

В.РУДНЕВ (Таллин)

ТЕКСТ И РЕАЛЬНОСТЬ: НАПРАВЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ В КУЛЬТУРЕ

Ирине и Борису Аврамцам

Мы хотим большего, чем истины:
мы идем интересную истину —
истину, которую нелегко получить.
Нам нужна истина, обладающая боль-
шой объяснительной силой, то есть
логически невероятная истина.

Карл Поппер

Идущий за мною стал впереди меня,
потому что был прежде меня.

Евангелие от
Иоанна, глава 1,
стих 15

0.0. Следующие три эпистемологических завоевания науки и философии двадцатого века являются методологической основой настоящего исследования:

(1) Действительность шире любой описывающей ее системы; другими словами, "мышление человека богаче его дедуктивных форм" (65, с.72). Этот принцип был доказан Куртом Гёделем в теореме о неполноте дедуктивных систем.

(2) Поэтому для того, чтобы адекватно описать какой-либо объект действительности, необходимо, чтобы он был описан в двух противоположных системах описания. Это — принцип дополнительности, сформулированный Нильсом Бором в квантовой механике (12), а затем перенесенный на любое научное описание (65).

(3) Невозможно одновременно точно описать два взаимозависимых объекта. Это — расширенное понимание так называемого соотношения неопределенностей Вернера Гейзенберга, доказывающего невозможность одновременного точного измерения координаты и импульса элементарной частицы (19).

Философский аналог этого принципа был сформулирован Л.Виттгенштейном в его последней работе "О достоверности":

(3') Для того, чтобы сомневаться в чем бы то ни было, необходимо, чтобы нечто при этом оставалось несомненным. Этот принцип можно

назвать "принципом дверных петель":

341. ... В о п р о с ы, которые мы ставим, и наши с о м н е -
н и я основываются на том, что определенные предложения освобож-
ждены от сомнения, что они словно петли, на которых вращаются
эти вопросы и сомнения.
342. То есть это принадлежит логике наших научных исследований,
что определенные вещи и в с а м о м д е л е несомненны.
343. ...Если я хочу, чтобы дверь вращалась, петли должны быть
неподвижны (16, с.147) (разрядка Л. Виттгенштейн).

0.1. Опираясь в первую очередь на исследования Ю.М.Потмана (36-
60), можно утверждать, что текст и реальность суть чисто функциональ-
ные феномены, различающиеся не столько онтологически, сколько праг-
матически в зависимости от точки зрения субъекта.

Мы не можем разделить мир на две половины и, собрав в первой
книги, слова, ноты, картины, дорожные знаки, Собор Парижской Богома-
тери и т.п., сказать, что это - тексты, а собрав во второй яблоки,
бутылки, стулья, автомобили и т.п., сказать, что это - предметы фи-
зической реальности.

Знак, текст, культура, семиотическая система, семиосфера (44),
с одной стороны, и вещь, реальность, естественная система, природа,
материя, с другой, - суть одни и те же объекты, рассматриваемые с
противоположных точек зрения.

Текст - это воплощенный в предметах физической реальности сигнал
(71), передающий информацию от одного сознания к другому и поэтому
не существующий вне воспринимающего его сознания (43), то есть обла-
дающий тем свойством, которое феноменологическая эстетика называет
интенциональностью (26). Реальность же этим свойством не обладает, она
мыслится нашим сознанием как принципиально непричастная ему, способ-
ная существовать независимо от нашего знания о ней. (Ср., впрочем,
проблематичность последней формулировки применительно к квантовой
механике в её копенгагенской интерпретации (19)).

Задача настоящего исследователя заключается в попытке обнаруже-
ния тех оснований, на которых строится различие точки зрения текста
и точки зрения реальности, в выявлении механизма переключения с од-
ной точки зрения на другую.

1.0. Исходя из идеи Л.Виттгенштейн о том, что, если нечто мо-
жет быть вообще сказано, то оно может быть сказано ясно (15), мы бу-
дем считать стандартное предложение на естественном языке репрезен-
тантом любого текста (ср., определение И.И. Рязаным семиотики как

науки, изучающей любые объекты лингвистическими методами (73)).

Ядром любого предложения естественного языка служит так называемый предикативный центр, то есть эксплицитно или имплицитно выраженный глагол (вербум финитум), базовой категорией которого является грамматическая категория времени, или - шире - семантико-грамматическая категория темпоральности (18).

Последнее вытекает из самой структуры человеческого мышления:

Любая мысль обладает точкой отсчета, поэтому сама мысль определяет эту точку. Этот факт выражается в грамматике при помощи правила, что каждое предложение должно содержать глагол, то есть указательно-рефлексивный знак, указывающий время событий, о котором идет речь, ибо время глагола имеет указательно-рефлексивное значение (74, с. 356).

Другими словами, любое высказывание, или текст, представляет собой (эксплицитно или имплицитно) высказывание о прошлом, настоящем или будущем.

Естественно, что в различных типах языкового мышления время моделируется по-разному (78), но так или иначе моделируется всегда.

Таким образом, время - универсальная характеристика и физической реальности и знаковой системы. Однако семиотическое время, время текста, время культуры противоположным образом отличается от времени физической реальности.

1.1. Важнейшим свойством физического времени является его анизотропность, то есть необратимое движение в одну сторону (4, 13, 20, 74, 76). В соответствии с этим свойством ни один момент в мире не повторяется полностью, мы не можем повторно оказаться в прошлом и не можем заглянуть в будущее.

Со второй половины XIX века наиболее общепринятым в рамках естественно-научной картины мира является интерпретация временной необратимости через второй закон термодинамики, согласно которому энтропия в замкнутых системах может только увеличиваться. Связь временной необратимости с возрастанием энтропии была статистически обоснована в конце XIX века Людвигом Больцманом (11) и в середине XX века подробно разработана Г. Рейхенбахом (74) (историю, критику и уточнение этих взглядов см. в работах (20, 76)).

Общая термодинамика, - писал Л. Больцман, - придерживается безусловной необратимости всех без исключения процессов природы. Она принимает функцию (энтропию), значение которой при всяком событии может изменяться лишь односторонне, например, увеличиваться. Следовательно, любое более позднее состояние вселенной отличается от любого более раннего существенно большим значени-

ем энтропии. Разность между энтропией и ее максимальным значением, которая является двигателем всех процессов природы, становится все меньше. Несмотря на неизменность полной энергии, ее способность к превращениям становится, следовательно, все меньше, события природы становятся все более вялыми, и всякий возврат к прежнему количеству энтропии исключается (11, с. 524).

По определению Г. Рейхенбаха, направление времени совпадает с направлением большинства термодинамических процессов во вселенной - от менее вероятных состояний к более вероятным. Мы не можем оказаться "во вчера" потому, что в мире за этот период произошли необратимые изменения, общее количество энтропии возросло. В соответствии с этим принципом в мире, в котором мы живем, "сигареты не возрождаются из окурков" (24).

