ст. Левинсон, Г.Г. Почепцов, Р. Копытко, Г.В. Карпов и т. д.).

В силу того что феномен перформативности исследуется в диссертации в глобальном культурно-историческом контексте, существенную ценность для нас также имел массив философских, культурологических, семиотических и общелингвистических исследований, посвящённых разработке проблем взаимодействия культуры с языком, коммуникацией, объективной реальностью и сознанием (В. фон Гумбольдт, Э. Кассирер, К. Бюлер, М.М. Бахтин, Р.О. Якобсон, Э. Косериу, Э. Сепир, Б. Уорф, Ю.С. Степанов, Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский, В.В. Колесов, С.Г. Проскурин и т. д.). Особо отметим роль а) русской философии имени, создавшей альтернативную модель онтологии языка, радикально отличную от общепринятой в XX веке, и тем самым косвенно предвосхитившей возможность построения сравнительно-исторической метафизики языка (А.Ф. Лосев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков); б) кросскультурного и исторического направлений в современной лингвопрагматике, исследующих особенности использования языка в различных и, в частности, прошлых культурах (А. Вежбицкая, Кл. Годдард, А.Г. Джакер, У. Кояма, К. Брудер и т. д.), в) этнолингвистики, изучающей зависимость форм и способов коммуникации от особенностей культуры, а также образы «наивного» осмысления языка (Д.Х. Хаймс, Х. Хойер, Н.И. Толстой, С.Е. Никитина, Т.В. Цивьян и т. д.).

Кроме того, значительный вклад в подготовку теоретических оснований истории перформативности и культурно-относительной метафизики языка внесли представители исторической антропологии и, в частности, французской школы «Анналов», давшие научное обоснование понятий ментальности и картины мира (Л. Фефр, М. Блок, Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, Ж. Дюби, Ж. Делюмо, П. Шюню, А.Я. Гуревич, Л.М. Баткин, К. Томас, С. Кларк); специалисты в сфере интеллектуальной истории и, в частности, истории лингвистических идей (Х. Аарслефф, П. Росси, Ф. Йейтс, Д. П. Уолкер, Э. Гомбрих, Дж.Дж. Боно, Б. Викерс, У. Эко, В. Салмон, Э. Кудерт, Л.А. Малявина, Л.Г. Степанова, Л.В. Кнорина, Г.В. Вдовина и т. д.); а также сторонники постпозитивистской философии и истории науки, разрабатывающие проблемы социокультурной обусловленности научного знания и его взаимодействия с иными видами познания (Т. Кун, К. Поппер, П. Фейерабенд, М. Полани, Р. Рорти, К. Хьюбнер, М. Фуко, П.П. Гайденок, Л.М. Косарева и т. д.). К этой группе источников примыкают и генеалогические идеи Фр. Ницше, который одним из первых поста-

² *Остин Дж.* Как совершать действия при помощи слов // Остин Дж. Избранное. М.: Идея – Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 13-135.

³ *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 75-319.

вил вопрос о том, насколько глубоки изменения, претерпеваемые человеческим сознанием, языком и культурой в процессе истории.

Плодотворными в теоретическом и, в особенности, методологическом отношении стали также труды классиков герменевтики и феноменологии, проложивших пути к корректному осмыслению чужих культурных миров (Фр. Шлейермахер, В. Дильтей, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер, П. Рикёр); а также работы их последователей и интерпретаторов (Б. Вальденфельса, В.И. Молчанова, В.Г. Кузнецова, В.Н. Сырова, И.Н. Инишева, А.Э. Савина, Е.В. Борисова).

Ещё раз обращаясь к перформативности, центральной категории нашего исследования, отметим, что в современном дискурсе гуманитарных наук бытует ряд иных её трактовок, отличных от выработанной Дж. Остином и взятой за основу нами. И тенденция такова, что продолжающееся разрастание этого ряда имеет своим следствием «неопределённость значения и границ феномена перформативности как объекта и даже бессистемность его описания»⁴. Конструктивная же сторона обсуждаемого процесса состоит в осмыслении и разработке междисциплинарного потенциала перформативности, из-за чего последняя становится объектом изучения не только лингвистической прагматики, но и культурологии, социологии, антропологии и т.д. Что касается содержательной характеристики происходящих изменений, то её суть сводится к отождествлению перформативности с перформансом. В результате перформативность толкуется как процесс осуществления *любого* культурного события, нацеленный на конституирование и актуализацию социокультурной идентичности (Р. Паркер, Л.А. Романова, А.А. Романов, И.В. Четыркина). Таким образом, утрачивая своё изначальное – специфическое и достаточно определённое – значение, рассматриваемое понятие получает взамен чрезвычайно аморфное наполнение, превращающее перформативность в не более чем атрибут всех коммуникативных и, шире, культурных практик. Вследствие этого становится возможным говорить о перформативности текста, дискурса, ритуала и культуры в целом.

Проблема исследования

Стремление к «размыванию» остиновской трактовки перформативности делает актуальной проблему, которая решается в диссертации. Вопреки описанной выше тенденции, есть все основания утверждать, что понимание перформативности как способности речи быть эквивалентом невербального действия отнюдь не израсходовало свой эвристический потенциал, который утрачивается при чрезмерно широкой интерпретации этого понятия. Более того, потенциал остиновского определения до сих пор остаётся в значительной мере нераскрытым. На наш взгляд, ключевая причина этого коренится в том факте, что феномен перформативности рассматривался исключительно в синхронном плане как

⁴ Романова Л.А. О соотношении терминов перформативность, перформанс и перформансный перформатив в коммуникативном пространстве // Электронный научный журнал «Мир лингвистики и коммуникации». Тверь: ТГСХА, ТИПЛиМК, 2008. № 2 (11) // URL: <http://www.tverlingua.ru> (дата обращения 7.05.12).

имманентное свойство неизменной природы речи, проявление которого не зависит от действия культурно-исторических факторов. Вместе с тем, уже при первом приближении к истории духовной культуры становится очевидным, что способность «делать вещи посредством слов» (Дж. Остин) понималась и осуществлялась в разные культурные эпохи радикально различным образом.

Объект и предмет исследования

Центральным *объектом* исследования является перформативность, понимаемая нами как *способность речи быть эквивалентом невербального действия* и рассматриваемая в качестве культурно-исторического феномена, который имеет в разных культурах неодинаковые формы своего воплощения. В частности, этот феномен проявляется в определённых культурных институтах, коммуникативных практиках, жанрах, представлениях, философских и лингвистических идеях. Все они образуют внешнюю и отчасти непосредственно наблюдаемую сторону объекта нашей работы, тогда как сама выявляющаяся в них речевая способность представляет собою его ядро.

Предметом работы служит культурно-коммуникативный механизм динамики, которой характеризовалась реализация перформативной способности речи в истории культуры, а также типологические формы, в которых осуществлялась перформативность.

Цель и задачи исследования

Цель исследования состоит в том, чтобы изучить, как способность речи быть эквивалентом невербального действия осуществлялась, выражалась и осмысливалась в культурах, предшествовавших Новому времени, а также в ранний период этой эпохи.

Достижение заявленной цели предполагает решение следующих *задач*:

1. Разработать комплексный метод лингвокультурологической археологии, который бы позволял исследовать динамику образа языка и, в частности, формы осуществления перформативности в истории культуры.
2. Эксплицировать и теоретически обосновать культурно-коммуникативный механизм, обуславливающий реализацию перформативности в культуре.
3. На материале подсистем сакральных перформативов в исследуемых культурах, создать основы археологии перформативных речевых жанров, представляющей собой важный аспект лингвокультурологической археологии.
4. Исследовав конкретные формы реализации перформативности в истории культуры, создать их типологию.

Методологическая основа исследования

Методологическая основа исследования включает в себя сочетание общенаучных методов формальной (дедукция и индукция) и диалектической логики, систематизации, типологии, моделирования, которые применяются при анализе эмпирического материала и разработке концептуальных положений. В работе используется герменевтика в её традиционно-филологическом и философско-феноменологическом понимании как искусство интерпретации текста и куль-

туры, толкуемой как своего рода «сверхтекст», вмещающий в себя все принадлежащие ей тексты. Кроме того, задействованы такие специальные методологические инструменты, как методика изучения чужих ментальностей Хр. Мейера, модель этнографического описания речевых жанров, предложенная Д. Хаймсом; приём описания культурно-обусловленных сценариев, направляющих коммуникативное поведение представителей данной культурной общности (А. Вежбицкая); моделирование прагматического устройства речевого жанра; контекстуальный анализ коммуникативного события и интен-анализ.

Перечисленные методы формируют комплекс, максимально адекватный главному предмету исследования, а именно тому культурно-коммуникативному механизму, который детерминирует образ языка и, в частности, характер осуществления перформативности в культуре. Определяемый нами как *лингвокультурологическая археология*, этот методологический комплекс строится на основе взаимодействия *герменевтического* и *лингвопрагматического* подходов. При этом решающая роль отводится первому из них, ибо если лингвопрагматический анализ, или, иначе, археология перформативных жанров, призван прежде всего *выявлять* речезыковые факты, подлежащие осмыслению, то герменевтическая работа – *интерпретировать* их.

Чтобы создать смысловой контекст, обеспечивающий возможность интерпретации, анализ каждой из исследуемых культур начинался с изучения ментальности, картины мира, мировоззрения – её глобальных компонентов, в свете которых только и может быть познан образ языка, свойственный культуре. Знания, полученные на этом уровне исследования, позволили осмыслить «наивную» и теоретическую онтологию языка в качестве двух полюсов его единого образа. Данное осмысление означало разрешение, в первую очередь, следующих вопросов: Почему эти онтологии были именно такими?; В чём проявляется их своеобразие и, возможно, преимущество по отношению к образам языка в предшествующих культурах?; Как в данной культуре проводится граница между внеязыковой действительностью с одной стороны, и языком и социокультурной сферой с другой, и почему она проводится именно так?; Каков характер взаимосвязи между «наивной» и теоретической онтологиями?

Ответив на эти вопросы, мы смогли приступить к изучению тех конкретных культурно-исторических форм и единиц речи, посредством которых в данной культуре осуществлялась перформативность. Работа на этом уровне строилась с помощью уже указанного арсенала лингвопрагматических методов и приёмов: анализа речевых жанров, составления лингвокультурных сценариев, интен-анализа и т.д. Все эти средства образуют ядро археологии перформативных жанров как части общей лингвокультурологической археологии. Использование данного арсенала позволило выявить специфику системы перформативных жанров (на примере подсистемы сакральных перформативов), свойственную той или иной культуре и проследить динамику изменений, происходивших в данной системе.

Получаемые этим – преимущественно индуктивным – путём сведения подвергались осмыслению в контексте уже имеющегося у нас знания об обусловивших их культурных факторах. Причём их обретение и толкование обычно

совершалось в непосредственной связи друг с другом, так как характер данных фактов таков, что они вполне обнаруживают себя только в процессе их корректной интерпретации. Если интерпретировать культуру как текст, тогда тот или иной факт (скажем, наличие особого типа клятвы или отсутствие благословения в римской культуре рубежа эр) будет деталью (в том числе подобной нулевому знаку) текста. Поэтому основной метод, задействованный в данном аспекте анализа, принадлежит герменевтике, ключевой принцип которой состоит в объяснении части в свете целого, а целого – через совокупность его частей.

Осмысление лингвопрагматических данных, обретенных посредством археологии перформативных жанров, в контексте уже продуманного целого (ментальности, картины мира, образа языка и т.д.) помогло ответить на следующие вопросы: Почему именно такой была система сакральных перформативов, созданная данной культурой?; Почему она трансформировалась таким, а не иным, образом в продолжение данной эпохи?; Чем объясняется степень активности и поддерживаемости в культуре этой системы в целом и её компонентов в частности?; Что определяло характер реакции на неё (или отдельные её компоненты) со стороны культурной элиты? и т.д. В то же время процесс описанного осмысления естественно вызывал обратную коррекцию имеющихся у нас знаний о целом, в свете которых мы ставили и разрешали эти вопросы.

