
УДК 101.1:316
ББК 87.6
К 14

Н.А. Казарьян,
аспирант кафедры философии Краснодарского государственного университета культуры и искусств, тел. 8(861)2205272, сот. тел. 8(918) 3262744, e-mail — kazaryan_n@rambler.ru

**Проблема знака как инструмента познания
социокультурной реальности
(Рецензирована)**

Аннотация. Рассматриваются проблемы знака как инструмента познания социокультурной реальности. Актуальность ее обусловлена недостаточной освещенностью в отечественной литературе данной темы. Цель статьи — установить сущность инструментальной роли знака в его применении к исследованию социокультурной реальности. Объектом статьи является знаковая составляющая социокультурной реальности. Предметом — роль знака в процессе познания данной реальности. Основные выводы: гносеологический смысл знака таков, что он не только соединяет человека с вещью, давая ему возможность ее познания, но и «обособляет» вещь (а впоследствии — и себя самого), принимая на себя онтологический смысл; и, кроме того, знак представляет собой амбивалентную сущность, обладающую одновременно и чертами, прямо вытекающими из его определения (т.е. чертами собственно знаковости), и чертами, отрицающими его собственную природу.

Ключевые слова: знак, инструментальная роль знака, знак-символ, миф.

N.A. Kazaryan,
Post-graduate student of Philosophy Department of the Krasnodar State University of Culture and Arts, ph. 8 (861) 2205272; 8 (918) 3262744, e-mail: kazaryan_n@rambler.ru

**Sign problem as a tool of cognition
of sociocultural reality**

Abstract. This paper discusses a problem of a sign as a tool of cognition of sociocultural reality. This theme is topical because it is poor-studied in the domestic literature. The goal of the paper is to establish the tool role of a sign in investigations of sociocultural reality. The object of study is the sign component of sociocultural reality. The subject is a role of a sign in the course of cognition of the given reality. The author discloses the gnoseological sense of a sign. It is inferred that the sign not only connects the person with a thing, providing an opportunity of its cognition, but it also “isolates” a thing (and subsequently isolates itself), taking up an ontologic sense. In addition, the sign is ambivalent, it possesses simultaneously both the features directly following from its definition (i.e. the features of its actual sign nature), and the features denying its own nature.

Keywords: a sign, a tool role of a sign, a sign-symbol, a myth.

Одна из важнейших особенностей человеческого общества — стремление к выходу за свои пределы и, как следствие, — непрерывное порождение вещей и знаков. Вещь, изготовленная человеком, является его «второй сущностью», его продолжением в противо-

поставленном ему мире действительности, принимающим на себя часть его собственной сущности. Знак же имеет более сложную природу. С одной стороны, он служит для связи человека с вещью, т.е. обеспечивает восстановление первоначального единства человека и

вещи. С другой стороны, он «обособляет» вещь, давая ей собственное, отличное от человека наименование. В этом противоречии коренится возможность трансформации, развития взаимоотношения «человек — вещь» в сторону их обособления, однако, такой трансформации, которая все же связывает их в неотделимое целое. При более пристальном рассмотрении знак предстает нам еще и другой гранью. Мы можем убедиться в том, что гносеологическое значение знака достаточно сомнительно. Действительно, знак не только соединяет субъекта с объектом и позволяет первому познать последнего, но и затемняет и упрощает их сущность (как субъекта, так и объекта). Причиной тому является претензия знака быть универсальной сущностью, несмотря на то, что он в конечном итоге не способен передать всю полноту конкретности предмета. К примеру, слово-знак естественного языка, указывая на некий предположительно существующий класс объектов, на самом деле не передает специфики и сущности конкретной вещи, всей ее конкретности и чувственности. Однако ситуация такова, что в процессе познания мира данное слово-знак все же *заменяет* собой предмет, причем не оставляя субъекту в этом никакой альтернативы. Например, слово «стол» не передает ни гладкости (шероховатости) данного конкретного обеденного (рабочего и т. п.) стола, ни воспоминаний, связанных с ним, и даже ни просто оттенка его цвета. А ведь это есть всего лишь малая часть сущности этой вещи. Таким образом, слово-знак «стол» является лишь тенью своего референта. Более того, чтобы частично приблизиться к пониманию сущности последнего, нам понадобится еще некоторое количество (возможно, достаточно большое) других слов, уже не являющихся заменой реального «стола».