Но поскольку не все термодинамические процессы в разных частях вселенной направлены в сторону возрастания энтропии, а только большинство из них, то существует гипотетическое представление о том, что в тех частях вселенной, где энтропия изначально велика и поэтому имеет тенденцию уменьшаться, время движется в обратном направлении. Связь с такими мирами, по мнению Норберта Винера, одного из приверженцев данной гипотезы, невозможна, так как то, что для нас является сигналом, посылающим информацию и тем самым уменьшающим энтропию, для них сигналом не является, так как у них уменьшение энтропии есть общая тенденция. И наоборот, сигналы из мира, в котором время движется в противоположном направлении, для нас являются энтропийными поглощениями сигналов:

Если бы оно (разумное существо, живущее в мире с противоположным течением времени. - В.Р.) нарисовало нам квадрат, остатки квадрата представились бы нам любопытной кристаллизацией этих остатков, всегда вполне объяснимой. Его значение казалось бы нам столь же случайным как те лица, которые представляются нам при созерцании гор и утесов. Рисование квадрата представлялось бы нам катастрофической гибелью квадрата - внезапной, но объяснимой естественными законами. У этого существа были бы такие же представления о нас. *Мы можем общаться только с мирами, имеющими такое же направление времени* (14, с. 85) (курсив Н. Винера)

Таким образом, поскольку энтропия и информации суть величины, равные по абсолютной величине, но противоположные по направлению, то есть с увеличением энтропии уменьшается информация и наоборот, то тем самым время увеличения энтропии и время увеличения информации суть времена, направленные в противоположные стороны (впервые эту мысль высказал Э. Васмут (4, с. 135)).

Любой текст есть сигнал, передающий информацию (71) и тем самым

уменьшающий, исчерпывающий количество энтропии в мире (23, 24, 52). Таким образом, поскольку любой предмет реальности в нашем мире изменяется во времени в сторону увеличения энтропии, а текст ее исчерпывает, то, следовательно, можно считать, что сам текст движется по времени в противоположном направлении, в направлении уменьшения энтропии и накопления информации.

Таким образом, текст - это "реальность" в обратном временном движении. Поэтому то, что является текстом у наших временных антиподов (рисование квадрата), для нас - событие реальности (катастрофическая гибель квадрата), и наоборот. Переключение с точки зрения реальности на точку зрения текста есть переключение с повышения энтропии на повышение информации.

Объект как предмет физической реальности изменяется во времени от менее энтропийного состояния к более энтропийному, то есть разрушается, объект как текст изменяется во времени от более энтропийного состояния к менее энтропийному, то есть создается. Вещи увеличивают энтропию, тексты увеличивают информацию. Вещи движутся в положительном времени, тексты - в отрицательном.

Последнее кажется парадоксом, потому что мы привыкли представлять движение по времени как движение по пространству, то есть специализированно, в терминах А. Бергсона (9). Для нас движение от прошлого к будущему представляется в виде луча прямой, движущегося слева направо. Отсюда и заводящая в данном случае в тупик метафора Э.Эддингтона "стрела времени". Ибо, представляя отрицательное движение по времени, мы поневоле представляем движение справа налево, то есть нечто, кажущееся в принципе противоестественным, наподобие обратного прокручивания киноленты.

Можно сказать, что мировая линия событий в физическом мире представляет собой не луч прямой от менее энтропийного состояния к более энтропийному, но кривую, где при общей тенденции к возрастанию энтропии имеют место отрезки, на протяжении которых энтропия понижается.

1.2. Так как время текста направлено в противоположную сторону по отношению ко времени реальности, то следующие три постулата Г. Рейхенбаха о необратимости энтропийного времени:

- (1) Прошлое не возвращается;
- (2) Прошлое нельзя изменить, а будущее можно;
- (3) Нельзя иметь достоверного знания (протокола) о будущем (74, с. 35-39) -

- в информативном времени текста соответственно меняются на противоположные.

- (1') Прошкое текста возвращается, так как каждый текст может быть прочитан сколько угодно раз.
- (2')^a С позиции автора прошкое текста изменить можно, так как автор является демиургом всего текста.
- (2')^b С позиции читателя нельзя изменить ни прошкое, ни будущее текста. Если читатель вмешивается в текст, пытаясь изменить его будущее, то это говорит о том, что он воспринимает текст как действительность в положительном времени.
- (3') Можно иметь достоверные знания о будущем текста.

Сравним две фразы:

- а) Завтра будет дождь.
- б) Завтра будет пятница.

Первое высказывание является вероятностным утверждением. Нельзя точно утверждать, что завтра будет дождь. Второе утверждение является достоверным, т.к. в той семиотической среде, в которой оно произносится, названия дней недели автоматически следуют одно за другим. Поэтому в тексте возможен не только *praesens historicum*, но и *futurum historicum*.

1.3. Обратимся к свидетельству одного из основателей философии истории, философии времени и семиотики Блаженному Августину Аврелию, который анализирует семиотическое время во многом сходным образом:

Таким-то образом совершается наше измерение времени: постоянное напряжение души нашей переводит свое будущее в свое прошедшее, доколе будущее не истощится совершенно и не обратится совершенно в прошлое.

Но каким образом будущее, которое не осуществилось еще, может сокращаться и истощаться? Или каким образом прошедшее, которое не существует уже, может расти и увеличиваться? Разве благодаря тому, что в душе нашей замечается три акта действования: ожидание (*expectatio*, то же, что чаяние, упование, надежды), внимание (*attentio*, то же, что взгляд, воззрение, созерцание, *intuitus*) и память или воспоминание (*memoria*), так что предмет нашего ожидания, делаясь предметом нашего внимания, переходит в предмет нашей памяти. Нет сомнения, что будущее еще не существует, однако же в душе нашей есть ожидание будущего. Никто не станет отвергать и того, что прошедшее уже не существует; однако же в душе нашей есть воспоминание прошедшего. Наконец нельзя не согласиться и с тем, что настоящее не имеет протяжения (*spatium*), потому что оно проходит для нас неуловимо (*in puncto praeterit*) как неделимое; но внимание души нашей останавливается на нем, посредством чего будущее переходит в прошедшее. Поэтому не время будущее длинно, которого еще нет, но длинно бу-

дущее в ожидании его. Равным образом не время прошедшее длинно, которого нет уже, но длинно прошедшее по воспоминанию о нем. Так, я намереваюсь, положим, пропеть известный мне гимн, который знаю наизусть. Прежде, нежели начну его, я весь обращаюсь при этом в ожидание. Но когда начну, тогда пропетое мною, переходя в прошедшее, принадлежит моей памяти, так что жизнь моя при этом действии разлагается на память по отношению к тому, что пропето, и ожидание по отношению к тому, что остается петь, а внимание всегда присуще мне, служа к переходу от будущего в прошедшее. И чем далее продолжается действие мое, тем более ожидание сокращается, а воспоминание возрастает, доколе первое не истощится совершенно и не обратится всецело в последнее. И что говорится о целом гимне, то можно приложить и ко всем его частям и даже к каждому из слогов. То же самое можно применить и к действиям более продолжительным, по отношению к коим этот гимн служит только краткою частичкою; и к целой жизни человека, коего все действия суть части ея; наконец и к целым векам сынов человеческих, коих разные поколения и единичные жизни составляют части одного целого (2, с. 363-364).

