Studia Culturae: Вып. 2 (32): Simposium: П.В. Кретов, Е.И. Кретова. С. 95-110.

П.В. КРЕТОВ

кандидат философских наук, доцент
Черкасский национальный университет им. Б. Хмельницкого
Черкассы, Украина

Е.И. КРЕТОВА

кандидат педагогических наук, доцент
Черкасский национальный университет им. Б. Хмельницкого
Черкассы, Украина

ДИСКУРС ИДЕНТИЧНОСТИ И ФЕНОМЕН КУЛЬТУРНОГО ПОГРАНИЧЬЯ: СИМВОЛИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ НОВЕЙШЕГО МИФА

В статье рассматривается взаимосвязь формирования представлений об идентичности и информационной картины мира человека, формируемой общедоступным медийным дискурсом. Феномен культурного пограничья интерпретируется как пространство символической смысловой диффузии в пределах соприкосновения различных культурных гранднарративов. Проблематизируется специфический лиминальный статус самосознания индивидов и социальных групп, обусловленный феноменом культурного пограничья. Акцентируется смыслогенеративная роль символа и символики в формировании мифологических конструкций описания и объяснения мира. Особое внимание уделено символическим рядам, создающим фундамент для самоидентификации, позиционирования, осознания стабильных ценностных установок и мотивационных моделей человека.

Ключевые слова: идентичность, дискурс, символ, миф, культурное пограничье, лиминальность.

P.V. KRETOV

PhD of Philosophy, Associate Professor
The Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy
Cherkasy, Ukraine

O.I. KRETOVA

PhD of Pedagogical Sciences, Associate Professor
The Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy
Cherkasy, Ukraine

DISCOURSE OF IDENTITY AND THE PHENOMENON OF CULTURAL BORDERLANDS: A SYMBOLIC DIMENSION OF THE NEWEST MYTH

The article deals with the relationship between the formation of representations about identity and the information picture of the human world, formed by publicly available media discourse. The phenomenon of cultural borderlands is interpreted as a space of symbolic semantic diffusion within the confines of various cultural grand narratives. The specific liminal status of self-consciousness of individuals and social groups, conditioned by the phenomenon of cultural borderland, is being problematized. The meaningful role of symbol and symbolism in the formation of mythological constructions of description and explanation of the world is accentuated. Particular attention is paid to the symbolic series that creates the foundation for self-identification, positioning, awareness of stable values and motivational models of man.

Keywords: identity, discourse, symbol, myth, cultural borderland, liminality.

Проблематика, связанная с концепцией человеческой идентичности, во всех ее измерениях (от общих философско-антропологических подходов до специальных социологических, психологических или социокультурных исследований) актуализирована современной гуманитаристикой. Проблема становления представлений о национальной идентичности в медийном и социокультурном измерении с точки зрения символического характера этого процесса в контексте горизонта смыслов современной философской антропологии и рассмотрение характера, природы этих представлений и составляет цель статьи. Акцентируем, что речь пойдет именно о характере и происхождении представлений, то есть о рецептивном аспекте мыслимой или переживаемой идентичности, то есть о когнитивном и феноменологическом, шире – социокультурном ее измерении [8], а не о социально-политическом, которое традиционно находится в фокусе внимания [15]. Кроме того, отметим, что декларируемый ныне в научном дискурсе определенный отход от систематики идентичностей к систематике ценностных и мотивационных ориентаций [3; 6] свидетельствует о тенденции к преодолению фундаментальной ограниченности радикальной националистической установки [16] в философской традиции. В целом широкий спектр подходов к интерпретации современного состояния бытования представлений о национальной идентичности в Украине, может быть разделен на несколько парадигмальных подходов:

• Украина и украинство, толкуемые как «исконное пограничье» [23] между Востоком и Западом;

• Украина как неотъемлемая часть европейского культурного пространства;

• Украина как terra incognita, лакуна, неоформленный ризоматический хаос интенций и тенденций развития самосознания;

• Украина как традиционный шевченковский «тихий рай», «сад в оке урагана» (Дж. Чиарди), идиллическая, почти астральная мифологема вне времени и пространства.