Заключительным шагом нашей работы являлся анализ того, как исследуемый образ языка, включая приоритетный для нас его перформативный аспект, претворялся в социальном взаимодействии, отражаясь в соответствующем каноне речевого поведения. Тем самым ещё раз было проверено полученное нами знание и вместе с тем посредством этого знания были продуманы культурные причины возможной «странности» описываемого поведения.

Итогом использования рассмотренного методологического комплекса стало максимально полное и адекватное представление об образе языка и связанном с ним характере осуществления перформативности в исследуемых культурах, а также понимание культурно-коммуникативной динамики, определившей возникновение, эволюцию и, возможно, угасание этого образа и форм реализации перформативной способности речи.

Новизна результатов исследования

Научная новизна исследования определяется тем, что, во-первых, перформативность осмыслена как культурный феномен, который имеет собственную историю, представляющую собой последовательность специфических форм, в которых осуществлялась перформативная способность речи в процессе социокультурной динамики. Во-вторых, разработан комплексный метод лингвокультурологической археологии, необходимый для исследования истории перформативности. В-третьих, выявлен культурно-коммуникативный механизм, обуславливающий динамику образа языка и осуществление перформативности в истории культуры. В диссертации смоделировано действие данного механизма и показана его работа на масштабном культурно-историческом материале. В-четвёртых, построена типология основных культурно-исторических форм, в которых осуществлялась перформативность, и изучены подсистемы сакральных

перформативов, отличающие каждую из рассматриваемых культур. В-пятых, разработаны основы сравнительно-исторической метафизики языка, являющейся новым междисциплинарным направлением в гуманитарной науке.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Комплексный метод лингвокультурологической археологии заключается в синтезе герменевтического и лингвопрагматического подходов к осмыслению коммуникативной реальности (при главенстве первого из них) и позволяет проследить действие механизма осуществления перформативности на широком культурно-историческом материале, а также разработать типологию форм, в которых реализовывалась эта способность речи. Составной частью данного метода служит археология перформативных жанров речи, дающая возможность реконструировать подсистемы сакральных перформативов в исследуемых культурах, проведя сравнительный анализ этих подсистем и проследить динамику происходивших в них изменений.

2. Культурно-коммуникативный механизм, детерминирующий реализацию перформативности в истории культуры, являет собой систему однонаправленных и обоюдных каузальных связей, соединяющих ментальность, картину мира, мировоззрение и прочие факторы с речевой действительностью, характеризующейся определённым модусом функционирования языка, образом переживания и «наивного» осмысления языка, канонем речевого поведения, а также с теоретической онтологией языка в культуре. В соответствии с данным механизмом, образ переживания и осмысления языка, а также модус употребления последнего тем более перформативны в культуре, чем более магическими являются ментальность и картина мира, свойственные ей.

3. Образ языка и модус его употребления коррелируют в культуре с характерной для неё речевой этикой. При этом общая закономерность такова: нормы речевого поведения тем строже в культуре, чем большими возможностями в плане воздействия на бытие она наделяет язык. Так, в частности, чем более магическим является восприятие языка и, соответственно, чем более перформативным является модус его использования в культуре, тем более суровым запретам подвергаются в ней такие коммуникативные злоупотребления, как ложь, злословие и праздноречие.

4. Необходимо проводить типологическое различие между *архаико-языческим магизмом* и *средневековым сверхперформатизмом*, включавшим в себя, помимо магизма первого типа, другой – наиболее значимый – *церковно-христианский* аспект. Если метафизическим основанием *архаико-языческого* магизма служило представление о магической силе, которой обладает слово *само по себе* по причине его субстанциональности и сущностной причастности к природному миру, то согласно сути церковно-христианского магизма, воздействие на бытие словом совершается с помощью *духовной силы, дарованной человеку Богом*, либо вследствие *договора*, заключённого между представителями поту- и посюстороннего миров, например, между Богом и Церковью или демоном и магом.

5. Коммуникативная действительность начала Нового времени характеризовалась угасанием сверхперформатизма, вызванным принципиальной антима-

гичностью формировавшейся ментальности и картины мира, а теоретическая модель языка, создаваемая новоевропейской философией и наукой, тяготела к абсолютной констативности. По мере утверждения науки в качестве господствующей формы мировоззрения, представленная модель всё активнее влияла на обыденное сознание, изменяя образ переживания, «наивного» осмысления и модус употребления языка, что также способствовало ослаблению перформативного начала в коммуникации и формированию новой – *немагической* – формы осуществления перформативности.

6. Первостепенным мотивом, обуславливавшим осознанный отказ многих интеллектуалов XVI–XVII вв. от использования средневековой системы сакральных перформативов, был влиятельный в тот период *принцип приспособления к обстоятельствам*. В нём выражалась квинтэссенция реалистического мировосприятия, которое всё настойчивее определяло мышление и поведение людей того времени. Утверждение данного принципа, в частности, обесмыслило такие традиционные священнодействия, как обет и клятва, совершение которых создавало необходимость действовать *вопреки* возможным жизненным обстоятельствам. Кроме того, указанный принцип стимулировал мутацию средневековой речевой этики, результатом чего стало признание недоверия в качестве нормы и исходной презумпции, охватывающих всё пространство человеческих взаимодействий.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретическая значимость диссертации прежде всего определяется тем, что, будучи областью междисциплинарных исследований, история перформативности должна обогатить теорию культуры, общее языкознание и философию языка, внося существенный вклад в решение фундаментальной проблемы взаимодействия культуры, языка, коммуникации и реальности; историческую прагматику и историю религий, предлагая их ведению археологию перформативных жанров, созданную на материале сакральных перформативов. Кроме того, наше исследование призвано способствовать развитию истории культуры и лингвистических учений. В этом отношении оно значимо тем, что, во-первых, в работе изучены малоизвестные, но имеющие существенную научную ценность аспекты ряда культур, а также лингвофилософские и собственно лингвистические концепции и идеи; а во-вторых, – и это главное – предложен новый подход к истории языковедческой мысли. В соответствии с ним процесс теоретического осмысления языка рассматривается в широкой культурологической перспективе, что позволяет осознать социокультурную обусловленность и историчность не только самого лингвистического знания, но и его объекта – языка в его сущности и функционировании.

Практическую значимость работы обеспечивает возможность использовать его результаты в создании теоретических курсов и спецкурсов по таким дисциплинам, как культурология, лингвокультурология, семиотика, теория языка, древние языки и культуры, философия языка, история языкознания, историческая прагматика и религиоведение. Кроме того, положения и материалы исследования могут быть задействованы в учебно-методических пособиях для сту-

дентов и аспирантов гуманитарных специальностей. Разработанный метод лингвокультурологической археологии может применяться в культурологии и, в частности, лингвокультурологии, в исторической прагматике, истории религий, исторической антропологии.

Апробация работы

Результаты диссертационного исследования представлены а) в трёх монографиях; б) в восемнадцати статьях, опубликованных в изданиях из Перечня ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть представлены основные научные результаты диссертации на соискание ученой степени доктора наук; в) в двадцати пяти статьях, опубликованных в прочих изданиях.

Основные положения работы обсуждались на заседаниях кафедры теории и истории культуры Национального исследовательского Томского государственного университета (2013 г.), кафедры философии Омского государственного университета (2013 г.), кафедры русского языка Омского государственного университета (2012 г.), кафедры иностранных языков Омской юридической академии (2005-2013 гг.).

По теме работы были сделаны доклады на всероссийских и международных научно-практических конференциях: «Изменяющаяся Россия: новые парадигмы и новые решения в лингвистике» (Кемерово, 29-30 августа 2006); «Ломоносов» (Москва, 12-15 апреля 2006); «Языковая картина мира: лингвистический и культурологический аспекты» (Бийск, 30 ноября – 1 декабря 2006); «Язык и мировая культура: взгляд молодых исследователей» (Томск, 2006) «Духовная культура русской словесности» (Тюмень, 24-25 мая 2006); «Системное и асистемное в языке и речи» (Иркутск, 10-13 сентября 2007); «Язык. Человек. Ментальность. Культура» (Омск, 14-16 декабря 2007); «Славянские языки и культура» (Тула, 17-19 мая 2007); «Слово, высказывание, текст в когнитивном, прагматическом и культурологическом аспектах» (Челябинск, 25-26 апреля 2008); «Славянские чтения» (Омск, 24-25 мая 2007); «Языки культуры: историко-культурный, философско-антропологический и лингвистический аспекты» (Омск, 9 февраля 2010); «Концепции и технологии профессионально-ориентированного обучения иностранному языку» (Омск, 7 апреля 2011), «Язык как система и деятельность – 3» (Ростов-на-Дону, 3-6 октября 2012), «Реальность. Человек. Культура: конфликтное поле современной культуры» (Омск, 29 ноября 2013).

Структура диссертации

Диссертация состоит из введения, четырех глав (двадцати параграфов), заключения и списка литературы, содержащего 470 источников.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во *введении* обосновывается актуальность темы диссертации; определяется степень теоретической разработанности темы, проблема, объект и предмет ис-

следования; сформулированы цель, задачи, методологическая база исследования, положения, выносимые на защиту; аргументируется новизна результатов, теоретическая и практическая значимость исследования; описывается апробация работы.

Первая глава *«Культурная относительность и историческая динамика образа языка в аспекте осуществления и осмысления перформативности»* включает пять параграфов. В параграфе I.1 *«Соотношение речевой реальности языка и его теоретического образа в культуре»* обосновывается необходимость различать динамику самой речевой реальности и трансформацию её теоретического образа. Так, обращаясь к эпохе Модерна, мы констатируем, что в процессе становления новоевропейской культуры сложилось такое положение дел в отношении перформативности, которое характеризовалось, с одной стороны, понижением степени реализации этой речевой способности в коммуникативной практике, а с другой – утверждением сугубо констативного образа языка в науке.

В то же время между названной динамикой и трансформацией существует диалектическая связь, из-за чего они должны различаться, но не противопоставляться категорически. Специалисты, занятые созданием теории языка, всегда «погружены» в определённую речевую реальность, состояние которой неизбежно обуславливает образ их научно-теоретического мышления. Вместе с тем разрабатываемая ими теория при наличии благоприятных ментально-мировоззренческих условий может воздействовать на общественное сознание, преобразуя привычный для него стиль восприятия и обращения с языком в повседневной коммуникации. Ведь, если говорить обобщённо, характер речевой действительности определяется не только (и, видимо, не столько) универсально-имманентными свойствами языковой природы самой по себе, но прежде всего её культурно-обусловленным образом, усваиваемым людьми вместе с картиной мира их эпохи. Указанный образ во многом определяет то, как переживается и употребляется язык в данной культуре, и сам при этом формируется в процессе речевой коммуникации. Подвергаясь стихийному, не методически проводимому осмыслению, рассматриваемый образ претворяется в «наивную» онтологию языка. Когда же, выступая в роли ментального «фильтра», он опосредует собой систематическую рефлекссию над сущностью языка, то становится одним из ведущих факторов, определяющим характер лингвистической теории – научной онтологии языка.

Детерминированные со стороны ментальности (т.е. способами восприятия действительности, отличающими культурное сознание данной эпохи), картины мира (т.е. содержанием культурного сознания, заданным этими способами), мировоззрения и идеологии, речевая действительность, «наивная» онтология и научная теория языка представляют собой компоненты единого культурного механизма. И, несмотря на то, что этот механизм по-разному работает в разных культурах, принцип его действия является универсальным. Следовательно, история языкознания, которая традиционно строится на интерналистском и прогрессистском фундаменте, может и должна включаться в широкий культурно-

исторический контекст, разрабатываемый теорией и историей культуры, философией науки, интеллектуальной историей и исторической антропологией.