1.4. Время жизни текста в культуре значительно больше времени жизни любого предмета реальности, так как любой предмет реальности живет в положительном энтропийном времени, то есть с достоверностью разрушается, образуя со средой равновероятное соединение. Текст с течением времени наоборот стремится обрести все большим количеством информации.

В романе Оскара Уайльда "Портрет Дориана Грея" текст и реальность конверсивно меняются местами. Текст (портрет героя) стареет, тогда как герой остается вечно молодым. Но эта подмена на поверхности оборачивается глубинным сохранением текстом его функций; старея, он тем самым передает информацию герою о его злодеяниях, как бы став его этическим зеркалом. Смерть Грея восстанавливает исходную ситуацию: текст вновь молодеет, мертвый герой моментально преобразуется в старика.

Таким образом, чем старше текст, тем он информативнее, так как он хранит в себе информацию о своих прежних потенциальных восприятиях. Барочная сюита выступает для нас как "серьезная музыка", и в то же время в своей структуре она хранит следы потенциального ее восприятия как музыки легкой, танцевальной, какой она была в эпоху создания, подобно современной легкой музыке, которую, как можно вообразить, через много веков будут слушать с той сосредоточенностью, с какой мы слушаем легкую музыку прошлого. Наоборот, духовная музыка - католическая месса, реквием, пассион - воспринимается нами как светская вне того ритуального контекста, явные следы которого несет ее текст.

Поэтому в определенном смысле мы знаем о "Слове о полку Игореве" больше, чем современники этого памятника, так как он хранит все куль-

турные слои его прочтений, обрастая огромным количеством комментариев. При этом, как справедливо отмечает Р. Ингарден, мы не восстанавливаем непонятные места текста из знания реальности, а скорее наоборот, восстанавливаем прошедшую реальность по той информации о ней, которую хранят тексты:

Мы комментируем лишь произведения посредством произведений, а не произведения посредством минувшей действительности. Отсюда возможность познания содержания самих ныне нам непосредственно доступных произведений является условием возможности познания минувшей эпохи, а не наоборот, как это часто считают историки искусства (26, с. 463).

Текст не умирает в пределах создавшей его культуру прежде всего потому, что он не равен своей материальной сущности, он интенционален, то есть сопричастен сознанию, его воспринимающему (26, с. 209). Хотя в определенном смысле знак разделяет судьбу со своим денотатом, но, с другой стороны, "выцветшее изорванное знамя исчезает как предмет реальности, но сохраняется как предмет поклонения" (26, с. 209). С этой точки зрения не имеет смысла говорить, что "произведение архитектуры Нотр Дам намолкло от дождя, потому что в Париже в это время шел дождь" (26, с. 230).

Текст не равен своему экземпляру. В отличие от предмета реальности, который в пространственном смысле центростремителен, то есть ограничивается рамками своих очертаний, текст центробежен, он путем "тиражирования" стремится охватить как можно большее количество пространства. Но смерть текста не есть уничтожение всех его экземпляров, так как всегда в случае необходимости его можно восстановить и актом культурной канонизации приравнять реконструированный текст к изначальному. Такова, например, история "Курса общей лингвистики" Ф. де Соссюра, реконструированного Ш. Балли и А. Семе из разрозненных конспектов лекций швейцарского лингвиста, который никогда не писал книги с таким названием и которая, несмотря на это, благодаря своей важности в культуре считается его произведением.

Текст лишь тогда умирает, когда его перестают читать, то есть когда он перестает давать культуре новую информацию.

В этом случае все экземпляры текста остаются как предметы реальности. Сам же текст исчезает, детекстуализируется.

2.0. Положительное энтропийное направление времени соответствует философскому детерминизму (не механистическому детерминизму Лапласа, а менее сильному философскому, утверждающему, что всякая причина

имеет свое следствие (69, с. 512).

Отрицательное информативное направление времени соответствует философскому телеологизму.

Телеология и детерминизм суть противоположные системы описания одного и того же объекта (74) (см. принцип (0.0.(2))).

2.1. Наличие автора и читателя в тексте подразумевает телеологический принцип описания действительности. В отличие от состояния естественной физической системы, которое получилось таким вследствие некоторого взаимодействия событий в прошлом (движение от причины к следствию), в тексте нечто сделано кем-то с какой-то целью.

В естественной системе происходит движение от менее вероятных событий к более вероятным, в тексте наоборот - от более вероятных к менее вероятным.

Рассмотрим случай с бросанием игральной кости. Когда кость бросается "просто так", то есть когда мы не следим за результатом бросания, то этот результат не несет никакой информации. Происходит причинно-следственное явление, от менее вероятного состояния ("повисания" кости в воздухе) к более вероятному (к ее падению на землю в силу закона тяготения). Энтропия здесь накапливается, время движется в положительном направлении. Но процесс бросания кости как игровой заключается в том, что на чисто физическую равновероятность каждого из шести возможных исходов накладывается семиотическая неравновероятность ожидания определенного результата. Нам не все равно, какой гранью упадет кость, шестерка для нас лучше, чем единица. Поэтому падение кости определенной гранью несет информацию, энтропия исчерпывается, и этот процесс переоценивается как знаковый, не являясь в этом случае причинно-следственным, а являясь целевым.

2.2. В каком смысле при переживании бросания кости как знакового процесса можно говорить о том, что время здесь движется в противоположном направлении?

Допустим в нашем мире господствует "извращенный" принцип тяготения (ср. цитату из Н. Винера в 1.1.). Тогда кость "оттолкнется" нижней плоскостью от земли и "прыгнет" в руку. При этом конечное состояние кости на земле становится начальным взаимодействием, а начальное взаимодействие кости с рукой станет следствием, то есть конечным состоянием. Теперь представим, что наше семиотическое сознание так же извращено, что нам нужно не накапливать, не сообщать информацию, а стирать ее. Тогда кость из положения "шестерки" прыгнет в руку, и тот факт, что вместо шестерки мы получили неопределенность, и будет нашим "сообщением". В этом случае мы добиваемся увеличения энтропии, погашение "шестерки" и есть наша цель. И в этом случае время сообщения движется в положительном направлении.