В связи с этим концепт «зоны культурного отчуждения» [21] как культурных пространств, латентно несущих смысловые и символические маркеры предшествующих идеологий как «господствующих дискурсивных типов», люди и сообщества, ментально и на уровне картины мира лабильные, изменчивые, представляется весьма эвристичным, поскольку позволяет выйти за рамки идеологий и их конфликтов, осуществить «остранение» (В. Шкловский) предмета исследования.

На фоне современных дискуссий в философии по содержанию и формообразующему потенциалу концепта национальной идентичности [17] все же необходимо заметить и выделить активно пенетрируемую в массовое сознание концепцию Украины как «несостоявшегося государства» (англ. failed state), которую продвигает медийная машина пропаганды с очевидными претензиями на доминирование в информационном пространстве (что, впрочем, является необходимым элементом так называемой гибридной войны, а именно конкузиональной войны – войны за сознание). Этот момент важен, так как подобная точка зрения лишает смысла поиски аутентичной национальной идентичности людьми и сообществами, подменяя ее наборами готовых символических клише – от информационно-интерпретативных до ценностных, мотивационных, поведенческих, культурных и бытовых. Поскольку бытовое сознание с необходимостью является мифологизированным и критическое вопрошание (в кантовском смысле) ему не свойственно, следует апеллировать к философеме мифа и символическим механизмам сознания. Миф мы интерпретируем в традиции А. Ф. Лосева, К. Леви-Стросса, Я. Голосовкера, В. Тернера как специфический тип реальности, в котором описание и процессуальность объединяются в символе, открытому по своей логике и структуре, и характеризующемся перформативностью и дейктичностью относительно образования, бытования и трансляции новых культурных смыслов. Символ при этом толкуем как универсальную смыслогенеративную модель и атомарную смысловую структуру сознания и картины мира, имеющую как онтическую (М. Хайдеггер), так и онтологическую природу и создающую собственную реальность. К тому же, применительно к нашей теме, концепт символа рассматриваем предельно широко – от предметно-денотативной и феноменально-сигнификативной, интеллигибельной (в пифагорейском смысле) до ментально-эмоциональных импликаций символики, объединяемых имагинативной и дейктичной функциями символа.

Отметим, что вышеочерченная ситуация не связана непосредственно, хотя и может быть сопоставлена с кризисом «принципа доверия» (англ. Principle of charity) В. Куайна – Д. Дэвидсона – Д. Деннета) в индивидуальном и

общественном сознании и критически затрудняет функционирование механизмов диалога и, так сказать, «гармонизированность» (концепт толкуем опять же в пифагорейском смысле – гармонии сфер) сферы интерсубъективного (Э. Гуссерль) на уровне жизненного мира (здесь термин используем в интерпретации А. Шюца – применительно к социальной реальности [25]) человека, приводя людей и сообщества к состоянию неверия, экзистенциальной и социальной апатии или к утрате собственно социальной человеческой самости, как бы пафосно это ни звучало (феномен «пунктирного человека» [9]). Дело ведь не в споре о том, человек – политическое животное (Аристотель) или общественное (Маркс), поскольку обе предикации предполагают культурное пространство коммуникации и создания-трансляции смыслов, а в том, что пресловутое «окно возможностей» Овертона расширяется даже не до размеров французского окна или ворот, а до линии горизонта. Формируется ситуация, сопоставимая с фейерабендовским принципом тотального дискурсивного анархизма – anything goes, что существенно размывает любые ценности и создает любезную сердцу постмодерниста децентрированную смысловую реальность культуры. Можно даже задаться вопросом о смысле культурной деконструкции как таковой – ведь если сопротивление идеологии «неминуемо ставило перед философией и литературой задачи их деконструкции, реактуализации сознательно маргинализованного культурного опыта, преодоления, забвения и, в конечном итоге, их ликвидации» [21], то, предполагая кристаллизацию новой идеологии при неизбежном (со временем) дефиците критицизма в культуре и мышлении, получим гегелевскую спираль или викоанский цикл. Точки бифуркации в системах культурных смыслов, описываемые в языке, в пределах семиотического кода культуры представляются амбивалентными как в этическом измерении, так и в смысле собственной объективности. Как избежать этой ловушки Анаксагорова «все во всем» или отождествления реальности культуры с голографической моделью (Д. Бом) реальности, в которой любая часть целого несет полноту информации о целом? (Вспомним хотя бы одну из последних хронологически попыток проблематизации понятия реальности, концепцию «симулятора реальности» Н. Бострома и Х. Моравека, связанную с уточнением представлений о виртуальной реальности). Возможно, что эффективное сопротивление деструктивным дезориентирующим воздействиям среды возможны только при условии присутствия в индивидуальном и коллективном сознании опорных символических (как вербальных, так и эйдетических) конструкций, которые служили бы в качестве фундаментальных для нарратива идентичности, и наконец – национального мифа, который в своей универсальности монолитизировал бы все многочисленные формы и проявления идентичности в обществе и сообществах различной степени общности и с различными критериями и основаниями выделения.