Первым чрезвычайно значимым результатом указанного включения служит тезис о несоизмеримости образов языка и его теоретических моделей в разных культурах, которая вытекает из несоизмеримости порождающих их ментальностей и картин мира. Раскрытию этого тезиса посвящен параграф I.2 «*Критика прогрессистского подхода к онтологии языка с позиции культурного релятивизма*». Утверждается, что теоретически было бы возможным говорить о степени полноты, в которой раскрывается в той или иной культуре природа языка, если бы были доподлинно известны все имманентные потенции последней, рассматриваемой *per se*, вне зависимости от её культурно-обусловленных образов. Однако это условие невыполнимо, так как размышлять о языке можно только *изнутри* конкретного культурного и коммуникативного мира.

Образы, или онтологии, языка несоизмеримы, так как каждая эпоха творит свою коммуникативную реальность, уникальность которой проявляется не только в своеобразии сфер и техник общения, но также в восприятии и понимании самой сущности языка. Приблизиться к адекватному пониманию этой реальности и её отражению в умах людей, к ней причастных, можно лишь при условии, что эти предметы будут рассматриваться в качестве элементов целой картины мира – той субъективной действительности, которая, наполняя собой сознание носителей данной культуры, определяет содержание последней, включая институты и практики, сложившиеся в период её господства. И обратно: изучение образа языка, созданного той или иной культурой, может дать многое для понимания свойственной ей картины мира.

В параграфе I.3 «*История перформативности как синтез археологии перформативных жанров с сравнительно-исторической метафизикой языка*» формулируется квинтэссенция предлагаемой нами программы исследования. Мы развиваем идею, согласно которой история перформативности должна строиться на основе взаимодействия индуктивного и дедуктивного подходов. Первый из них предполагает создание *археологии перформативных жанров*, ключевым принципом которой является системность. Рассматриваемое в индуктивном аспекте, настоящее исследование сосредоточено на системном анализе *сакральных перформативов*, наиболее влиятельных и явных в каждой из предызбранных к исследованию культур. Поясняя это понятие, укажем, что согласно классическому определению перформатива, предложенному Н.Д. Арутюновой, он означает «высказывание, эквивалентное действию, поступку», которое «входит в контекст жизненных событий, создавая социальную... или межличностную ситуацию, влекущую за собой определённые последствия» в реальности⁵. Соответственно, сакральными мы называем перформативы, создающие такие ситуации, одним из участников которых являются незримые, духовные существа: Бог, духи или языческие «боги». И, если говорить о традиционном – архаическом и средневековом – сознании, не знавшем строго разде-

⁵ Арутюнова Н.Д. Перформативы // Языкознание: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 372.

ления реальности на социокультурную сферу и вещный мир природы, то в его понимании последствия этих коммуникативных событий могли выходить за пределы социокультурной сферы, непосредственно влияя на бытие в целом и природный мир в частности. Выбор сакральной разновидности перформативов обусловлен тем, что все культуры, рассматриваемые в работе, были или сакральными – магико-религиозными (Египет, ренессансная Европа), или религиозно-магическими (Израиль, средневековая Европа) в своём существовании, или имели в себе значительный религиозный компонент (Рим, классическая Европа XVII века). Естественно, что создаваемые ими дискурсивные формации имели во многом соответствующий характер.

Ввиду того, что мы имеем дело со свойством языковой природы, реализующимся в особом способе употребления языка, то несомненно, что понимание перформативности находится в непосредственной зависимости от восприятия этой природы в целом. И потому, попытавшись ограничиться общей дефиницией перформативности как свойства речи, обеспечивающего возможность совершать определенные действия при помощи слов, мы оказываемся перед следующими вопросами: Какие действия могут совершаться посредством речи?; От чего зависит их диапазон и характер в каждой культуре?; Почему этот диапазон и характер могут меняться в ней со временем?

Если первый вопрос призван разрешить археология перформативных жанров, то приблизиться к ответу на два последних можно только путём дедукции. Следуя этим путём, мы должны изучить то, как понимается в ней сущность языка и, прежде всего, природа реальности. Ведь онтология языка всегда вписана в интегральную картину мира, свойственную данной культуре, и потому не может быть постигнута в отрыве от неё. По этой причине границы круга бытийных «полномочий» языка могут рассматриваться лишь *изнутри* той или иной культуры. Каждая культура по-своему устанавливает эти границы, определяя характер взаимоотношений языка и внеположной ему действительности. Иными словами, культуры творят свои собственные образы языка, поскольку они творят свои собственные образы реальности. Поэтому история перформативности в качестве одной из своих главных задач имеет исследование бытийных границ между речью и действительностью (а также возможностей их «снятия»), по-разному устанавливаемых в разных культурах.

В силу того, что осмысление сущности языка происходит в неразрывной связи с его употреблением, индуктивный и дедуктивный подходы к исследованию перформативности диалектически дополняют друг друга. Анализируя жанровую систему и способы использования языка, мы уясняем таким образом, как понимается языковая природа в данной культуре. И обратно: изучая представления о сущности языка, сложившиеся в культуре, мы глубже постигаем характер его использования в ней, запечатленный, среди прочего, в перформативных жанрах. Таким образом, история перформативности требует создания *сравнительно-исторической метафизики языка*, а последняя, в свою очередь, предполагает обращение к этой истории.

В параграфе I.4 «*Подвижность модуса употребления языка как следствие культурной динамики*» рассматриваются диалектические связи, соединяющие в

коммуникативной реальности систему способов (модус) употребления языка, систему речевых жанров и модель речевого поведения, свойственные той или иной культуре.

Связывая понятие функции языка с понятием цели языкового употребления, мы исходим из представления о том, что коммуникативная функция является первичной по отношению к тем конкретным целям использования языка, которые образуют систему её частных реализаций. Эти цели суть коммуникативные интенции, или, выражаясь в терминах лингвистической философии, иллокуции, воплощаемые людьми в процессе речевого взаимодействия. Занимая вершинное положение в этой структуре, или, что то же самое, выступая в роли иллокутивной цели речевого акта, определенная интенция обуславливает характер этого акта; а он, в свою очередь, «задает» прагматическую направленность того речевого жанра, в котором играет основополагающую роль.

Изменение модуса употребления языка наиболее очевидно проявляется в трансформации жанровой системы речи в целом и прагматического устройства отдельных жанров в частности. Трансформации может подвергаться иллокутивная цель жанра с подчиненными ей интенциями или только эти периферийные иллокуции, которые могут утрачиваться, заменяться на новые, сдвигаться в своей иерархии.

В зависимости от типичных для культуры способов использования языка, образующих модус его употребления, происходит тяготение коммуникации к фатическому или информативному полюсу. Направленность и сила этой тенденции проявляется в преобладании соответствующих жанров, а также в возможном изменении иллокутивной природы конкретных жанровых форм. Так, мы обнаружили, что масштабная трансформация модуса употребления языка, проявляющаяся в «фатизации» дискурса⁶, вызывает изменения и на более низких уровнях – в частности, перестройку иерархической системы коммуникативных интенций, отличающей данную культуру. Говоря детальнее, доминирование фатического начала проявляется в активизации иллокуций, связанных по преимуществу с субъектом и адресатом высказывания; напротив, при усилении информативного аспекта на первый план выдвигаются интенции, ориентированные на предмет сообщения (*принцип А*).

Характер преобладающих иллокуций или, что то же самое, конкретных целей употребления языка в коммуникации, связан со спецификой жанровой системы речи. Среди других проявлений, эта детерминация обнаруживается в соотношении перформативных и констативных жанров. Преобладание первых свидетельствует об активности интенций, направленных на субъект и адресата сообщения: декларатива, комиссива и директива, по классификации Дж. Серля. Господство констативов указывает на центральное положение коммуникатив-

⁶ Под «фатизацией» дискурса мы, вслед за Т.Г. Винокур, подразумеваем его «замкнутость» по отношению к внеречевой реальности, когда общение происходит ради *самого* общения, а не для того чтобы внести изменения в окружающий мир (см. Винокур Т. Г. Говорящий и слушающий: Варианты речевого поведения. М.: КомКнига, 2005. С. 135–158).

ных целей, сопряженных с предметом речи: репрезентатива и экспрессива (*принцип Б*).

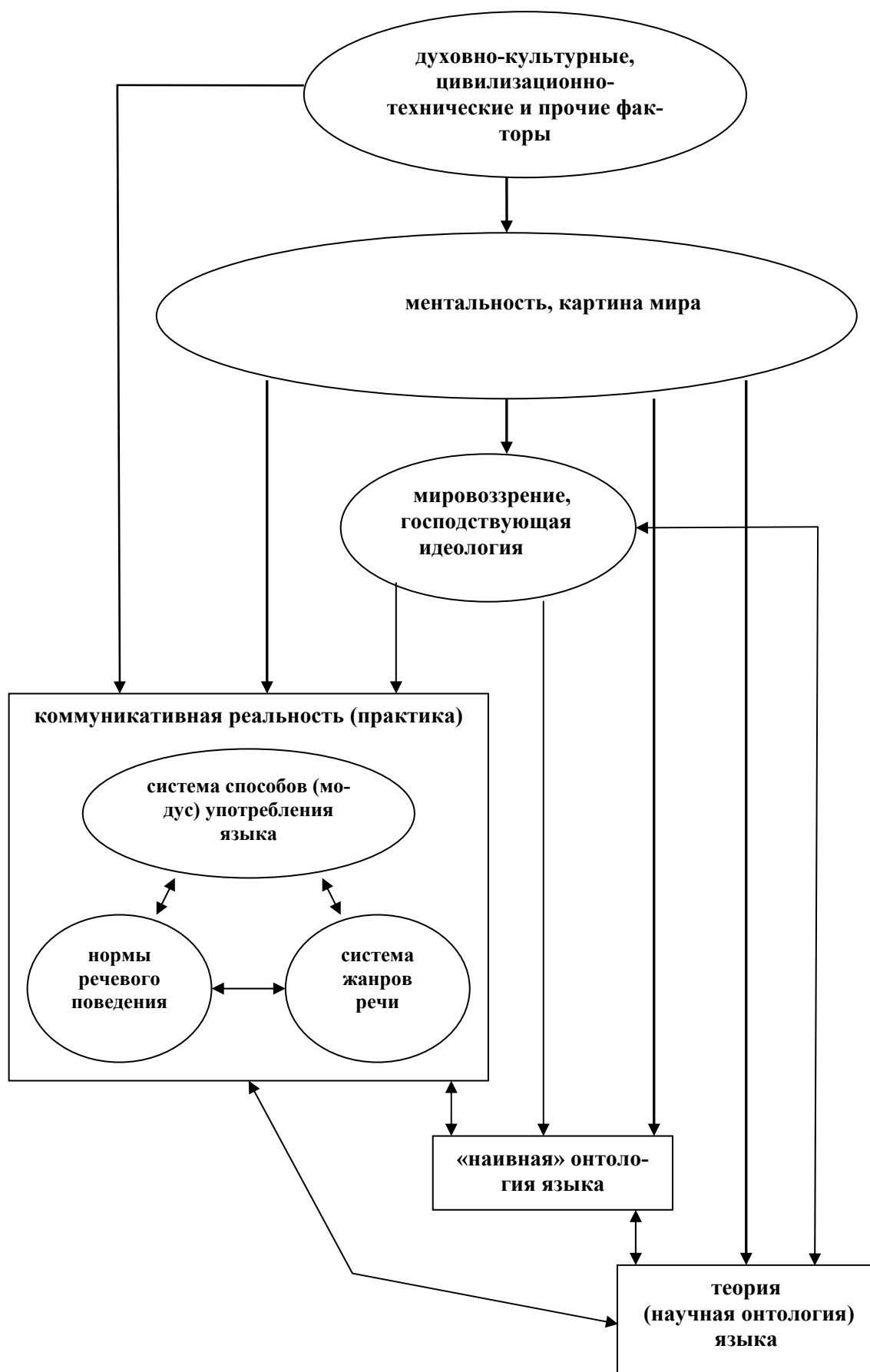
Если соотнести друг с другом принципы А и Б, можно сделать предположительный вывод, согласно которому процесс «фатизации» речи должен способствовать усилению в ней перформативного начала. В определённом смысле это соответствует коммуникативной реальности. Скажем, оказываясь в условиях фатического дискурса, констативы отчасти уподобляются перформативам. Говоря «*Иванов вернулся*», я в таком случае акцентирую не столько предмет сообщения, сколько само речевое действие, совершаемое мною (*Я говорю тебе, что р, чтобы ты мог что-нибудь мне сказать на это*). Однако в отношении перформативов, как выяснилось, дело обстоит противоположным образом. В условиях фатики они, напротив, сближаются с констативами. Скажем, говоря «*Я клянусь тебе, что р*» в условиях сугубо фатического дискурса, я не столько совершаю – в глазах собеседника – объявляемое мной действие, сколько просто сообщаю ему об этом (*Я говорю тебе, что клянусь, что р, чтобы ты мог что-нибудь мне сказать на это*). Ясно, что клятва собственно не играет здесь важной роли: она может быть шуточной или риторической. Во всяком случае, мера успешности этого действия будет определяться не теми критериями, от которых обычно зависит эффективность перформативов.