2.3. Таким образом, начало и конец в тексте и реальности симме-

трично меняются местами. Человек пансемиотического поведения, то есть такой человек, который строит свою жизнь, как сообщение, как текст, воспринимает свою будущую смерть не как конечное состояние, не как следствие пичинного процесса, не как окончательное увеличение энтропии, не как результат движения от менее вероятного состояния к более вероятному, но как цель, окончательное исчерпание энтропии, как результат движения от более вероятного состояния к менее вероятному. Смерть для него в этом случае представляет скорее рождение.

Именно таким является этическое религиозное сознание, приписывающее миру творца, автора, то есть подразумевающее исторический телеологизм (10) и тем самым отрицательное движение от смерти (физиологического рождения) к истинному рождению (физиологической смерти). Поэтому в таком сознании рождение рассматривается как нечто энтропийно-отрицательное - результат греха, а смерть - как глубоко позитивное информативное явление, как воскресение для истинной ахронной жизни. Ибо конец любого текста, конец его создания и восприятия, его "физиологическая смерть", означает начало его жизни как семиотического явления. В этом, по-видимому, и состоит идея культурного бессмертия. В тот момент, когда человек культуры умирает, он в полной мере рождается как текст культуры, начинается его подлинная ахронная жизнь, которая начинает читаться с самого начала как нечто телеологическое.

Пример телеологического отношения к своей смерти являет свидетельство о хиникé Диогене Синопском, которое приводит Диоген Лаэртский: "Тем, кто говорил ему: "Ты стар, отдохни от трудов", он отвечал: "Как, если бы я бежал дальним бегом и уже приближался к цели, разве не следовало бы мне напрячь все силы, вместо того, чтобы уйти отдыхать?" (22, с. 244).

Подобное отношение к смерти было характерно для большинства "учителей жизни" от Будды, Лао-цзы, Сократа и Иисуса Христа до Льва Николаевича Толстого. К тому же ряду явлений относятся идея нирваны в буддизме и самадхи в йоге.

Тот же тип отношения к смерти осуществляет культурное самоубийство Катона Утического или смерть А.Н. Радищева как реализация самоубийства Катона (в интерпретации Ю.М. Лотмана (47)).

По мнению З. Фрейда, любое самоубийство есть отождествление себя с другим и, следовательно, акт телеологический, передача информации тому, кто остается жить (хотя бы по принципу: "Я убью себя, но вам же будет хуже") (80).

В этом плане этика телеологична в принципе, ее время направлено к исчерпанию энтропии, а психология детерминистична, ее время направлено в сторону увеличения энтропии. Поэтому в христианстве пси-

хология - от дьявола, она представляет собой систему искушений, направленных на то, чтобы сбить человека с пути информативной смерти-рождения.

2.3. Человеку в обычной жизни необходима постоянная семиотическая регуляция поведения, что равносильно движению в отрицательном времени. В противном случае общая тенденция движения мира в сторону увеличения энтропии очень быстро уравнивает его со средой.

Таким образом, семиотизация, понижение энтропии равносильна социо-антропологическому выживанию (на этом построен сюжет робинзонады). Десемиотизация равносильна разрушению личности и культуры.

Культура всегда антиэнтропийна и поэтому стремится к повышенной семиотичности (37, 40, 43-47, 51, 55, 56). Однако вследствие принципиальной неполноты любой системы описания действительности, любого культурного кода (ср. принцип 0.0.(1)), культуре необходимо несколько систем описания с тем, чтобы неполнота компенсировалась стереоскопичностью (56). Отсюда принципиальный билингвизм культуры как ее универсальная характеристика (25, 40, 56, 59).

При этом в каждой культуре всегда есть своя семиотика "сырого" и семиотика "вареного". "Естественность" Руссо противопоставляется "искусственности" Монтескье. "Новое" петровских реформ противостоит "старому" боярской фронды. Строго упорядоченное конфуцианство находится в противоречивых отношениях с квази-неупорядоченными даосами и буддистами-чань (1, 68). Но и в том, и в другом случае, - и при отстаивании естественности, и при отстаивании упорядоченности - речь идет о языке, о преодолении энтропии.

Семиотическое пронизывает каждодневный жизненный опыт человека, так как он, вследствие своего экстракорпорального развития, повлекшего за собой развитие высших языковых функций (69, с. 515-517), не может жить инстинктом. Поэтому человеку необходима семиотика еды, чтобы отличить вредное от полезного и отравленное от неотравленного. Для того, чтобы сшить или купить новую одежду, которая в качестве предмета физической реальности подвержена энтропии, необходимо иметь в языке понятие одежды, чтобы была возможность приравнять старую одежду к новой.

В этом смысле общество, живущее семиотической жизнью, постоянно стремится двигаться в антиэнтропийном направлении на фоне неуклонного положительного энтропийного времени. Рассуждая таким образом, можно прийти к выводу, что культура - нечто подобное белке в колесе

или Чарли Чаплину, пытающемуся бежать по эскалатору в противоположном направлении, и поэтому развивать культуру бессмысленно. Именно к такому выводу приходит атеистическое позитивистское сознание на рубеже XIX и XX веков, выводу, который наиболее лапидарно воплощен в формуле Ивана Карамазова: "Если Бога нет, то все дозволено".

3.0. Однако энтропийная модель времени не является универсальной в истории культуры и насчитывает всего лишь около ста лет своего развития. На протяжении двух тысячелетий христианская культура жила в соответствии с противоположной концепцией времени, которую можно назвать эсхатологической. Наконец, самая древняя модель времени и самая жизнестойкая, насчитывающая десятки тысяч лет - это мифологическая, циклическая модель.

3.1. В мифологической модели времени не "работает" постулат (1.2.(1)):

Если же поверить пифагорейцам, то снова повторится все то же самое нумерически (буквально, тождественно), и я снова с палочкой в руке буду рассказывать вам, сидящим передо мной, и все остальное вновь придет в такое же состояние (цит. по (32, с. 126)).

Так же циклически моделируется в мифологической картине мира история (28, 32). Соответственно и в языке мифологической эпохи нет противопоставления настоящего, прошлого и будущего (34, 35, 77, 78).

Мифологическая модель мира не знает противопоставления текста и реальности. Мифологическая стадия сознания - это стадия досемиотическая. Знак здесь равен денотату, высказывание о действии - самому действию, часть - целому и т.д. (29, 34, 35, 58, 63, 70, 81).

В определенном смысле понятие мифа есть самоотрицающее понятие. Ибо там, где есть слово "миф", уже нет самого мифа, а там, где есть миф, нет понятия мифа, как и нет вообще никаких понятий.