Даже знак-символ, несмотря на свое более глубокое содержание по сравнению с обыденным знаком-словом естественного языка, не может претендовать на универсальность. Это связано, во-первых, со следующей особенностью

восприятия символа — он «раскрывает» свой смысл только в рамках определенной культуры. Более того, помещенный в контекст иной культурной среды, он способен изменить свой смысл на смысл ему противоположный. Символ, как и любой другой знак, может утратить свой смысл в том случае, если исчезнет вызвавший его к жизни культурный контекст. Во-вторых, даже символ не передает всех коннотаций, которыми он обогащается в процессе своей «жизни». Кроме того, эти коннотации вполне могут быть различными не только в разных культурных контекстах, но и просто у различных субъектов. Для передачи этих «дополнительных смыслов» нам также потребуются дополнительные символы или знаки. А это значит, что символ, как и обыденный знак, все-таки не может адекватно передать сущности явления.

Однако, как мы знаем, мышление невозможно без использования знаков и, более того, знаков, объединенных в систему. А это значит, что если мы способны познать действительность (а в нашем случае — социокультурную реальность), то непременно должен существовать знак, смысл которого способен эту действительность передавать. Предположим, что этим знаком является миф, знак, который сам по себе уже является системой. Следует заметить, что термин «миф» мы можем использовать в двух почти противоположных значениях. Согласно первому из них, миф — это начало и конец всякого знания, библейский Логос, предшествующий всему существующему. В рамках этого значения миф — необходимость и достаточность всякого знания. Согласно противоположному значению — это нечто весьма недостоверное, вымышленное, придуманное. Причина такого «раздвоения» смысла этого термина коренится в линии «рационализации» в истории европейской мысли, хотя и происходящей не из «рационального» источника, каким является сам миф (являющийся целостностью, отражающей целостность мира), однако далее развившейся в направлении не целостности, а специализации.

Безусловно, то, что оба значения термина «миф» могут быть задействованы в исследовании социокультурной реальности и, в частности, общества. В первом случае мы используем этот термин как «образец» знания, во втором же — как «образец» заблуждения, которого следует избегать. М. Хайдеггер пишет в книге «Что зовется мышлением?» о сущности мифа. «Миф, — утверждает он, — это значит сказывающее слово. Сказывать для греков — это значит делать очевидным, позволять появиться самому сиянию, тому, что в этом сиянии, т. е. в своей эпифании есть осуществляющееся. $\mu\acute{\iota}\theta\omicron$ это осуществляющееся в своем сказе: являющееся и сияющее в непотаенности своего обращения. $\mu\acute{\iota}\theta\omicron$ — это обращение, предшествующее всему человеческому и дающее возможность мыслить о явленном сияющем, об осуществляющемся» [1]. Точно такой же смысл, согласно Хайдеггеру, имело греческое слово $\lambda\acute{o}\gamma\omicron$. $\mu\acute{\iota}\theta\omicron$ и $\lambda\acute{o}\gamma\omicron$, по его утверждению, разводятся в своих значениях и противопоставляются друг другу с того времени, как они утратили свою изначальную суть. Предание о том, что $\mu\acute{\iota}\theta\omicron$ был постепенно разрушен через посредство $\lambda\acute{o}\gamma\omicron$, существующее в истории и филологии, Хайдеггер называет предрассудком, возвращенным рационализмом Нового времени на почве платонизма.

Однако все же мы не можем отрицать того, что внутреннее единство мифа в рамках рационального мышления таковым уже не является. Причину этому указывает Ю. Лотман. Он утверждает, что «мифологическое описание принципиально монолингвистично — предметы *этого мира* описываются через *такой же* мир, построенный таким же образом» [2]. Немифологическое же описание, согласно Ю. Лотману, «неприменно полилингвистично» в силу того, что в его рамках существует также ссылка на метаязык как «иной» язык. В конечном итоге, причиной «разрушения» единства мифа послужили «метазнаковые» системы, служащие связующим звеном между объектом-мифом и субъектом по-

знания. Вследствие этого, хотя мы и вполне можем представить себе историческую ситуацию, во время которой миф мог быть использован в качестве инструмента познания мира и общества, в настоящей исторической ситуации его ценность в этом качестве весьма сомнительна. Если миф и является знаком, «осуществляющим» предмет в своем собственном осуществлении, то для нас он в этом смысле лишь идеал, к которому должен стремиться любой исследователь.