Объясняя эту на первый взгляд парадоксальную закономерность, мы полагаем, что ее причина заключается в том, что фатизация, как и близкая к ней в этом плане поэтизация дискурса, при которой происходит «гипертрофия» поэтической эпифункции, тяготеет тому, чтобы вытеснить все другие частные цели использования языка. В результате *вся речь – речь как таковая* – в пределе становится единым действием, которое исключает все остальные действия. Речевая деятельность становится замкнутым на себе процессом, эмансипированным от нужд и задач практической жизни, диктующих необходимость перформативов. Таким образом, именно потому, что фатическая речь является действием, исключаящим все другие действия, входящие в неё констативы «перформатизируются», тогда как перформативы в иллокутивном плане, наоборот, уподобляются констативам. Иными словами, «фатизация» дискурса имеет следствием нивелировку существенного прагматического различия между названными типами высказываний, происходящую за счёт взаимного уподобления их иллокутивных структур.

Последний параграф первой главы посвящен обоснованию комплексного метода лингвокультурологической археологии, сущность которого была представлена нами при описании методологии исследования.

В заключение главы ещё раз озвучиваются ключевые идеи, образующие теоретический и методологический фундамент работы, а также предлагается модель лингвокультурного механизма, который обуславливает динамику реализации в культуре перформативной способности речи. Согласно нашей концепции, она имеет следующее устройство (см. с. 20). В качестве комментария к ней укажем, что однонаправленные стрелки (↓) обозначают одностороннюю детерминацию, а двунаправленные (↕) – обоюдную. При этом в модели не отражено различие между детерминацией логически возможной и фактической, осу-

ществование которой зависит от ментально-мировоззренческих условий. Так, например, научная теория, при известных оговорках, всегда зависит от господствующего мировоззрения, но только в Новое время стала оказывать в ответ ощутимое влияние на него.



Вторая глава диссертационного исследования «Архаико-языческий магизм как форма осуществления перформативности в древних культурах» включает

три подглавы, посвященные анализу древнеегипетской, древнеизраильской и древнеримской культур соответственно.

В подглаве II.1 «*Египет: образ языка сквозь «магический кристалл»*» очерчиваются контуры картины мира и реконструируется онтология языка, отличавшие древнеегипетскую культуру. Имея общим истоком созидательный акт демиурга, природа, сфера культуры и ойкумена богов были имманентны и единосущны друг с другом. Они представляли собой, хотя и разные, но взаимно пересекающиеся планы одной действительности, между которыми не существовало отчётливых границ. Поэтому не удивительно, что, с точки зрения древнеегипетской ментальности, мир во всех своих частях являлся одушевлённым и «заряженным» магическими токами.

В понимании древних магия была вполне естественным, а не чудесным феноменом. Она являла собой продление, кульминацию прирождённой человеческой способности воздействовать на мир. Исследование древнеегипетского мировидения выявило в нём противоречие двух представлений, которые практически невозможно примирить друг с другом. С одной стороны, египтяне верили, что магия дана им свыше – божественным творцом или вызванным им к жизни богом-создателем чар. С другой – они были не меньше убеждены и в том, что знание магии открывает людям путь к жизненному могуществу, делая их равными и даже превосходящими богов по силе влияния на бытие. Познавший силу заклинаний мог овладеть властью над небожителями. И «Тексты пирамид», и пришедшая им на смену «Книга мёртвых» недвусмысленно говорят о том, что стяжание этой власти было высшей целью магии в древнем Египте.

В понимании египтян бытийная активность, или, что то же самое, магичность, слова была обусловлена другим его атрибутом, а именно специфической субстанциональностью, которая являла собой особое состояние исполненного магическими токами воздуха. Благодаря уникальности своей природы, речь могла взаимодействовать с субстанциями других вещей и стихий. Ведь, в конце концов, за всей пёстрой разнокачественностью мира сокрыто единое «вещество», из которого возникли и божества, и камни. Оно и есть этот воздух, «вышедший из ноздри» демиурга. И потому из всего сотворённого именно слово самым непосредственным образом воплощает в себе первоматерию, что позволяет ему легко проникать и сливаться с сущностями иных порядков. Представленное воззрение, выросшее из принципа вселенской симпатии, давало обоснование эффективности магических практик.

Будучи субстанциональной, речь характеризовалась бытийным приматом, первичностью по отношению к прочим частям творения, включая богов. Так, согласно космогонической доктрине Мемфиса, сам демиург, чтобы воплотиться в создаваемом им космосе, должен был сначала произнести своё имя, подчинившись всеобщему закону генезиса. Став причиной появления вещи в момент творения, имя служило её онтологическим ядром и одновременно основным проявлением, используемым в качестве символического заместителя предмета. Сближение вещи и имени, достигающее их отождествления, было общепарадигматической чертой: древние не делили реальность на субъективную и объективную сферы.

Рассмотрев древнеегипетский образ языка, мы проанализировали типичное устройство заклинательной формулы в этой культуре. Было установлено, что, возникнув из повеления, данная формула всегда сохраняла императивный характер: соответствующая интенция всегда преобладает над прочими иллокуциями, образуя коммуникативную цель заклинания. Выраженный в нём директив может быть безличным («*Пусть произойдёт р!*») или иметь конкретного адресата («*Ты, Х (бог, дух), сделай р!*»). Во втором случае, смотря по ситуации, маг мог использовать вспомогательные тактики, чтобы с помощью них добиться исполнения отданного приказа. Они могли включать в себя такие речевые акты, как декларатив и комиссив, например: угрозу, предупреждение, обещание и т.д. («*Я сделаю тебе р2, если ты (не) исполнишь р1*»). Кроме названных актов, часто в этих тактиках был задействован информатив – осведомление адресата о своём статусе и возможностях (ср.: «*Я – Исида, богиня, владычица чар, творящая чары, превосходная изречениями!*»), и экспрессив, направленный на выражение благодарности или негодования. Также выяснилось, что магический императив мог обрамляться в заклинании описанием мифической ситуации, в которой это повеление было успешно использовано тем или иным божеством. С формальной точки зрения, этот компонент имеет констативный характер и потому своей поверхностной структурой относится к классу информативов. Но будучи частью заклинательной формулы, он выполняет в ней перформативную функцию. За внешне выраженным информативом в нём скрывается декларатив. Ведь когда жрец вербально воспроизводил мифическое событие, он тем самым провозглашал участникам ритуала, что оно тождественно ситуации, разворачивающейся в данный момент на их глазах.

В завершение подглавы II.1 рассматриваются нормы коммуникативного поведения в Древнем Египте. Как показал их анализ, речевая этика тем строже в культуре, чем большие возможности в плане влияния на бытие приписываются в ней речи. Утверждая практически безграничную власть магии, архаическое общество по необходимости должно было ограждать себя от нее. Изучение кодекса речевого поведения делает ясным то, как решалась эта задача в Древнем Египте и соседних странах. За многие из рассмотренных проступков человека ждал не только гнев богов и посмертные муки (против них у египтян имелись магические средства), но и возмездие со стороны общины, которой могли нести вред подобные преступления. И потому поведенческий канон всегда подкреплялся сводом уголовных законов, предписывавших кару за наиболее опасные из них и, в первую очередь, – за деструктивную магию.

В начале следующей подглавы «*Израиль: образ языка в свете Откровения*» исследуются космологические и онтологические воззрения древних евреев, а также обусловленный ими образ языка. Доказывается, что, согласно ветхозаветным представлениям, космос не обладает высшим онтологическим статусом. Над ним возвышается трансцендентная ему Личность Бога. Созданная ex nihilo без какой бы то ни было необходимости, вселенная существует исключительно в силу того, что таково желание ее Творца. Бог единственно абсолютен. Его воля неподвластна действию никаких причинно-следственных связей, проявляющихся в бытии. Напротив, сами эти закономерности действительны по-

тому и до тех пор, пока этого хочет Он. Созданный по образу и подобию Божества, человек был изначально выделен из природы и наделен относительной независимостью от ее законов. Отсюда следует, что признаваемая евреями эффективность магии не могла быть абсолютной в принципе, ибо, с их точки зрения, таковыми не являлись те естественные законы, на которых она основывалась. Практики языческой магии считались действенными там и тогда, где и когда Творец не являет себя активно.

В параграфе II.2.2 «Система речевых священнодействий» показывается, что на фоне языческих представлений уникальность Израиля состояла в том, что евреи мыслили природу сакральных перформативов более относительной. Неизменной в своей бесконечной творческой мощи была для них только речь Бога, властного над всеми космическими законами. Успешность же человеческих действий зависела, в первую очередь, от Его произволения. В понимании израильтян Бог мог «аннулировать» речевые поступки людей (ср. Ис. 8:9) или обращать их в противоположные (ср. Втор. 23:6). В силу приоритета религиозного начала над магическим, характеризовавшего древнееврейскую картину мира, эффективность сакральных перформативов обычно полагается в Ветхом Завете зависимой от нравственного критерия (ср. Притч 26:2). Однако из-за присутствия в ментальности евреев магической установки Библия содержит и такие ситуации, когда речевые священнодействия реализуют свою принудительную силу вопреки требованиям ветхозаветной морали. Они срабатывают только по той причине, что были произнесены во имя Божие (ср. Суд. 11:30–39).

Воспринимаемое мистически, как деятельное проявление в бытии божественной силы, имя Божие требовало чрезвычайно благоговейного отношения и обращения с ним. Соответствующее требование воплощено в одной из центральных заповедей древнеизраильского Закона: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно...» (Исх. 20:7). При этом ненапрасным произнесением божественного имени считалось его использование только в сакральных перформативах (ср. Втор. 10:8,20; 4 Цар. 2:24; 2 Езд. 6:33). В представлении древних евреев произнесение Божественного имени вводило Его энергию в те коммуникативные события, которые создавались данными высказываниями. Иными словами, израильтяне видели в Яхве источник силы, обеспечивающей действенность речевых священнодействий. Восприятие названных актов двойилось: с одной стороны, это человек совершает перформативный акт именем (силою) Бога, с другой – сам Бог устами человека благословляет, проклинает или связывает клятвой.

Анализируя компоненты древнеизраильской системы речевых священнодействий: благословение, проклятие, клятву, обет, – мы выяснили, что описанная двойственность отразилась в формальных вариациях перечисленных жанров. Так, например, используя констативную формулу благословения «Благословен X» (ср.: «Благословен человек сей от Бога» (Быт. 43:28), говорящий словно дает адресату увидеть в его, X-а, текущем положении результат благого воздействия свыше. И в то же время он совершает подлинно перформативный акт. Своими словами субъект этого акта как бы озвучивает таинственное и неизреченное

действие божественной благодати, тем самым делая его более реальным и потому достоверным с точки зрения реципиента. Таким образом, иллокутивная формула репрезентативного благословения может быть представлена в следующем виде: «я утверждаю (или в случае меньшей очевидности действия Бога – «я объявляю»), что X благословен». И вместе с тем, «говоря «Благословен X!», я тем самым делаю его благословенным». Произнесение этой формулы давало земное завершение и, так сказать, земное «продление» благословению, сила которого, как верили в Израиле, ниспосылалась людям свыше. Уверенность в том, что именно Всевышний является истинным субъектом перформативов, сохранявшаяся на протяжении всей ветхозаветной истории, поддерживалась авторитетом Писания, которое содержит соответствующие воззрения (ср. Числ. 6:27; Сир. 50:20; 4 Цар. 2:24).