Текст возникает при демифологизации мышления, на стадии развертывания временного цикла в линейную последовательность, то есть на стадии эпоса, который уже в определенном смысле является текстом (57).

Для Платона время - еще круг, но это уже один большой круг (Великий Год), а время - "подвижный образ вечности", которая существует вне времени (66). Поэтому понятие текста и реальности у Платона существуют (соответственно *tehne* и *physis*), но то, что для нас явля-

ется реальностью, для Платона - мир текстов, подобий идеального, истинного мира, а мир идей (семиотический в нашем смысле) - для него обладает свойствами истинной реальности (33).

3.2. Развитие идей Платона в философии неоплатоников, переплетенное с иудейской динамической картиной мира (5, 6), дает эсхатологическую, линейную модель времени и истории, разработанную ранними христианскими авторами, и прежде всего Блаженным Августином в трактате "De civitate Dei" (3). История, по Августину, есть противоборство двух миров: государства земного и Государства Божьего. Участь первого - разрушение, участь второго - созидание и завоевание ахронного рая (10, 21, 62). Завязка исторической драмы - Первородный Грех, ее кульминация - Страсти Христовы, а развязка и цель - Второе Пришествие и Страшный Суд.

В соответствии с этим прошлое и будущее, начало и конец, в средневековом представлении об истории меняются местами (ср. представление древнерусской летописи о том, что прошлое находится впереди ("передние князья"), а настоящее и будущее - позади ("задняя слава") (31, с. 286)).

Очевидно, что эта картина времени полностью соответствует противопоставлению энтропийного времени информативному в естественно-научной картине. Энтропийное время - это время града земного, время дьявола. Информативное телеологическое время - это время Града Божьего. Таким образом, истинная жизнь - это жизнь в нашем понимании семиотическая, мир идей, по Платону, а жизнь брэнная - это внезапная энтропийная реальность, реальность иллюзорная.

В основе здесь лежит учение о Первородном грехе, которое с точки зрения развиваемой здесь концепции можно интерпретировать следующим образом:

Жизнь первых людей до грехопадения ахронна. Суть первородного греха состоит в том, что Адам родил себе подобного, кощунственно взяв на себя функцию Бога, причем сделал это не телеологически, а детерминистски. Детерминизм - функция греха. Отныне над человечеством тяготеет проклятие детерминистской жизни, переживания смерти как конца (по Августину, это совпадает с ветхозаветным периодом истории). Для искупления греха, то есть для получения утраченной ахронности ("Потерянного рая") необходимо повернуть время вспять, то есть пережить смерть как цель своего существования. Для этого Бог и посылает на землю Иисуса, жизнь и смерть которого есть модель искупления греха. Смерть Иисуса - главная цель его жизни во имя завоевания ахронности человечеством. Поэтому в идеале каждый христианин должен прожить жизнь по модели жизни Иисуса как мучительную подготовку к смерти, как

повышенно телеологический процесс.

При этом Евангелие не является для христианского сознания текстом. Его не читают, а им живут. Скорее жизнь - это знаковое подобие Евангелия. Здесь имеет место своеобразный порочный круг знаковости: и жизнь Иисуса, рассказанная в Евангелие - антиэнтропийна, и жизнь христианина, подражающего жизни Христа, тоже мыслится истинной, неэнтропийной. Но если я живу по модели жизни Иисуса, которая является неэнтропийной, то моя жизнь должна быть энтропийной, как мимесис неэнтропийной жизни Христа. Выход из этого противоречия заключается во вторичном снятии оппозиции знаковости/незнаковости, то есть в мифологизации (71), в психологическом отождествлении своей жизни с жизнью Иисуса (ср. в этом плане житие протопopa Аввакума).

Таким образом, вторичная мифологизация играет огромную роль в линейной модели времени:

"Единой умер Христос", - восклицал Августин; но каждый год в неизменной череде Пасха сменяла Страстную Пятницу. Космическое круговращение времен года было поставлено где-то рядом с неповторимостью событий "священной истории", разумеется как подобие этой неповторимости, как ее "икона", но психологически - как ее возможная нейтрализация. Снова человек мог ощущать себя внутри замкнутого священного круга, а не только на конечном узком пути, имеющем цель (6, с. 96).

Внесение мифологического канала в эсхатологическую динамику как бы останавливало время. Отсюда знаменитая максима К. Левк-Стросса о том, что миф - это инструмент для уничтожения времени (30).

3.3. Истинная жизнь в эсхатологическом сознании - это подготовка к смерти. Отсюда средневековая идея о том, что жизнь это сон, а смерть - пробуждение. Поэтому отношение к смерти в рамках эсхатологической модели глубоко положительное (ср. 2.2.), а бессмертие на этом свете - самое мучительное наказание (Агасфер, Мельмот, Демон).

Виктор Шкловский писал, что в России страх смерти как культурное явление ввели Толстой и Тургенев. Действительно, культурного страха смерти еще в пушкинскую эпоху не было, достаточно вспомнить веселую колерную переписку Пушкина в 1830 году.

Хронологически начало "страха смерти" совпадает с деэсхатологизацией культуры, начавшейся в середине XIX века в прямой связи с естественно-научным и философским позитивизмом и в конечном счете с открытием второго закона термодинамики, который был сформулирован Кельвином и Клаузиусом в 1850 году и положил начало энтропийной мо-

дели времени (76, с. 353).

Но деэсхатологизация была процессом отнюдь не долгим, так как культуре противопоставлен страх смерти (ср. 2.3.). Поэтому уже с конца XIX века начинается мощное антиэнтропийное движение в философской мысли, направленное на то, чтобы сомкнуть острие "стрелы времени", неумолимо движущейся к максимальной энтропии, с ее началом. Это движение развивалось по двум направлениям, одно из которых можно называть ремифологизацией, а другое реэсхатологизацией.

Уже Людвиг Больцман в "Лекциях по теории газов" формулирует флуктуационную гипотезу возникновения мира, в соответствии с которой вселенная возникла в результате чрезвычайно маловероятного события. Именно поэтому энтропия в начале развития вселенной, по мнению Больцмана, была низкой. С этого момента она увеличивается до тех пор, пока это не приведет к тепловой смерти вселенной. Но этот процесс, по Больцману, является лишь очень вероятным, но не достоверным. Существует мизерная вероятность того, что элементы вселенной вновь распределятся таким же образом, как это было в ее начале, что приведет к флуктуационному взрыву и мир повторит свое развитие. Эта вероятность равна вероятности того, что в один и тот же день все жители одного города покончат жизнь самоубийством (II, с. 523-526).

Гипотеза Больцмана является вероятностной, в соответствии с ней возвращение мира практически не произойдет никогда. В менее же строгих построениях мыслителей начала XX века идея возвращения становится поистине навязчивой. Она пронизывает философию жизни Ф. Ницше, аналитическую психологию К.Г. Юнга и практически всю философию истории XX века - построения О. Шпенглера, А. Вебера, Й. Хейзинги, Н.А. Бердяева, О. Циглера, А.Дж. Тойнби (10, 17, 72, 82, 83).