Но даже если и допустить реальное существование мифа как знака, осуществляющего предмет, то в связи с этим, прежде всего, возникает проблема его происхождения, а также возможности его конструирования. Данная проблема является проблемой возможности любого знания, в том числе и научного. Совершенно очевидно, что миф представляет собой также систему знаков, но не просто систему, а систему, имеющую в себе всю бесконечность ее предмета. Принцип организации подобной системы выводит нас за пределы инструментальной природы знака, наделяя его онтологическим статусом. Действительно, мир знаков, с одной стороны, дублирует как «первую», так и «вторую» природу (мир вещей), а, с другой, — представляет собой «третью» природу, хотя и всецело зависящую от первых двух, но тем не менее выступающую как относительно самостоятельная сущность. В связи с этим появляется проблема соответствия этих «природ», проблема «подмены» их друг другом, а также проблема истинности каждой из них.

О подобном примере самостоятельного существования знаковых систем пишут М. Коэн, Э. Нагель. Рассматривая «экзистенциальную нагруженность» простых категорических суждений, они отмечают: «В общих суждениях не утверждается существование каких-либо индивидов, но при этом в них также попросту *отрицается* существование индивидов того или иного вида. В частных суждениях не отрицается существование чего-либо, однако просто *утверждается* то, что

некоторые классы имеют члены» [3]. Иначе говоря, суждения вида «все S есть P» не позиционируют существование индивидов класса S, а всего лишь утверждают, что в том случае, если данные индивиды реально существуют, они непременно имеют своим признаком P. Таким образом, мы видим, что общие категорические суждения, согласно М.Кюэну, Э. Нагелю, обозначают собой не реальную часть действительного мира, а исключительно сами себя (свою форму и ту импликацию, которая содержится в этой форме).

Пытаясь смягчить столь радикальный (в духе номинализма) взгляд на общие суждения, они пишут далее: «На самом деле исследование принципов различных наук достаточно ясно демонстрирует, что общие суждения в науке всегда функционируют в качестве *гипотез*, а не высказываний о фактах, в которых утверждалось бы существование индивидов, представлявших частные случаи данных суждений. Разумеется, истинным является и то, что если бы общие суждения не были бы применимыми на практике, то стали бы бесполезными для науки, которая имеет дело с фактами. Истинно также и то, что *значение* общих высказываний требует по крайней мере применимости в *возможных* фактах. Однако мы не можем отождествлять абстрактные возможности, описываемые общими суждениями, и то, что действительно существует, поскольку последнее является местом, в котором абстрактные возможности либо исключаются, либо сочетаются с другими возможностями» [3].

Бытие вещей и бытие знаков, переплетаясь друг с другом, образуют сложный, живой организм. Все части этого организма объединены в единое целое взаимозависимыми связями. Новые вещи порождают новые знаки, необходимые для их бытия в человеческом обществе. Часть этих знаков, в свою очередь, служит для того, чтобы производились новые вещи. Например, создавая какую-нибудь новую вещь, ее создатель одновременно создает и технологию ее изготовления. Соответственно, ему неизбежно потребуются

новые знаки, которые обозначают и саму вещь, и последовательность действий, необходимых для ее создания. В свою очередь, эти новые знаки служат некой инструкцией для того, чтобы в дальнейшем можно было создавать такие же или аналогичные вещи. Ситуация складывается следующая — человек продуцирует вещи, вещи продуцируют знаки, которые в свою очередь также продуцируют вещи. Таким образом, круг замыкается в целостную совокупность, принимающую на себя онтологический смысл.

Исследователю, который берется делать какие-нибудь достоверные выводы относительно этой совокупности, приходится сталкиваться с проблемой следующего рода — сущность, буквально «пронизанную» знаковыми системами, ему приходится изучать с помощью тех же знаковых систем. И даже тот факт, что эти системы носят металингвистический характер, не мешает им оставаться все-таки знаковыми системами. Это порождает еще один круг, так как все законы, согласно которым существуют знаковые системы, «просвечиваются» как в «изучаемой», так и в «изучающей» сущности. Таким образом, «онтологичность» знака придает особый смысл его «инструментальности». Именно эта «онтологичность» знака и порождает такой феномен, как язык, представляющий собой единство бытия, мышления и знака.