Подглава II.3 «Рим: образ языка на изломе истории (I в. до н.э. – II в. н.э.)» начинается с обзора важнейших особенностей римской картины мира в указанную эпоху. Среди этих особенностей выделяется фатализм, пантеизм и пансемиотизм, понимаемый как способность всех элементов мироздания являть собой знамения (signa).

Предметом анализа в параграфе II.3.2 «Магические черты в римском образе языка на рубеже двух эр» становятся взаимосвязи, которые соединяли характер обращения с языком, его наивно-обыденную онтологию и лингвистическую теорию в их общей обусловленности со стороны картины мира и мировоззрения римских интеллектуалов на рубеже двух эр. Особое внимание уделяется влиянию пансемиотизма на восприятие сущности языка в римской культуре. Вследствие этого влияния язык не обладал у римлян привилегированным бытийным статусом. Признаки онтологического несовершенства языка римляне видели в относительности его значений и подвижности. Конвенционально-номиналистическое отношение к языку прежде всего проявлялось в том, что можно обобщенно назвать культурой речи. Многообразная практика сознательного и целенаправленного усовершенствования речи имела в качестве метафизического основания представление о происходящем в мире всеобщем прогрессе, а также свойственный римлянам фатализм.

Вместе с профанным, конвенционалистским, восприятием языка в римской культуре I в. до н.э. – II в. н.э. также существовал магико-реалистический взгляд на природу слова. Известно, что на протяжении рассматриваемого периода отношение к магии со стороны духовной элиты претерпело значительные изменения. Начав с признания магии реликтовой деталью предшествующей культуры, римские интеллектуалы пришли к рассмотрению ее в качестве актуального феномена, заслуживающего самого серьезного осмысления. О том, что магия действительно являлась весомым компонентом культуры Рима на рубеже двух эр, указывает целый ряд магических практик. Одни из них были распространены по преимуществу в низовой среде, другие, признанные официально, выступали в роли особых институтов государственной религии. При всём различии между ними, указанные практики основывались на ключевом для этой культуры представлении о вселенской симпатии и веры в бытийную силу речи.

В следующем параграфе «*Священные перформативы Рима*» анализируется система сакральных жанров, бытовавшая в Древнем Риме I в. до н.э. – II в. н.э., а также отслеживаются тенденции, обуславливавшие эту систему в указанный период.

В процессе изучения изменений, ознаменовавших отношение римского общества к данным речевым действиям, становится ясным, что усиление принципа индивидуальной ответственности в римском сознании способствовало отграничению частных сакральных перформативов от государственно-значимых и выводу их за пределы сферы юридической ответственности. Однако по мере секуляризации римского общества проступки, связанные с нарушением этих речевых действий в частной жизни, стали рассматриваться не в религиозном, как раньше, а в моральном плане. Таким образом, пусть по другим мотивам, они вновь возвращались на суд общества и государства – главного источника и охранителя морали.

Представленный далее прагматико-семантический анализ сакральных перформативов охватывает наиболее активные и значимые для этой культуры жанровых разновидности: обет, клятву, посвящение и проклятие. Утверждается, что в сравнении с Древним Израилем, где общим «маркером» легитимных речевых священнодействий служило Божественное имя, главной отличительной чертой древнеримских форм являлась особая система тесно связанных между собой иллокуций. По этой причине оформляющие их жанры образуют очень цельный прагматический комплекс, в котором все компоненты являются сопряженными друг с другом.

В число таких иллокуций прежде всего входил директив, воплощавшийся в речи прямым или косвенным образом: прямым – в своеобразном римском обете («*Исполни p2!*»), косвенным – в классическом варианте этого жанра («*Если ты (бог) исполнишь p1...*»). В первом случае прямой директив обычно дополнялся и уравнивался информативом («*Вот, я сделал / делаю для тебя p1...*»), во втором – комиссивом («*Я обещаю сделать для тебя p2*»). Аналогичная интенциональная структура обнаруживается в типично-римской клятве. Обезличенный директив («*Пусть со мной случится p2!...*») в ней взаимодействует с косвенно выраженным комиссивом («*...если я не сделаю p1*») или информативом («*...если я не сделал / делаю p1*») (ср. у Петрония: «*Пусть у меня не будет барыша и пусть я не умру так, чтобы люди клялись моей кончиной, если я не буду преследовать тебя до последней крайности*»⁷ (Satir. LVIII). Кроме того, мы выяснили, что по сходной модели строился жанр посвящения, включая такие его специфические разновидности, как девоция (devotio) и проклятие (defixio). Единственное существенное различие лежащей в основе интенциональной структуры посвящения состояло в том, что место пары «комиссив – информатив» в ней принадлежало декларативу («*Я посвящаю вам (боги) X-а...*»). За этим действием (p1) следовал тот же директив («*...и потому вы исполните p2!*») (ср.

⁷ В оригинале: «Ita lucrum faciam et ita bene moriar ut populus per exitum meum iuret, nisi te toga ubique perversa fuero persecutus».

у Тита Ливия: *«Янус, Юпитер, Марс-отец (обращался к богам военачальник, совершавший девицию – А.К.)..., вас я заклинаю, умоляю, прошу как милости, чтобы вы послали римскому народу квиритов силу и победу, а врагов римского народа поразили страхом, ужасом, смертью. Согласно моему торжественному обету, данному в этих словах, за республику, войско, легионы и вспомогательные отряды римского народа квиритов я предаю вместе с собою легионы и вспомогательные отряды врагов богам Манам и Земле Теллус»* (Hist. VIII, 9, 6-14).

Завершается параграф рассмотрением причин и следствий той трансформации, которая затронула нормы речевого поведения и характер обращения с языком в римской культуре I в. н.э. – II в. н.э. Утверждается, что данная трансформация являлась одним из проявлений духовного кризиса, охватившего римское общество в ту эпоху. В числе ключевых черт речевого поведения Рима на рубеже двух эр выделяется широкое распространение праздноречия, безответственность и вероломство, моральная «легитимизация» лжи и злословия. Следствием этих пороков стал стремительный рост недоверия и коммуникативное «обесценивание» клятвы, обета и примыкавших к ним речевых практик и культурных институтов.

В заключение второй главы исследования формулируется обобщающий вывод, согласно которому древнеегипетская культура по преимуществу являлась магико-религиозной, древнееврейская – религиозно-магической, а в римской культуре I в. до н.э. – II в. н.э. было значительным влияние секуляризованного рационализма. Этим объясняется типичное для каждой из них отношение к магии и связанное с ним восприятие сущности языка. Египтяне культивировали магию и разрабатывали её метафизический фундамент, краеугольным камнем которого служила убеждённость в бытийном могуществе слова. Израильтяне держали магию под тяжёлым идеологическим «спудом», признавая её относительную действенность, а значит, и условную истинность её онтологических оснований, что отчасти проявлялось в их собственных религиозных ритуалах. В свою очередь, некоторые римские интеллектуалы рубежа эр были склонны отрицать магию в принципе, считая, что в силу конвенциональности своей природы никакое человеческое слово неспособно к прямому воздействию на бытие.

Таким образом, исследованная динамика соответствует известной идее о «расколдовывании мира», означающем отказ от магии как от средства разрешения важнейших экзистенциальных проблем⁸. Очевидно, что, поскольку магическая «околдованность» мира происходила из «зачарованности» сознания языком, указанное «расколдовывание» было немислимо без критики языка в аспекте его эпистемологических потенций. Оно предполагало переустановку отношений между внешней реальностью, языком и сознанием человека. Исначальная нераздельность сознания и мира, которые были воедино связаны языком, должна была распасться так, чтобы человек мог заметить дистанцию между ними. Это позволило ему использовать её как пространство для интеллекту-

⁸ См. Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006. С. 90.

ального «манёвра», сделавшего возможной указанную переустановку. Но для этого ему требовалось осмыслить сначала пределы собственного языка, чтобы, «остранив» по отношению к нему своё сознание, человек смог осознать возможность иных путей концептуального овладения реальностью.

При этом утверждается, что если «расколдовывание мира» в самом деле имело место, то это был далеко не прямолинейный и отнюдь не абсолютный процесс. Он не вписывается в рамки прогрессистской схемы, в соответствии с которой духовное развитие человечества изображается в виде поступательной смены господствующих форм мировоззрения: магической, религиозной и, наконец, научной.

Третья глава диссертации «*Церковно-христианский магизм как главный элемент средневекового сверхперформатизма*» состоит из пяти параграфов. Её открывает анализ символического мировидения и его следствий в средневековой культуре.

В основе средневековой картины мира лежало представление о корреляции между устройством творения и характером человеческого мышления. Отсюда проистекало убеждение в доступной человеку рациональной постижимости мира. Мир полагался познаваемым, так как, во-первых, он разумно устроен Богом и, во-вторых, человек, как часть мира, с максимальной непосредственностью воплотившая в себе Его образ, имеет сознание, которое, пусть в очень малой степени, всё же подобно создавшему всё Логосу Божества.

Эти воззрения, служившие метафизической базой для развития символизма, проливают свет на работу данного принципа средневекового мышления. Утверждается, что его функционирование по преимуществу строилось на основе двух сходных герменевтических техник: аналогии и этимологии. Сферой применения первой по преимуществу служил мир в его природном и социальном аспектах. Вторая применялась в основном при толковании Священного Писания. При этом считалось, что в силу общей причастности к Божественному Уму человеческий разум сопряжён одновременно с творением и с Писанием, в букве которого Создатель запечатлел те же самые логосы, что и в природных вещах. Применяемые для нужд библейской экзегезы, этимология и аналогия служили средством аргументирования известной доктрины о «прообразовании», или, иначе, богословской типологии. Интеллектуальным основанием этой доктрины служили следующие положения. Подлинный автор Библии – Бог, открывший Себя людям через посредство двух «книг»: Писания и Природы. Поэтому вещи и явления мира подобны словам: они тоже суть знаки, отсылающие нас к своим идеальным основаниям, а через них – к Творцу, в чьём Логосе-Уме они неизменно пребывают. Благодаря этому, содержание Писания характеризуется параллельной множественностью смыслов, корректно выявить которые должен экзегет.

В параграфе III.2 «*Метафизические основания церковно-христианского магизма*» анализируются ключевые особенности, характеризовавшие реализацию и осмысление перформативности в средневековой культуре. Здесь же доказывается ошибочность распространённого взгляда, искажающего сложную природу средневекового магизма. В согласии с этим воззрением, любое «сверхъ-

естественное» (в современном смысле) проявление действительности речи следует объяснять представлением об укоренённости имени в сущности именуемого, якобы господствовавшим в Средние века. Очевидно, что данный взгляд ведёт к архаизации средневековой картины мира и образа языка. Он не позволяет выделить те новации, которые были вызваны к жизни в эту эпоху, – фундаментальные мировоззренческие сдвиги, без которых не стала бы возможной научная революция XVII века.

Образ языка, определявший и определявшийся характером средневековой коммуникации, действительно отличался гипертрофией энергийного, перформативного аспекта. Однако бесспорно, что сверхперформативность возможна и вне архаико-магических представлений о природе слова. Иначе давно уже стало бы невозможно создавать высказывания, аналогичные по функции невербальным действиям, и наша речь превратилась бы в «чистое осведомление». При этом мы не отрицаем, что наличие и тем более преобладание архаико-магического компонента в культуре способствует усилению перформативного начала в коммуникации. Унаследованная от архаических культур, архаическая магия действительно являла собой одну из граней средневекового сверхперформатизма. Однако наибольшую значимость в этой культуре имел другой аспект последнего, определённый нами как «церковно-христианский». Если метафизическим основанием *архаико-языческого магизма* служило представление о магической силе, которой обладает слово *само по себе* по причине его субстанциональности и сущностной причастности к природному миру, то согласно сути *церковно-христианского магизма*, воздействие на бытие словом совершается с помощью *духовной силы, дарованной человеку Богом*, либо вследствие *договора*, заключённого между представителями потустороннего и земного миров.