Обратимся к эмерджентной эпистемологии, к направлению энактивизма [5]. В контексте нашей темы два момента, характерные для этого направления в современной философии представляются релевантными: во-первых, проблематизация точки, момента и структурных особенностей задействования логических моделей мышления и языка в рамках жизненного мира человека – актуализируется вопрос о дологическом и доречевом пространстве опыта. Каковы единицы, структурные формы его освоения? Во-вторых, акцентируется процессуальный, деятельностный характер познавательной деятельности человека, рассматриваемой холистически, – существует даже тенденция к замене фундаментального терминологического словосочетания «субъект познания» терминологической конструкцией «когнитивный агент» (возможно, что здесь важна апелляция к первоначальному латинскому значению корня лексемы «агент», включая семантику, связанную с побуждением к действию) [5; С. 89]. Если принять тезис о необходимости целостного, холистического понимания сознания, то понятно, что только выходом за пределы формально-логических мыслительных процедур ограничиться не удастся: сама по себе психосоматическая составляющая сознания, как бы широко мы эту составляющую ни толковали, не дает ответов на вопросы ни о сущности сознания, ни о механизмах ее функционирования. Также не дает однозначных ответов, хотя и представляется весьма эвристическим, расширение понятия среды в бинарной связке человек – среда, когда понятие Umwelt (Я. фон Икскюль) интерпретируется как мир смыслов человеческого существа, а не плацдарм для Марксова очеловечивания природы. Впрочем, непосредственно сопоставить гуссерлевский Lebenswelt и икскюлевский Umwelt все равно не представляется возможным без четкой фиксации понятия сознания, поскольку иначе деривативный ряд (ноосфера, семиосфера, эстетосфера, символосфера, etc.) понятий, раскрывающих мир человеческого познания и опыта, может приобрести угрожающие масштабы, устремившись к бесконечности. Поэтому предположим, что символические механизмы сознания в такой предельно широкой интерпретации человеческого мира и систем взаимодействия человек – природа, человек – мир, человек – социум, человек – человек и т. д., используемой энактивизмом, должны быть осмыслены прежде всего с конструктивной точки зрения, то есть в том смысле, как они способствуют формированию или непосредственно формируют картину мира человека. Символ в этом контексте может быть интерпретирован как самоподобная фрактальная структура языка (видим, как легко концептуальные аналогии переходят в концептуальные метафоры. Современный классик конструктивизма П. Вацлавик различает цифровую коммуникацию, опирающуюся на структуры, величины, массивы данных, в целом – логику, и аналоговую коммуникацию, которая апеллирует к образам, метафорам, в целом – до семантики и смыслогенерации.