Действительно, социокультурная реальность, рассмотренная как совокупность знаковых систем, приводит нас к необходимости исследования семиотического аспекта феномена языка, который вбирает в себя все вышеперечисленные особенности знаковых систем, в том числе и «онтологичность», являясь самой сложной из них.

Как известно, основатель семиотики Ч.С. Пирс, впервые сформулировавший предварительные положения этой науки, не затрагивал в ее рамках проблемы языка, занимаясь в основном анализом структуры и природы знака самого по себе. Это было обусловлено тем, что любая вновь возникающая наука в первую очередь требует обоснования

вания своего предмета. Тем не менее, он подчеркивал факт исключительно знаковой природы мышления человека, а это является подтверждением существования знака в системе. Действительно, связь знака и мышления непосредственно вытекает из связи знака и бытия. Бытие же имеет целостную, внутренне взаимосвязанную, системную природу. «Если мы ищем, — утверждал он, — прояснения внешних фактов, то единственные мысли, какие мы можем найти, — это мысли, [существующие] в знаках» [4].

Сходной позиции придерживался и Ч.У. Моррис, постулировавший невозможность человеческой цивилизации «без знаков и знаковых систем». Он не только утверждал, что «человеческий разум неотделим от функционирования знаков», но и предполагал тот факт, что интеллект следует отождествлять именно с этим функционированием [5].

Подобные утверждения, связывающие феномены знака и мышления отношением взаимности, прямо приводят нас к триаде «знак — язык — мышление». Элементы этой триады также взаимосвязаны между собой. Если представить их взаимоотношения в виде треугольника, то каждая из его вершин будет связана с соседней все тем же отношением взаимности. Действительно, язык имеет знаковую природу, но знак также может существовать только в системе языка. Точно так же связаны между собой мышление и знак, мышление и язык (мышление возможно только в знаках, знаки же, в свою очередь — продукт мышления).

Определяя язык, основатель структурной лингвистики Ф. де Соссюр вскрывает даже не столько бессознательный, сколько надсознательный характер этого феномена. Кроме того, ему присущи черты интерсубъективности. Вот что пишет Ф. де Соссюр по этому поводу в «Общем курсе лингвистики»: «Язык существует в коллективе как совокупность впечатков, имеющих у каждого в голове, наподобие словаря, экземпляры которого, вполне тождественные, находились бы в пользова-

нии многих лиц» [6]. И далее: «Язык не деятельность говорящего. Язык — это готовый продукт, пассивно регистрируемый говорящим».

Таким образом проявляется не только конвенциональный, но и социальный характер языка, его скрепленность «коллективным согласием», а также факт взаимовлияния самосознания нации и того языка, на котором эта нация говорит. Это взаимовлияние заключается в том, что, с одной стороны, обычаи нации отражаются на ее языке, а с другой, — язык формирует нацию. Разумеется, под подобную идею вполне возможно подвести рациональное обоснование. Однако в ситуации, когда язык, являющийся на первый и поверхностный взгляд инструментом, созданным человечеством для своих собственных нужд, оказывает, в свою очередь, влияние на человечество, безусловно, присутствует также и иррациональный момент. Эта идея «обратного» воздействия языка на сознание человека была акцентирована и радикализирована постмодернистами и выразилась впоследствии в другой идее — идее «мира, мыслящего нас с помощью языка».

Однако все же в рамках концепции Ф. де Соссюра язык есть нечто внешнее, противопоставляемое действительности. И это, прежде всего, выражается в первом принципе знака — в его произвольности. При этом слово «произвольный», употребляемое по отношению к знаку, согласно Ф. де Соссюру, требует следующего уточнения — оно не должно пониматься в смысле, что означающее полностью зависит от свободного выбора говорящего субъекта. Как утверждает де Соссюр, «произвольность знака — это всего лишь его *немотивированность* по отношению к означаемому» [6]. Знак не только не есть явление бытия, он даже не есть его (бытия) отражение, так как их связь случайна и немотивированна.