Церковно-христианский магизм находился в отношениях взаимообусловленности с другими отличительными чертами образа языка, свойственного Средневековью. В число этих черт входил приоритет молчания над речью, обострявший у людей речевую чуткость и «углублявший» переживание языка в коммуникации; напряжённое, серьезно-ответственное отношение к слову, запечатлевшееся в установке на «симфонию» речи и жизни, которая усиливала переживания слова как действия; понимание языка как артефакта, создаваемого людьми в процессе осуществления их богообразных потенций, дарованных Творцом; а также символическое сближение слова и человеческой сущности. Это указывает на уникальный, в определённом смысле «новаторский» характер не одного только церковно-христианского магизма, но и средневекового образа языка в целом.

Параграф III.3 «*Сакральные перформативы Церкви*» начинается с анализа социокультурных факторов, обусловивших развитие средневекового сверхперформатизма. Основное внимание уделяется представлению о «власти ключей», служившему метафизической основой речевых священнодействий Церкви. Согласно этому представлению, Церковь обладает символической властью, которая позволяет ей совершать действия, непосредственно влияющие на положение дел в потустороннем и в земном мирах.

Далее утверждается, что указанные выше аспекты средневекового сверхперформатизма находились между собою в амбивалентных отношениях отчуждения-сближения. С одной стороны, Церковь пропагандировала суровый запрет и осуждение языческой магии, но с другой – культивировала собственные практики, нередко отдалявшиеся от исконных принципов христианского магизма в сторону его мировоззренческого «антипода».

Указанная двойственность имеет своим следствием неизбежную условность классификации сакральных перформативов в исследуемой культуре. С точки зрения господствовавшей идеологии Церкви, сакральные перформативы разделяются на позволительные и недопустимые. К числу последних относились все речевые действия, принадлежавшие сфере народно-архаической, языческой магии. В плане жанровой специфики они определяются как заклинания, ничем по существу не отличающиеся от тех, что были изучены прежде на древнеегипетском и древнеримском материале. Данное обстоятельство позволяет нам полностью сосредоточиться на позволительных перформативах. Легитимные действия этого рода можно разделить на институализованные, то есть практикуемые самой Церковью, и неинституализованные акты. К числу сакральных перформативов первого типа относятся такие речевые действия, как отпущение грехов, рукоположение, освящение, экзорцизм и т. д. Напротив, клятва является исключительно частным, т. е. неинституализованным, жанром. Помимо названных форм, огромную роль в религиозной коммуникации играли действия, которые принадлежали обоим типам. К ним относится благословение, проклятие (за исключением институализованной анафемы), обет и молитва в её наиболее перформативных – благодарственном и славословящем – вариантах.

Далее предлагается прагмалингвистический анализ ключевых легитимных жанров: благословения, проклятия, экзорцистского заклинания, обета и клятвы. Так, в отношении благословения и проклятия было установлено, что их семантико-прагматическую основу образует известная ветхозаветная формула: «*Да сделает тебе Бог р*» (нечто хорошее – в первом случае, нечто плохое – во втором) (ср.: «*Да увенчает Господь тебя венцом славы... и да помажет тебя на царствие елеем благодати Духа Своего Святого, которым [прежде] помазал священников, царей, пророков и мучеников*»⁹, – гласил текст благословения, представленный в Реймском епископском обряднике, по которому в IX веке была совершена коронация Карла Лысого¹⁰).

Как было установлено в предшествующей главе, в период начального распространения христианства римская культура не знала благословения в его чистой религиозной форме, а присущий ей жанр проклятия (*defixio*) сближала не с ним, а с посвящением (*devotio*), которое включало в себя проклятие в качестве своего подвида. Поэтому жанровые «корни» исследуемых средневековых перформативов уходят не в эту культуру, но в речевую реальность Ближнего Во-

⁹ В оригинале: «Coronet te Dominus corona gloriae... et unguat te in regis regiminae oleo gratiae Spiritus sancti sui, unde unxit sacerdotes, reges, prophetas et martyres».

¹⁰ Цит. по: Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространённых преимущественно во Франции и в Англии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 147–148.

стока, а также, вероятно, в культуру германских племён, покоривших Империю. Подобно тому, что мы видели в Древнем Израиле, благословение (*benedictio*) и проклятие (*damnatio, anathema*) зачастую воспринимались не как обычные императивы, за произнесением которых могла последовать или не последовать ожидаемая реакция свыше. Нередко они осмысливались прежде всего как декларативы, само произнесение которых вводило в бытие эту реакцию. В качестве иллюстрации приведём эпизод из Жития Иакова Низибийского (V в.). Однажды этот святой шёл вдоль берега реки, где немного поодаль занимались стиркой молодые женщины. Завидев аскета, они нарочно посильнее оголили свои ноги, чтобы привести его в смущение и посмеяться над ним. *«Человек Божий, вознегодовав на это и, желая при этом случае показать силу Божию, чтобы чудом поразить нечестие, проклял поток, – и вода в нём тотчас иссохла»*. Не вполне удовлетворённый карой, он *«наказал также за бесстыдство девиц, призвав на главы их преждевременные седины, – за словом его тотчас последовало дело»* (выделено мною – А. К.) – *исчез чёрный цвет их волос»*¹¹. Как и в Житии Симеона Эмесского (VII в.), где описан подобный казус, финал приведённой истории выдержан в тоне христианского примирения. Девицы приносят покаяние, и святой силой своей молитвы восстанавливает прежнее положение вещей: река оживает, а к женщинам возвращается красота молодости.

Подобно языческому заклинанию, церковный экзорцизм имеет весьма примитивную прагматическую основу, которую составлял, как правило, чистый директив. Вместе с тем изошёренные институализованные заклинания сложного жанра, постепенно развившегося из императивного ядра, нередко содержат в себе и иные типы речевых действий, как-то: вопросы к демону, его информирование, напоминание и угрозы в его адрес, элементы молитвенного обращения к Богу. Бывает и так, что исключительно директивный текст заклинания дополняется самостоятельными в жанровом плане высказываниями: молитвами, псалмами, пассажами из Священного Писания и т. д. Следовательно, экзорцизм – это заклинательное действие, преимущественно основанное на принципах церковно-христианского магизма, о чём свидетельствует его речевая форма, прагматическая структура, и способ его совершения, имеющий явно принудительный характер.

Анализ обета и клятвы начинается с обзора их жанровых разновидностей и рассмотрения культурологических деталей, входивших в ритуалы совершения этих перформативов. Отдельное внимание уделяется специфически средневековому поджанру заклęcia, принадлежащему к числу перспективных клятв. Что отличает данную вариацию от основного типа: *«Клянусь X-ом, что сделаю р»* – это гипертрофированность в ней принудительного начала. По сравнению с прочими разновидностями данного жанра, непосредственный субъект заклęcia не принимает сам соответствующие обязательства, но своим речевым действием налагает их на другого, словно программируя его поведение. Модель, по которой строится рассматриваемая вариация, можно представить следующим об-

¹¹ *Блаженный Феодорит епископ Кирский* История боголюбцев, или повествование о святых подвижниках. М.: Паломник, 1996. С. 14–15.

разом: «Я заклинаю тебя X-ом сделать р». Доказывается, что проклятие и заклятие – жанры, близкие друг к другу, к церковному экзорцизму и языческому заклинанию, – различаются в первую очередь характером воплощаемых в них действий. Если объекта (и во многих случаях одновременно адресата) проклятия должно постигнуть нечто негативное в качестве кары свыше, то в заклятии сам адресат должен совершить нечто желательное для субъекта перформатива и, как правило, не деструктивное для себя самого.

Кроме того, рассматриваются истоки амбивалентности, отличавшей средневековое восприятие клятвы, а также соответствующее учение Григория Назианзина, в котором представлен опыт «примирения» евангельского запрета клятвы с потребностью общества в данном институте.

В конце параграфа делается обобщающий вывод, в котором фиксируется взаимосвязь, существовавшая между а) особым характером средневековой коммуникации и, прежде всего, сверхперформатизмом; б) специфически средневековым пониманием истины и лжи, которые определялись, главным образом, через соответствие должного (запечатленного в личности и учении Христа), и фактического; в) нормативами коммуникативной этики той культурной эпохи: запретом лжи, злословия, празднословия и утверждением симфонии слова и дела, сопровождавшим приоритет поступка над речью; а также г) высоким уровнем доверия в средневековом обществе.

Отмечая высокий уровень доверия в средневековом обществе, мы подвергаем критике вульгарно-упрощённое объяснение феномена средневекового доверия, в согласии с которым его специфически-культурная суть сводится к заурядной наивности и легковерию. Доказывается, что описываемое заблуждение проистекает из искажения исторического зрения. Аберрация такого рода проявляется в том, что уровень доверия в средневековом обществе ставится в соответствие не с *присущим ему же* уровнем честности, а с современным, который мыслится как неизменный и универсальный для всех эпох. Естественно, что в таком сопоставлении доверчивость средневекового человека «не оправдывает себя».

В подтверждение верности нашего вывода подчеркивается то, что, трактуя истину и ложь по преимуществу в онтологическом ключе, христианские интеллектуалы утверждали их принципиальную несовместимость. Если бытие и истина тождественны, и вместе они суть атрибуты Всевышнего, то всякий акт лжи имеет своим следствием удаление от Бога, потерю бытия как высшего блага и совершенства, которыми обладает тварь. Силясь приобрести посредством обмана некие мнимые блага, человек, в конечном счете, теряет себя самого. Столь решительное концептуальное неприятие лжи сопровождалось соответствующим этическим требованием, нашедшим отражение в средневековом каноне речевого поведения. В ряду ключевых черт этого канона выделяется радикальный запрет лжи, злословия и празднословия, императив «симфонии» речи и жизни и установка на речевую аскезу. Следование этому канону в повседневной жизни обеспечивало то специфическое состояние коммуникативной среды, при котором только и могли быть эффективными речевые действия, основанные на доверии к слову. Таким образом, удивительно высокий уровень доверия

в средневековом обществе был одним из важных факторов, обеспечивавших сверхперформатизм образа языка.

Подводя итоги третьей главы исследования, мы констатируем, что картина мира Средних веков ещё не знала строго разделения между социокультурной и природной сферами бытия. По этой причине человеческое слово ещё наделялось в ней способностью к непосредственному воздействию на мир. Однако эта способность уже не мыслилась настолько безграничной, как то считали, например, древние египтяне, и не считалась принадлежащей *языку по самой его природе*. Люди Средневековья – по крайней мере, представители культурной элиты – рассматривали её в качестве формы, в которой проявляла себя духовная сила человеческой личности или как результат произвольного договора, заключённого между Богом и Его Церковью или отдельными людьми и духами зла. В случае договора слово также считалось лишь инструментом, переводящим в земную плоскость энергию личности, принадлежащей другому измерению бытия. В первом же случае духовная сила воспринималась не как неотъемлемая принадлежность человека, но как благодатный дар Бога, что указывает на непротиворечивое единство обоих воззрений. Хотя архаическая магия продолжала играть заметную роль в средневековой картине мира, её влияние существенно ограничивалось действием магизма другого – церковно-христианского – типа.

Четвертая глава диссертации *«Упадок сверхперформатизма и формирование нового образа языка в европейской культуре XV–XVII веков»* состоит из трех параграфов и начинается с анализа взаимообусловленных изменений, определявших характер европейской ментальности и картины мира на пути от Средневековья к Новому времени. Утверждается, что одним из таких фундаментальных изменений стало преодоление символизма и утверждение реалистического миропонимания. Распространение новой – а-иерархической – модели вселенной стимулировало распад символической картины мира. Поскольку иерархический принцип лежит в самой природе символа, соответствующий способ восприятия и понимания реальности становился невозможным в условиях гомогенного, однокачественного мира.