Одновременно с ремифологизацией начинается и реэсхатологизация, для которой характерно совмещение христианского понимания мира с его естественно-научной картиной. В конце XIX века это движение связано в первую очередь с именем Н.Ф. Федорова, основной целью "философии общего дела" которого было антиэнтропийное достижение земного рая при помощи физического воскрешения мертвых (79). Характерно, что Федоров, апеллируя к первому началу термодинамики (закону сохранения энергии), совершенно игнорировал второе.

В XX веке наиболее яркий представитель движения реэсхатологизации - Пьер Тейяр де Шарден, развивающий концепцию прогрессивного антиэнтропийного развития мира, направленного к так называемой точке

Омега, к рождению Бога, единого самосозидающего интеллекта (15).

По-видимому, культуре вообще не свойственно быть атеистической. Атеизм в культуре часто выступает как квази-атеизм. Так, А.Дж. Тойнби показал, что концепция исторического материализма является лишь разновидностью христианского учения, идея коммунизма - вариантом эсхатологического второго пришествия (84, с. 355-356).

Так называемые материализм и идеализм суть дополнительные описания одного объекта. Грубо говоря, точка зрения идеализма совпадает с точкой зрения текста, а точка зрения материализма - с точкой зрения реальности (ср. вывод Л. Виттгенштейна о том, что идеализм и материализм суть одно, если они строго продуманы (85)).

4. Культура - это огромный текст. Но любой текст только тогда является текстом, когда он может быть прочитан. Последнее, как писал М.М. Бахтин, -

вытекает из природы слова, которое всегда хочет быть услышанным, всегда ищет ответного понимания и не останавливается на ближайшем понимании, а пробивается все дальше и дальше (неограниченно).

Для слова (а следовательно, для человека) нет ничего страшнее безответности. Даже заведомо ложное слово не бывает абсолютно ложным и всегда предполагает инстанцию, которая поймет и оправдает хотя бы в форме: "всякий на моем месте солгал бы также" (7, с. 306).

Представим себе, что всю жизнь человека можно записать на видеомagnetофонную кассету. Пусть эта запись будет обладать еще большим сходством с реальной жизнью человека: будет стереоскопической, будет воспроизводить вкус и запах и т.п. В любом случае эта запись будет являться текстом лишь в том случае, если ее кто-то прочтет после того, как она будет записана. В противном случае она превратится в бессмысленный конгломерат из предметов реальности.

Культура для идеалистического сознания есть "видеомagnetофонная запись" жизни всего человечества. Если предположить, что после смерти человечества она не будет прочитана (ср. Финал романа Г.Г. Маркеса "Сто лет одиночества", где жизнь рода Буэндиа оказывается записанной на манускрипте от начала до конца; ср. также апокалиптический мотив книги, которую дает Ангел Иоанну и в которой записана судьба человечества), то развивать ее бессмысленно, так как она превращается в конгломерат ничего не значащих вещей.

Поэтому в рамках такого сознания понятие движения времени в сторону увеличения энтропии, в сторону физиологической смерти

есть такое же самоотрицающее понятие, как понятие мифа. Человеку христианской культуры (а это равносильно тому, чтобы сказать: человеку европейской культуры) не свойственно думать, что он умрет "окончательно". Он лишь знает о смерти других, то есть знает, что другие время от времени в физическом смысле перестают существовать. Сама смерть не является событием жизни человека (15, 85).

Поэтому для идеалиста внесемиотическая реальность является несуществующей абстракцией. Само разграничение прошлого и будущего предполагает их зеркальную противоположность, ибо "в тебе, душа моя, измеряю я времена" (Августин) (2, с. 362), ибо энтропийной жизнью от прошлого к будущему живет только природа, которая об этом "не знает", которая не горюет о прошлом и не уповает на будущее. Ибо в природе существует лишь бесконечный ряд настоящих моментов. Появление семиотической памяти уже означает движение в противоположном направлении, так же как и появление понятия "миф" является отрицанием самого мифа.

5. Согласно гипотезе Г. Рейхенбаха, опирающегося на эксперименты и выводы Э.К.Г. Штюкельберга и Р.П. Фейнмана, положительное направление времени в макром мире есть следствие асимметрии положительно и отрицательно заряженных частиц. Физическое время движется в сторону увеличения энтропии потому, что электронов в целом больше, чем позитронов. К такому выводу физики и философы приходят потому, что при наблюдении за поведением этих частиц возникает эффект их аннигиляции, то есть возникновение из ничего и превращение в ничто. В соответствии с "бритвой Оккама", эпистемологическим принципом, по которому при описании объектов необходимо постулировать как можно меньше новых сущностей, путь электрона, который превращается в свою противоположность - позитрон, корректней описать как движение того же электрона, но в противоположном направлении времени (74, с. 356, 76, с. 359-363).

Анализируя понятия текст и реальность, мы анализировали только вход и выход человеческого сознания, которое само по себе оставалось для нас "черным ящиком".

Быть может, мышление есть нечто аналогичное высвобождению элементарных частиц, которые могут двигаться по времени туда и обратно. Мы не можем полностью возвратиться в прошлое, так как мы не можем "всего упомянуть". Если же мы помним все, то это позволяет нам почти реально передвигаться по времени в прошлое, как это делал человек с большой памятью Шерешевский (61).

Здесь мы переходим в область домыслов и загадок, выходя за рамки рассматриваемых нами проблем. Поэтому статью эту нам хочется закончить высказыванием Бенджамена Ли Уорфа, которого называют самым загадочным лингвистом двадцатого столетия:

Если мы сделаем попытку проанализировать сознание, то найдем не прошлое, настоящее и будущее, а сложный комплекс, включающий в себя все эти понятия. Все есть в сознании, и все в сознании существует и существует нераздельно. В нашем сознании соединены чувственная и нечувственная стороны восприятия. Чувственную сторону - то, что мы видим, слышим, осязаем, - мы можем назвать the present (настоящее), другую сторону, обширную воображаемую область памяти, - обозначить the past (прошлое), а область веры, интуиции и неопределенности - the future (будущее), - но и чувственное восприятие, и память, и предвидение; всё это существует в нашем сознании вместе (77, с. 148).

В заключение хочу выразить глубокую признательность О. Авраамц и А. Ибрагимову, принявших заинтересованное участие в обсуждении изложенных здесь идей.