Язык, таким образом, также приобретает характер случайного фактора, именно в силу своей случайности так или иначе влияющего на тот или иной конкретный социум. И в этом смысле

де Соссюра очень мало заботит вопрос имманентности или неимманентности данного языка бытию. Ведь проблема, которую он ставил перед собой — это вовсе не проблема познания мира, а всего лишь проблема познания языка. Язык же в рамках такого подхода является некоей сущностью, имеющей совершенно самостоятельное от мира существование. Однако исследователь, надеющийся познать мир с помощью знаков, не может удовлетвориться только лишь таким аспектом проблемы языка. Ведь в этом случае, с одной стороны, он ищет «точки соприкосновения» языка и мира, а с другой — осознает их отличие, «несмешиваемость». Поэтому рассмотрение языка как отдельной независимой сущности имеет для него всего лишь вспомогательное значение.

Куда более значимой в данной ситуации является проблема структурирования системы смыслов. Действительно, от того, какой аспект выбирает исследователь для процедуры структурирования, такой и будет получившаяся у него в результате модель мира. Специфика структуры как познавательной модели заключается в том, что она избегает окончательной сути вещи или явления. «Если Последняя Структура существует, — пишет У. Эко, — то она не может быть определена: не существует такого метаязыка, который мог бы ее охватить. А если она как-то выявляется, то она — не Последняя. Последняя Структура — это та, что, оставаясь скрытой, недостижимой и неструктурированной, порождает все новые свои ипостаси» [7].

Однако, как это было сказано выше, знак уже по своему определению не может быть рассмотрен вне определенной системы (структуры). Знаковая модель мира — множество структур различного рода, связанных друг с другом теми или иными отношениями. И если назначение языков-структур — трансляция смыслов, то естественные языки не могут в этой ситуации претендовать на монополию. Действительно, смыслы в реальной жизни зачастую транслируются и другими способами (например,

по определенным признакам, возникающим в окружающей среде, мы можем довольно точно «предсказать» то или иное изменение погоды, по определенным симптомам — появление того или иного заболевания).

Но при этом конечное восприятие человеком этой трансляции неизменно связано с «переводом» ее в знаковую систему естественных языков, которая является «кодом» мышления. В данной ситуации у исследователя возникает «соблазн» унификации структур знаковых систем разного рода на основании возможности «перевода смысла» из одной системы в другую. Действительно, ведь сама возможность этого «перевода» предполагает наличие некоего «общего основания» у всех знаковых систем — феномена мышления, необходимого для существования *любой* знаковой системы, и, в свою очередь, проявляющегося исключительно только с помощью знаковых систем.

Однако попытка универсализации естественных языков и других знаковых систем приводит к серьезным возражениям. «Внешнее сходство фонологических систем и систем родства настолько велико, — пишет К. Леви-Стросс в «Структурной антропологии», — что оно немедленно увлекает по ложному пути, который заключается в формальном уподоблении терминов родства фонемам языка» [8].

«Мы еще недостаточно отдаем себе отчет в том, — утверждает Леви-Стросс далее, — что язык и культура являются двумя параллельными разновидностями деятельности, относящейся к более глубокому слою» [8]. Определение же специфики и характера этого слоя Леви-Стросс оставляет открытым. Он пишет по этому поводу следующее: «Мы действительно вынуждены задать себе вопрос: не представляют ли собой различные стороны социальной жизни (включая искусство и религию), при изучении которых, как нам уже известно, можно пользоваться методами и понятиями, заимствованными у лингвистики, явления, чья природа аналогична природе языка?» [8].

Пытаясь ответить на этот вопрос, Леви-Стросс высказывает предложение о существовании некоего всеобщего универсального кода, способного выразить «общие свойства, присущие каждой из специфических структур, соответствующих отдельным областям» [8]. Основным принципом этого кода, конституирующим его существование, он предлагает считать принцип соотношения между степенью сложности структуры и степенью сложности входящих в нее элементов. Хотя Леви-Стросс и считает этот принцип всего лишь гипотетическим, все же он приводит нас к очень важным выводам в отношении природы знаковых систем социокультурной реальности:

— наличие общего кода у различных систем культуры (среди которых естественный язык — одна из этих систем) приводит нас к мысли о гораздо более широких границах понятия «язык» (позволяющих включить в свои рамки все эти системы);

— наличие общего кода у различных систем культуры позволяет сделать предположение об изоморфности языка и бытия (в том числе и социального бытия);

— и, кроме того, факт существования «более глубокого слоя», объединяющего язык и культуру, ставит под сомнение гипотезу об исключительно знаковой природе как языка, так и социокультурной реальности.