Разрушение средневекового символизма повлекло за собой дискредитацию священнодействий Церкви. Мы видим, что в ту эпоху происходило деонтологизирующее переосмысление символических практик, посредством которых Церковь традиционно являла свою мистическую власть. В XVI в. указанная деонтологизация получила догматическое выражение в доктринах вождей Реформации, чьи богословско-философские убеждения формировались под непосредственным влиянием номинализма. Цвингли, Кальвин и Лютер переосмыслили символические практики Церкви таким образом, что, лишённые всякой бытийной силы, они были признаны всецело условными знаками. Отныне считалось, что, будучи релевантными лишь в отношении социокультурной сферы, церковные таинства и сакральные перформативы способны вызывать изменения не в природе самих предметов, а исключительно в характере обращения с ними.

Однако помимо номиналистической тенденции, ознаменовавшей собой наступление эпохи Модерна, в европейской культуре XV–XVI вв. имела место

другая, более влиятельная, тенденция, способствовавшая распространению архаико-языческой магии. Дело в том, что утвердившееся представление о природе как однородной, однокачественной субстанции служило общей основой для двух полярных направлений мысли. Если для научного рационализма XVII в. из данного воззрения проистекало то, что между Богом и миром не может быть никаких переходных точек и аналогий, ибо Творец всецело пребывает вне творения, то в ренессансно-герметической натурфилософии XV–XVI вв. оно влекло за собой рост пантеистических умонастроений. В герметическом образе мира, изображавшем его исполненным единым духом и разумом, господствовал известный принцип вселенской симпатии и вера в познавательную непогрешимость аналогий между микро- и макрокосмом. Не случайно, что эпоха XV–XVI вв. была ознаменована радикальным пересмотром культурного статуса архаико-языческой магии. В этот период она делается модным увлечением культурной элиты, одновременно усиливая своё влияние в самых широких слоях европейского общества. Потеснив господствовавшую прежде церковно-христианскую форму магии, она становится объектом теоретических штудий, а также существенной чертой «жизненного мира» людей того времени.

В параграфе IV.2 «*Пути к совершенному языку и новому лингвистическому идеалу*» осмысливаются способы осмысления и обращения с языком, получившие распространение в начале Нового времени. Показывается, что образ языка в ренессансной культуре обладал не цельным, а во многом противоречивым характером. Формирование этого образа происходило под влиянием многих факторов, в числе которых выделяется тенденция к «овеществлению» языка, к его превращению в отстоящий от человека объект познания и культивирования.

Представители разных гуманистических течений расходились между собою в понимании целей и средств совершенствования языка. Их светски ориентированный лагерь направлял этот процесс по преимуществу в эстетическое русло. Развивая язык в литературно-риторическом плане, гуманисты светского толка спровоцировали «фатизацию» тех дискурсивных сфер, в которые была включена их деятельность, а также гипертрофию в них поэтико-артистического начала. В свою очередь, языковой идеал оккультистско-натурфилософского крыла гуманизма был связан с овладением магически совершенным языком. Осуществить свой замысел представители этого лагеря стремились посредством нахождения или воссоздания «адамического» языка, который, как верили, существовал от века и отличался наибольшей мерой соответствия бытию.

Методическая рефлексия над языком, инициированная гуманизмом, была продолжена творцами новоевропейской картины мира. Однако они переподчинили эту деятельность решению принципиально иных задач, более близких схоластической проблематике, нежели устремлениям гуманистов обоих течений. Вынеся за скобки анализ эстетических вопросов, творцы научно-механистической картины мира интересовались языком прежде всего в связи с решением эпистемологических проблем. В XVII веке язык был осмыслен как своего рода интеллектуальное зеркало, которое должно было не просто отражать окружающий мир в его видимой хаотичности, но и «высвечивать» скрытый за внешним покровом разумный порядок, заложенный Богом в устройство

мира. И чтобы стать таким зеркалом, язык должен был сам прежде подвергнуться рациональной организации.

Говоря о специфике лингвофилософской мысли в XVII веке, мы утверждаем, что при всем различии взглядов на сущность языка, свойственных крупнейшим интеллектуалам того времени, они имели между собой много общего. В этом сходстве даёт о себе знать социокультурная обусловленность лингвофилософской мысли «века гениев» (Уайтхед). К числу таких общих черт относились: а) лингвистический ментализм, подчинявший язык выражению не зависящих от него мыслительных единиц и противоречиво сочетавшийся с признанием языковой обусловленности мышления; б) тенденция рассматривать язык в реальной (как он есть) и идеальной (как он должен быть) перспективах. При этом его идеальное состояние, как правило, ассоциировалось с чистым выражением мысли, свободным от семантических «примесей», привносимых в него лексическими значениями. В свою очередь, реальное состояние языка характеризовалось привнесением в мышление семантических нюансов, искажающих истинное содержание мысли; в) конвенционалистская трактовка сущности языка, в согласии с которой он был найден несовершенным изобретением людей, воплощающим в себе сугубо человеческий *modus cogitandi*.

Ключевым следствием лингвистического ментализма стала редукция коммуникативной функции языка к выражению и передаче результатов мышления. Это обстоятельство обусловило «синтаксиоцентризм» картезианской грамматики, поместившей во главу угла языковых единиц предложение. Сосредоточенность на способах конверсии исходных мыслительных структур в многообразные синтаксические формы естественных языков и, в целом, обострённый интерес к информативно-выразительной стороне языкового функционирования позволил эрудитам Пор-Рояля, вместе с некоторыми другими интеллектуалами того времени, прежде всего с представителями постсредневековой схоластики, продвинуться в исследовании прагматического аспекта в содержании высказываний. В частности, они сумели осмыслить то, что в современной прагматике носит название модуса высказывания, а также приблизились к пониманию сути перформативности.

Параграф IV.3 «Судьба системы речевых священнодействий» открывается анализом мировоззренческих причин упадка системы сакральных перформативов. Речь идёт о распространении индивидуализма и детерминистских убеждений, секуляризации культуры и жизни, о низвержении в протестантизме представления о мистической власти, которой обладает Церковь как социальный и одновременно сверхъестественный институт, уполномоченный Богом действовать в мире.

Вожди Реформации утверждали, что из-за многовекового искажения Церкви папством перформативная сила её священнодействий есть теперь или обман, «ничтожное фиглярство», по Лютеру, или завуалированная форма архаико-языческой магии, безоговорочно осуждаемой Богом и Его «истинными» избранниками. Утвердив веру в предопределение и связанное с нею представление о несвободе человеческой воли, протестантизм способствовал смещению акцентов, которыми традиционно характеризовалось совершение обетов и

клятв. Если раньше, вплоть до конца Средневековья, центр смысловой «тяжести» в этих актах приходился на идею воздаяния, то теперь он сдвигался в сторону чувства личной ответственности, вызываемого совестью их агентов. Лишенные своей традиционной метафизической основы, сакральные перформативы стали подлежать единственно моральной оценке. При взгляде с такой позиции главным в этих речевых действиях становилась не формальная правильность или мера духовной силы их субъектов, а этическая оправданность личного намерения, давшего импульс к их совершению.

Дискредитация средневековых христианских ценностей и жизненных установок, усугубленная церковной схизмой и Реформацией, имела своим следствием падение нравов и, в частности, почти тотальное распространение коммуникативного вероломства. Поскольку сакральные перформативы могли эффективно практиковаться только в среде, отличавшейся высоким уровнем доверия, то теперь, когда такая среда исчезала, это также предопределяло их угасание в культуре. Рассматривая формы, в которых проявлялось разрушение системы сакральных перформативов, мы выделили в их числе обесмысливание и смешение жанров, легкомыслие и кощунство в обращении с речевыми священнодействиями. Отмеченная фривольность усиливалась за счёт глобальной трансформации модуса употребления языка, которая брала свое начало в Ренессансе и состояла в усилении артистически-игрового празднословия.

Развёртывая анализ культурно-исторической судьбы конкретных перформативных жанров, мы исследуем опыты новой (психологической – у М. Лютера и физиологической – у Х. Уарте) интерпретации сущности экзорцизма, а также принципиальное отрицание соответствующей практики И. Вейером, картезианцами и Т. Гоббсом. В отношении участи клятв и обетов устанавливается, что коммуникативное обесценивание данных действий воспринималось в европейском обществе как довольно болезненный процесс, что давало стимул к серьёзной рефлексии над названными перформативами. Литературные памятники эпохи сохранили свидетельства напряжённых размышлений над сущностью клятв и обетов, принадлежавших виднейшим интеллектуалам XVI–XVII вв. В параграфе рассматривается критика обета Лютером и Эразмом Роттердамским, религиозная девальвация обета в доктрине Кальвина, критика института клятвы и программы, нацеленные на его сохранение, у Кальвина и Монтеня, формальная «реставрация» клятвы в учении Гоббса.

Здесь же осмысливается процесс формирования нового – реалистического – мировоззрения и связанной с ним идеологии приспособления к обстоятельствам, пришедших на смену средневеково-идеалистическому миропониманию. Если средневековый символизм неизбежно сближал и смешивал планы реального и идеального, то номинализм, усваиваемый повседневным мышлением, напротив, стимулировал разграничение между реальным и должным, побуждая в первую очередь считаться с реальным. При этом доказывается, что названная идеология, девальвировавшая жизненную ценность сакральных перформативов, нашла воплощение в таких, на первый взгляд, враждебных друг другу доктринах, как моральный пробабиллизм иезуитов, политическая этика Макиавелли и христианский гуманизм Эразма Роттердамского. Исследуя дальнейшее разви-

тие идеологии приспособления к обстоятельствам, мы утверждаем, что она образовала принцип, направлявший мышление ведущих интеллектуалов XVII в. Так, в соответствии с воззрениями Гоббса и Спинозы, отрицавших любую возможность чудесного в мире, все священнодействия не имеют никакого сверхъестественного основания. Они и, в частности, сакральные перформативы Церкви поддерживаются светской властью, которая в идеале пользуется ими ради блага государства. Таким образом, использование религии и связанных с ней перформативных практик всегда корыстно. И эта неустранимая корыстность проистекает из самой – всецело условной – природы всех церковных священнодействий, базирующихся на столь же конвенциональном материале: вербальных знаках и вещественных символах. Учреждённые людьми и потому принадлежащие всецело социокультурной сфере, они подвижны и изменчивы, как подвижен сам знак, постоянно приспособляющийся к изменчивым обстоятельствам мира.

В *заключении* диссертации формулируется финальный тезис, согласно которому история перформативности не соответствует распространённому позитивистскому представлению о поступательном развитии человечества от «лжи» архаической магии к номиналистической «истине» новоевропейской науки. В качестве доводов приводятся: а) указание на отсутствие эталона, по которому мог бы определяться «истинный», «совершенный» или просто некий «оптимальный» образ языка и коррелирующее с ним состояние речевой реальности, включая соответствующую форму реализации перформативности; б) факт того, что рассмотренный процесс «расколдовывания мира» неоднократно давал сбой, останавливаемый своей влиятельной противоположностью – стремлением к обратному уклону в сторону примитивной магии. Как не раз показывал проведенный анализ, на определённых – как правило, кризисных и переходных – этапах духовной истории Европы происходил рецидив архаико-языческого магизма. Так было в поздней Античности, так было в Возрождении, так происходит в современности. Наблюдая очередной взрыв оккультистских умонастроений в наше время, мы можем убедиться в несомненной культурно-исторической относительности стремления к высвобождению бытия из-под магической власти слова. Европейская история ещё не завершилась, и потому не исключено, что провозглашённый *изнутри* эпохи Модерна тезис о происшедшем «расколдовании» мира характеризовал условный итог развития событий в пределах лишь одного культурного этапа, который сменяется или сменится новой вехой, возможно, близкой к эпохам господства архаико-языческой магии. Но что бы то ни было в будущем, сейчас вполне ясно то, что представленная история перформативности свободна от всякого телеологизма. Она не определяется некоей детерминирующей ее целью. Обусловленная глобальными духовными и цивилизационно-техническими факторами, реализация перформативной способности речи в конечном итоге направляется неведомой «логикой», которая характеризует динамику названных факторов и далее, через них, трансформацию образа языка в истории культуры.