Л и т е р а т у р а

1. АБАЕВ, Н.В., *Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае*. - Новосибирск: Наука 1983, 124 с.
2. (АВГУСТИН). *Блаженного Августина Епископа Ипонийского "Исповедь"*. Киев 1880, 473 с.
3. (АВГУСТИН). *Творения Блаженного Августина*. - Изд. 2-е. Киев 1906.
4. АСКИН, Я.Ф., *Проблема Времени: Ее философское истолкование*. М.: Мысль 1966, 200 с.
5. АВЕРИНЦЕВ, С.С., "Греческая литература и ближневосточная 'словесность' (противостояние и встреча двух творческих принципов)". В кн.: *Типология и взаимодействие литератур древнего мира*. М.: Наука 1971, с. 206-266.
6. АВЕРИНЦЕВ, С.С., *Поэтика ранневизантийской литературы*. - М.: Наука 1977, 319 с.
7. БАХТИН, М.М., "Проблема текста в лингвистике, философии и других гуманитарных науках: Опыт философского анализа". В кн.: БАХТИН, М.М., *Эстетика словесного творчества*. - М.: Искусство 1979, с. 281-307.
8. БАХТИН, М.М., *Франсуа Рабле и народная смеховая культура Средневековья и Ренессанса*. - М.: Наука 1965, 389 с.

9. БЕРГСОН, А., *Теоретическая эволюция*. - М.; Спб.: Рус. мысль 1914, 332 с.
10. БЕРДЯЕВ, Н.А., *Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы*. - Берлин: Обелиск 1923, 270 с.
11. БОЛЬЦМАН, Л., *Лекции по теории газов*. М.: Гостехиздат 1956, 554 с.
12. БОР, Н., *Атомная физика и человеческое познание*. М.: Изд-во иностр. лит. 1961, 151 с.
13. ВЕРНАДСКИЙ, В.И., *Размышления натуралиста. Пространство и время в неживой и живой природе*. - М.: Наука 1975, 173 с.
14. ВИНЕР, Н., *Кибернетика или управление и связь в животном и машине*. (2-е изд.). - М.: Сов. радио 1968, 326 с.
15. ВИТТГЕНШТЕЙН, Л., *Логико-философский трактат*. М.: Изд-во иностр. лит. 1958, 132 с.
16. ВИТТГЕНШТЕЙН, Л., О достоверности. *Вопросы философии* 8, 1984, с. 142-149.
17. ГАЙДЕНКО, П.П., Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX в. В кн.: *Философские проблемы исторической науки*. - М.: Наука 1969, 225-263.
18. ГАСПАРОВ, В.М., *Из курса лекций по синтаксису современного русского языка: Простое предложение*. - Тарту 1971, 241 с.
19. ГЕЙЗЕНБЕРГ, В., *Физика и философия*. - М.: Изд. иностр. лит. 1963, 293 с.
20. ГРЮНБАУМ, А., *Философские проблемы пространства и времени*. - М.: Прогресс 1969, 590 с.
21. ГУРЕВИЧ, А.Я., *Категории средневековой культуры*. - М. Искусство 1972, 318 с.
22. ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ, *о жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. - М.: Мысль 1979, 620 с.
23. ЗАРЕЦКИЙ, В., Образ как информация, *Вопр. лит.*, 2, 1963, с. 71-91.
24. ЗАРЕЦКИЙ, В.А., Ритм и смысл в поэтических текстах. *Учен. зап. Тарт. ун-та, вып. 181. Тр. по знаковым системам, т. 2*, 1965, с. 64-75.
25. ИВАНОВ, В.В., Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. - М.: Сов. радио 1978, 184 с.
26. ИНГАРДЕН, Р., *Исследования по эстетике*. - М.: Изд-во иностр. лит. 1962, 572 с.
27. КАЗАРЯН, В.П., Относительно представления об обратном течении времени, *Вопр. философии*, 3, 1970, с. 98-108.

28. КОНРАД, Н.И., Полибий и Сыма Цянь. В кн.: КОНРАД, Н.А., *Запад и восток: Статьи*. - М.: Наука 1972, с. 47-76.
29. ЛЕВИ-БРЕЮЛЬ, Л., *Первобытное мышление*. - М.: Атеист 1938, 338 с.
30. ЛЕВИ-СТРОСС, К., Из книги "Мифологические". 1. Сырое и вареное. - В кн.: *Семиотика и искусствоведение: Современные зарубежные исследования*. - М.: Мир 1972, с. 25-49.
31. ЛИХАЧЕВ, Д.С., *Поэтика древнерусской литературы*. Изд. 2-е, доп. - Л.: Худож. лит. 1972, 414 с.
32. ЛОСЕВ, А.Ф., *Античная философия истории*. - М.: Наука 1976, 206 с.
33. ЛОСЕВ, А.Ф., *История античной эстетики. Высокая классика*. - М.: Искусство 1974, 598 с.
34. ЛОСЕВ, А.Ф., О пропозициональных функциях древнейших лексических структур. В кн.: ЛОСЕВ, А.Ф., *Знак. Символ. Миф.: Тр. по языкознанию*. - М.: Изд-во Мос.ун-та 1982, с. 246-289.
35. ЛОСЕВ, А.Ф., О типах грамматического предложения в связи с историей мышления. - Там же, 290-451.
36. ЛОТМАН, Ю.М., *Анализ поэтического текста: Структура стиха*. - Л.: Просвещение 1972, 271 с.
37. ЛОТМАН, Ю.М., Декабрист в повседневной жизни (Бытовое поведение как историко-психологическая категория). В кн.: *Литературное наследие декабристов*. - М.: Наука 1971, с. 25-74.
38. ЛОТМАН, Ю.М., Динамическая модель семиотической системы. Учен. зап. Тарт. ун-та, вып. 463. *Тр. по знаковым системам*, т.10, 1978, с. 18-33.
39. ЛОТМАН, Ю.М., Каноническое искусство как информационный парадокс. В кн.: *Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки: Сб. статей*. - М. Наука 1973, с. 16-23.
40. ЛОТМАН, Ю.М., *Культура как коллективный интеллект и проблема искусственного разума*. - М. 1977, 19 с.
41. ЛОТМАН, Ю.М., *Лекции по структуральной поэтике: Теория стиха*. вып. 1. - Тарту 1964, 195 с.
42. ЛОТМАН, Ю.М., Место киноискусства в механизме культуры. Учен. зап. Тарт. ун-та, вып. 411. *Тр. по знаковым системам*, т.8, 1977, с. 138-150.
43. ЛОТМАН, Ю.М., О двух моделях коммуникации в системе культуры. - Там же, вып. 308, т. 6, 1973, с. 227-243.
44. ЛОТМАН, Ю.М., О семиосфере. - Там же, вып. 641, т. 17, 1984, с. 5-23.