Знак же, таким образом, представляется нам как амбивалентная сущность, обладающая одновременно и чертами, прямо вытекающими из его определения (т.е. чертами собственно знаковости), и чертами, отрицающими его собственную природу. Это следует, прежде всего, из структурной природы знака. Следуя логике У. Эко о том, что Последняя Структура — это Отсутствующая Структура, мы можем утверждать, что Последний Знак — это Отсутствующий Знак, а, соответственно — Последний Смысл Знака — Отсутствующий Смысл.

Но в силу того, что знак немислим как вне языка, так и вне мышления вообще, то в основании и того, и другого также лежит нечто, имеющее

трансцендентную для этих феноменов природу («деятельность более глубокого слоя» у Леви-Стросса, «бессознательное» и т. п.). Исследование природы знаков и знаковых систем без учета этого неизбежно приведет нас к гипостазированию знака и приданию ему несвойственного статуса Единственного Бытия. Этот факт весьма ограничивает «поле действия» семиотического подхода к исследованию социокультурной реальности, оставляя ему чисто инструментальную роль в процессе познания мира и отказывая в способности постижения его (мира) сущности. Действительно, гипостазированный знак не только «замещает» собой смысл, а «заменяет» его, тем самым его «затемняя». Он как бы «сбивает с толку» исследователя, представляясь ему в качестве «мнимо самостоятельной» сущности, управляющей миром вещей.

Соответственно, нам будет необходима «метасемиотика» (по аналогии с «метафизикой» Аристотеля — «то, что после семиотики»). А это означает, что одной только семиотики (пусть даже и ее семантического аспекта) недостаточно для раскрытия сущности и смысла любого явления, а соответственно — и как специфики, так и динамики его развития. Однако при этом нельзя не заметить, что «знаковый слой» этого явления все же есть весьма важный для него слой, так как его (явления) познание невозможно без существования этого слоя.

Итак, рассматривая инструментальную роль знака, мы приходим к следующим выводам:

— гносеологический смысл знака таков, что, с одной стороны, он не только соединяет человека с вещью, давая ему возможность ее познания, но, с другой стороны, также и «обособляет» вещь (а впоследствии — и себя самого), принимая на себя онтологический смысл;

— и, наконец, знак представляет собой амбивалентную сущность, обладающую одновременно и чертами, прямо вытекающими из его определения (т.е. чертами собственно знаковости), и чертами, отрицающими его собственную природу.

Примечания:

1. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М.: Академический проект, 2010. С. 42.
2. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство — СПб, 2004. С. 526.
3. Коэн М., Нагель Э. Введение в логику и научный метод. Челябинск: Социум, 2010. С. 78-80.
4. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 39.
5. Моррис Ч.У. Основания теории знаков // Семиотика: антология: сб. ст. / сост. Ю.С. Степанов. М.; Екатеринбург: Академический проект: Деловая книга, 2001. С. 45-98
6. де Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. М.: Логос, 1998. С. 27.
7. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Симпозиум, 2006. С. 32.
8. Леви-Сросс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 41, 67, 75.

References:

1. Heidegger M. What is called thinking? M.: Academic project, 2010. P. 42.
2. Lotman J.M. Semiosfera. SPb.: Iskusstvo — SPb, 2004. P. 526.
3. Cohen M., Nagel E. An introduction to logic and scientific method. Chelyabinsk: Socium, 2010. P. 78-80.
4. Pierce Ch.S. The selected philosophical writings. M.: Logos, 2000. P. 39.
5. Morris Ch.W. Foundations of the theory of signs // Semiotics: anthology: col. of articles / comp. by Yu.S. Stepanov. M.; Ekaterinburg: Academic project: Delovaya kniga, 2001. P. 45-98
6. Saussure F. de The course of General Linguistics. M.: Logos, 1998. P. 27.
7. Eco U. The absent structure. Introduction to semiology. SPb.: Symposium, 2006. P. 32.
8. Levi-Strauss K. Structural anthropology. M.: EKSMO-Press, 2001. P. 41, 67, 75.