Содержание диссертации отражено в следующих публикациях автора:

Монографии

1. Карабыков А.В. Проблема конститутивных признаков предложения в отечественном языкознании XVIII–XXI веков / А.В. Карабыков. – Омск: Омский государственный университет, 2005. – 210 с. – 13,5 п.л.
2. Карабыков А.В. Метафизика языка в культурах древности. Египет. Израиль. Рим / А.В. Карабыков. – Омск: Омский юридический институт, 2011. – 200 с. – 13 п.л.
3. Карабыков А.В. Логос и глагол. Символ, слово, речевое действие в культуре христианского Средневековья / А.В. Карабыков. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2013. – 352 с. – 15 п.л.

Статьи в изданиях, рекомендованных Высшей аттестационной комиссией в Перечне ведущих рецензируемых научных журналов и изданий

4. Карабыков А.В. О природе коммуникативного смысла высказывания / А.В. Карабыков // Омский научный вестник. – 2006. – №5 (40). – С. 161–163. – 0,3 п.л.
5. Карабыков А.В. Проблема функционирования языка в её отношении к динамике жанровой системы речи / А.В. Карабыков // Вестник Томского государственного университета. – 2009. – № 327. – С. 11–18. – 0,8 п.л.
6. Карабыков А.В. О роли имени и именованя в Ветхом Завете / А.В. Карабыков // Религиоведение. – 2009. – № 3. – С. 5–11. – 0,6 п.л.
7. Карабыков А.В. Ключевые черты речевого поведения в древнеримской культуре I в. до н.э. – II в. н.э. / А.В. Карабыков // Вестник Омского университета. – 2010. – № 3. – С. 114–119. – 0,6 п.л.
8. Карабыков А.В. Эскиз сакральной семиотики Древнего Рима / А.В. Карабыков // Религиоведение. – 2010. – №1. – С. 101–108. – 0,7 п.л.
9. Карабыков А.В. Лингвистическая теория Рима в социокультурном контексте I в. до н.э. – I в. н.э. / А.В. Карабыков // Вестник Томского государственного университета. – 2010. – № 338. – С. 19–25. – 0,8 п.л.
10. Карабыков А.В. Система сакральных перформативов и их роль в культуре и жизни Рима I в. до н.э. – I в. н.э. / А.В. Карабыков // Вестник Томского государственного университета. Филология. – 2010. – № 3 (11). – С. 26–40. – 0,9 п.л.
11. Карабыков А.В. Имя в картине мира и религиозно-магических практиках Древнего Египта / А.В. Карабыков // Религиоведение. – 2010. – № 3. – С. 124–132. – 0,8 п.л.
12. Карабыков А.В. Лингвистические воззрения Августина в культурном контексте поздней Античности и раннего Средневековья / А.В. Карабыков // Язык и культура. – 2011. – № 4 (16). – С. 30–43. – 1 п.л.
13. Карабыков А.В. Текст как мир, и мир как текст (К вопросу о сущности символической герменевтики в европейской культуре Средних веков) / А.В. Ка-

рабыков // Вестник Томского государственного университета. Филология. – 2011. – № 2 (14). – С. 12–20. – 0,7 п.л.

14. Карабыков А.В. Об основаниях лингвистической концепции в трудах мыслителей каппадокийского кружка (IV в.) / А.В. Карабыков // Вестник Томского государственного университета. 2011. – № 351. – С. 22–28. – 0,8 п.л.

15. Карабыков А.В. О роли языка в эпистемологии Фомы Аквинского / А.В. Карабыков // Религиоведение. – 2011. – № 4. – С. 88–97. – 0,7 п.л.

16. Карабыков А.В. Прагматика обета в европейской культуре Средних веков / А.В. Карабыков // Вестник Омского университета. – 2012. – № 1 (63). – С. 166–172. – 0,6 п.л.

17. Карабыков А.В. Смысл и судьба риторики в христианской культуре Средневековья / А.В. Карабыков // Вестник Томского государственного университета. Филология. – 2012. – № 1 (17). – С. 23–33. – 0,8 п.л.

18. Карабыков А.В. Проблема «языка» и мышления животных в философских доктринах начала Нового времени / А.В. Карабыков // Вестник Томского государственного университета. – 2013. – № 366. – С. 35–41. – 0,8 п.л.

19. Карабыков А.В. Пути культивирования символизма в культуре христианского Средневековья / А.В. Карабыков // Омский научный вестник. – 2013. – №1 (115). – С. 189–193. – 0,4 п.л.

20. Карабыков А.В. Проблема лжи в трудах мыслителей христианского Средневековья / А.В. Карабыков // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2013. – № 2 (22). – С. 177–185. – 0,7 п.л.

21. Карабыков А.В. Пути преодоления символического миропонимания в раннее Новое время / А.В. Карабыков // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 98–110. – 0,8 п.л.

Публикации в других научных изданиях

22. Карабыков А.В. Понятие коммуникации в синтаксической концепции А.А. Шахматова / А.В. Карабыков // Вестник Северо-Казахстанского государственного университета. Петропавловск: Северо-Казахстанский государственный университет. – 2004. – №11. – С. 160–165. – 0,4 п.л.

23. Карабыков А.В. Основы структурного соотношения предложения и высказывания / А.В. Карабыков // Межвузовский вестник № 1. – Петропавловск: Северо-Казахстанский государственный университет, 2004. – С.144–149. – 0,4 п.л.

24. Карабыков А.В. Речь и безмолвие в культуре христианского Средневековья / А.В. Карабыков // Человек – слово – текст – контекст: проблемы современных лингвистических исследований. – Вып. 3. – Омск: Омский государственный университет, 2005. – С. 30–54. – 1,2 п.л.

25. Карабыков А.В. Очерк истории отечественной теории предложения / А.В. Карабыков // Вестник Омского университета. – 2005. – №3. – С. 64–67. – 0,4 п.л.

26. Карабыков А.В. Проблема устройства предложения в синтаксической концепции Д. Н. Овсяннико-Куликовского / А.В. Карабыков // Вестник Омского юридического института. – 2007. – № 6. – С. 90–92. – 0,3 п.л.

27. Карабыков А.В. Речевой жанр клятвы в истории культуры / А.В. Карабыков // Изменяющаяся Россия: новые парадигмы и новые решения в лингвистике: материалы Международной научной конференции: в 3 ч. – Кемерово: Юнити, 2006. – Часть 3. – С. 226–231. – 0,3 п.л.

28. Карабыков А.В. О причинах динамики жанровой системы речи / А.В. Карабыков // Российский лингвистический ежегодник, 2007. – Вып. 2 (9). – Красноярск, 2007. – С. 91–100. – 0,4 п.л.

29. Карабыков А.В. Об основаниях энергийной философии языка в концепциях М.М. Бахтина и Л. Витгенштейна / А.В. Карабыков // Языковая картина мира: лингвистический и культурологический аспекты: материалы III Международной научно-практической конференции. – Бийск: Бийский государственный педагогический университет, 2006. – С. 17–21. – 0,3 п.л.

30. Карабыков А.В. Аспекты развития жанровой системы речи / А.В. Карабыков // Системное и асистемное в языке и речи: материалы Международной научной конференции. – Иркутск: Иркутский государственный университет, 2007. – С. 40–46. – 0,4 п.л.

31. Карабыков А.В. О специфике переживания языка архаическим сознанием / А.В. Карабыков // Славянские языки и культура: материалы Международной научной конференции. – Тула: Тульский государственный педагогический университет, 2007. – С. 135–138. – 0,3 п.л.

32. Карабыков А.В. Образ переживания и «наивная» онтология языка в Ветхом Завете / А.В. Карабыков // Вестник Омского юридического института. 2007. – №7. – С. 113–115. – 0,25 п.л.

33. Карабыков А.В. К вопросу о системном представлении функций языка / А.В. Карабыков // Вестник Омского университета. – 2008. – № 3. – С. 79–84. – 0,5 п.л.

34. Карабыков А.В. Прагматика клятвы в контексте развития культуры / А.В. Карабыков // Филологический ежегодник. Омск: Омский государственный университет, 2007-2008. – Вып. 7-8. – С. 98–106. – 0,7 п.л.

35. Карабыков А.В. О роли имени Бога в сакральных перформативах Ветхого Завета / А.В. Карабыков // Язык. Человек. Ментальность. Культура: материалы Всероссийской научной конференции с международным участием. Ч. 1. – Омск: Омский государственный университет, 2008. – С. 232–236. – 0,3 п.л.

36. Карабыков А.В. «От пустословия только ущерб...»: проблема описания речевого поведения в культуре Древнего Израиля / А.В. Карабыков // Вестник Омского юридического института. – 2008. – № 1(8). – С. 63–66. – 0,3 п.л.

37. Карабыков А.В. О роли клятвы в языковом сознании древнего Израиля / А.В. Карабыков // Славянские чтения: сборник научных статей и материалов научно-практической конференции. – Омск: Омский государственный университет, 2008. – Вып. XI. – С. 56–59. – 0,3 п.л.

38. Карабыков А.В. Прагматика обета в Ветхом Завете / А.В. Карабыков // Слово, высказывание, текст в когнитивном, прагматическом и культурологиче-

ском аспектах: сборник статей участников IV международной научной конференции 25-26 апреля 2008 г., Челябинск: в 4 т. – Т. 3. – Челябинск: ООО «Издательство РЕКПОЛ», 2008. – С. 132–135. – 0,3 п.л.

39. Карабыков А.В. Имя в элитарном сознании Рима I в. до н.э. – I в. н.э. / А.В. Карабыков // Вестник Омского юридического института. – 2008. – № 2 (9). – С. 79–81. – 0,3 п.л.

40. Карабыков А.В. О космогонических и онтологических основаниях мифологии языка в Древнем Египте / А.В. Карабыков // Вестник Омского юридического института. – 2009. – № 2 (11). – С. 92–97. – 0,4 п.л.

41. Карабыков А.В. Основные черты прагматического устройства клятвы в римской культуре I в. до н.э. – I в. н.э. / А.В. Карабыков // Вестник Омского юридического института. – 2009. – № 1 (10). – С. 82–84. – 0,25 п.л.

42. Карабыков А.В. Молчание как стержневой концепт культуры христианского Средневековья / А.В. Карабыков // Вестник Омского юридического института. – 2010. – № 2 (13). – С. 101–104. – 0,3 п.л.

43. Карабыков А.В. Взаимосвязь языка и культуры: новый взгляд на старую проблему / А.В. Карабыков // Языки культуры: историко-культурный, философско-антропологический и лингвистический аспекты: материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (9 февраля 2010 г.): В 2 т. Том 1. – Омск: Издательство Омского экономического института, 2010. – С. 244–246. – 0,25 п.л.

44. Карабыков А.В. Принцип герменевтического круга «на службе» у исторической прагматики / А.В. Карабыков // Концепции и технологии профессионально-ориентированного обучения иностранному языку: материалы международной научно-практической конференции (Омск, 7 апреля 2011 г.). – Омск: Омский юридический институт, 2011. – С. 81–87. – 0,3 п.л.

45. Карабыков А.В. Проблема конститутивных признаков предложения в отечественном языкознании XVIII–XXI веков / А.В. Карабыков // Лингвистика человека: антология. – Омск: Вариант-Омск, 2012. – С. 328–334. – 0,4 п.л.

46. Карабыков А.В. Кризис риторики и речевой идеал в европейской культуре XVII в. / А.В. Карабыков // Язык как система и деятельность – 3: материалы международной научной конференции (Ростов-на-Дону, 3–6 октября 2012 г.). – Ростов н/Д.: Издательство НМЦ «Логос», 2012. – С. 140–141. – 0,25 п.л.

Подписано к печати 22.03.2014. Формат бумаги 60x84, 1/16.

Печать оперативная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 2,0. Тираж 100 экз.

Отпечатано с оригинал-макета
в издательстве ООО «Вариант-Омск»

644043, г. Омск, ул. Фрунзе 1, корп. 3, оф. 13. Тел. /факс: 211- 600

E-mail: variantomsk@rambler.ru