45. ЛОТМАН, Ю.М., О семиотике понятий "стыд" и "страх" в механизме культуры. Тез. докл. IV летней школы по вторичным моделирующим системам. 17-24 авг. 1970. Тарту 1970, с. 98-101.
46. ЛОТМАН, Ю.М., Об оппозиции "честь-слава" в светских текстах киевского периода. Учен. зап. Тарт. ун-та, вып. 198. Тр. по знаковым системам, т. 3, 1967, с. 100-112.
47. ЛОТМАН, Ю.М., Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века. - Там же, вып. 411. т.8, 1977, с. 65-89.
48. ЛОТМАН, Ю.М., Роман в стихах Пушкина "Евгений Онегин" Спецкурс. Вводные лекции в изучение текста. - Тарту 1975, 109 с.
49. ЛОТМАН, Ю.М., Семиотика культуры и понятие текста. Учен. зап. Тарт. ун-та, вып. 515. Тр. по знаковым системам, т. 12, 1981, с. 3-7.
50. ЛОТМАН, Ю.М., Семиотика кино и проблемы киноэстетики. - Таллин 1973, 134 с.
51. ЛОТМАН, Ю.М., Статьи по типологии культуры: Материалы к курсу теории литературы. Вып. 1-2. - Тарту 1970, 1973.
52. ЛОТМАН, Ю.М., Структура художественного текста. - М.: Искусство 1970, 383 с.
53. ЛОТМАН, Ю.М., Текст в тексте. Учен. зап. Тарт. ун-та, вып. 567. Тр. по знаковым системам, т. 14, 1981, с. 3-18.
54. ЛОТМАН, Ю.М., Текст и структура аудитории. - Там же, вып. 422, т. 9, 1977, с. 55-61.
55. ЛОТМАН, Ю.М., Тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX века. - Там же, вып. 365, т. 7, 1975, с. 120-142.
56. ЛОТМАН, Ю.М., Феномен культуры. - Там же, вып. 463, т. 10, 1978, с. 3-17.
57. ЛОТМАН, Ю.М., МИНЦ, Э.Г., Литература и мифология. - Там же, вып. 546, т. 13, 1981, с. 35-55.
58. ЛОТМАН, Ю.М., УСПЕНСКИЙ, Б.А., Миф - имя - культура. - Там же, вып. 308, т. 6, 1973, с. 282-305.
59. ЛОТМАН, Ю.М., УСПЕНСКИЙ, Б.А., Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века). - Там же, вып. 414. Тр. по рус. и слав. филологии, т. 28, 1977, с. 122-148.
60. ЛОТМАН, Ю.М., УСПЕНСКИЙ, Б.А., Условность в искусстве. Философская энциклопедия. Т.5. М.: Сов. энциклопедия 1970, стлб. 287-288.
61. ЛУРИЯ, А.Р., Маленькая книжка о большой памяти (Ум мнемониста). - М.: Изд-во Мос. ун-та 1968, 88 с.
62. МАЙОРОВ, Г.Г., Формирование средневековой философии: Латинская патристика. - М.: Мысль 1979, 430 с.

63. МЕЛЕТИНСКИЙ, Е.М., *Поэтика мифа*. - М.: Наука 1976, 407 с.
64. МЕЛЬЧУК, И.А., *Опыт теории лингвистических моделей "Смысл-текст": Семантика. Синтаксис*. - М.: Наука 1974, 314 с.
65. НАЛИМОВ, В.В., *Вероятностная модель языка: О соотношении естественных и искусственных языков*. 2-е изд., перераб. и доп. - М.: Наука 1979, 303 с.
66. ПЛАТОН, Тимей, В кн.: ПЛАТОН. Соч. в 3 т. Т.3, ч. 1. - М.: Мысль 1971, с. 455-540.
67. ПОСТНИКОВ, М.М., ФОМЕНКО, Л.Т., Новые методики анализа нарративно-цифрового материала древней истории. Учен. зап. Тарт. ун-та, вып. 576. Тр. по знаковым системам, т. 15, 1982, с. 24-48.
68. ПОМЕРАНЦ, С., Традиции и непосредственность в буддизме чань (дзен). В кн.: Роль традиций в истории и культуре Китая. - М.: Наука 1972, с. 74-86.
69. ПОППЕР, О., *Логика и рост научного знания: Избр. работы*. - М.: Прогресс 1983, 605 с.
70. ПЯТИГОРСКИЙ, А.М., Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога. Учен. зап. Тарт. ун-та, вып. 181. Тр. по знаковым системам, т. 2, 1965, с.38-48.
71. ПЯТИГОРСКИЙ, А.М., Некоторые общие замечания о тексте как разновидности сигнала. В кн.: Структурно-типологические исследования. М.: Наука 1962, с. 144-154.
72. РАШКОВСКИЙ, Е.Б., *Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж. Тойнби (опыт критического анализа)*. - М.: Наука 1976, 198 с.
73. РЕВЗИН, И.И., Субъективная позиция исследователя в семиотике. Учен. зап. Тарт. ун-та, вып. 284. Тр. по знаковым системам, т. 5, 1971, с. 334-344.
74. РЕЙХЕНБАХ, Г.Р., *Направление времени*. - М.: Изд-во иностр. лит. 1962, 396 с.
75. ТЕЙЯР де ШАРДЕН, П., *Феномен человека*. - М.: Прогресс 1965, 296 с.
76. УИТРОУ, Дж., *Естественная философия времени*. - М.: Прогресс 1964, 431 с.
77. УОРФ, Б.Л., Отношение норм поведения и мышления к языку. *Новое в лингвистике*, вып. 1. - М.: Прогресс 1960, с. 135-169.
78. УОРФ, Б.Л., Наука и языкознание. О двух ошибочных воззрениях на речь, характеризующих систему естественной логики, и о том, как слова и обычаи влияют на мышление. - Там же, с. 169-182.
79. ФЕДОРОВ, Н.Ф., *Сочинения*. - М.: Мысль 1982, 711 с.

80. ФРЕЙД, З., Печаль и меланхолия. В кн.: ФРЕЙД, З., *Основные психологические теории в психоанализе (сб. статей)*. - Пг.: Гос. изд-во 1923, с. 174-191.
81. ФРЭЗЕР, Дж.Дж., *Золотая ветвь: Исследования магии и религии*. - М.: Политиздат 1980, 831 с.
82. ХЮБШЕР, А., *Мыслители нашего времени (62 портрета)*. - М.: Изд-во иностр-лит. 1962, 357 с.
83. ШПЕНГЛЕР, О., *Закат Европы: Очерки морфологии всемирной истории*. Т.1. - Пг.: Academia 1923, 211 с.
84. TOYNBEE, A.I., *Survey of International Affairs. 1934*. - London: Oxford University Press 1935, 743 p.
85. WITTGENSTEIN, L., *Notebooks. 1914-1916*. 2-d ed. - Oxford: Basil Blackwell 1979, 234 p.