Его единомышленник Д. Пинк вообще утверждает, что информационные взаимодействия в культуре и массовой коммуникации постепенно вытесняются концептуальными, смысловыми, предполагающими пространство смыслов культуры [14]). Также можно определить символ как метафору, определенным образом замкнутую на себя (…лента Мебиуса, бутылка Кляйна, узел Борромео, мозаика Пенроуза, структуры Эшера и т. д.), как такую структуру, которая, кроме признака самоподобности, может иметь еще и признаки гомеоморфности и самовоспроизведения. Ситуативно регулируемая, стохастическая реальность речи-восприятия, интерпретации (соссюровское parole из дихотомии langue – parole) «тонет» в глубинах языка, в неисчерпаемости его потенциальных смыслов и интерпретации значений. Можем предположить, что такой механизм трансцендирования реципиента или говорящего от узкого контекста коммуникации и выход на уровень тезауруса языка в целом запускается именно символом. (Вспомним общеизвестную максиму Л. Витгенштейна о том, что границы языка человека детерминируют границы его мира («Трактат» 5.6). Но сейчас речь идет не о формализации смыслов и не об онтологированности языка и речи, и не о том, что язык – это дом бытия, апеллируя к еще одной известной метафоре, а именно о трансцендировании. О переступании порога, пересечении границы, о пребывании в пространстве смыслового пограничья. Символ именно поэтому и кажется универсальной познавательной формой – он может вывести за пределы языка или на дологический уровень («план имманентности» Ж. Делеза), или на металогический, метатеоретический. Именно поэтому символ может приобретать признаки трансфинитности (здесь термин используем и в его математическом смысле, и в контексте его использования экзистенциальной психологией). Уместной кажется метафора калейдоскопа. Представим, что человек использует монокуляр для того, чтобы различить детали удаленного и уточнить границы своей картины мира, организовав данные опыта в систему. Этот монокуляр – язык. Но он одновременно является и калейдоскопом. Условные режимы между простым увеличением и калейдоскопическим (уместно уточнение – фреймовым, фрактальным, то есть самоподобным) видением переключает метафора, которая функционирует как символическая конструкция. Вспомним, что еще А. Ф. Лосев отмечал, что любая метафора потенциально является символом [10], может восходить к символу, выступая в роли смыслогенеративной модели. Таким образом, переход от говорения как называния (что вижу, то и говорю), от предметности и конкретики коммуникативной ситуации к символике смыслов языка, не зависящей непосредственно от предметов материального мира, неиссякаемой и онтологизированной, очень прост и осуществляется простым изменением когнитивной установки реципиента или говорящего, «углублением», то есть между этими аспектами коммуникации и пребывания в мире смыслов нет жесткой

границы. Поток, бурная река интерпретаций знаков, значений, гипотетических смыслов лежит перед человеком. Для того, чтобы описать что-либо, ему следует зафиксировать положение вещей (что есть финализирующая природа любого нарратива, в целом языка. Но не говорения, речи). Поэтому метафора как бы «схватывает льдом», «подмораживает» на мгновение этот поток, делает своеобразный парадоксальный конечный образ бесконечной текучести смысла, «слепок вечности». Символ же фиксирует точку сингулярности смысла, момент разрыва, прерывности непрерывного, как представляется, в отличие от метафоры, потому, что он свободен в отношении любых пространственных или временных маркеров реальности (вещей или языка), фиксирует топологию бесконечной вариативности смыслогенерации в сознании человека, (причем здесь отсутствует рекурсия, как пространственная, так и смысловая. То есть, символ не просто переносит содержание «оттуда-сюда» или наоборот, как, например, метафора. Он создает собственную реальность. Поэтому трансцендентальность символа и символики и его способность выступать в качестве предела опыта и одновременно «мостика» (М. Мамардашвили, А. Пятигорский), портала в смысловое пространство сознания обусловлена не в последнюю очередь тем, что он, во-первых, оформлен, структурирован (можно даже в контексте соотношения целого и его частей, отношения аддитивности, сказать – энтелехиален, в аристотелевом смысле [7], и, во-вторых, предполагает собственное бытие, а не только указывает на то, чем не является сам (В.В. Бибихин), не является только лишь частью целого или только фрагментом реальности. Любая отдельность в определенной степени указывает на исходную целостность и все другие отдельности, но в пределах символа происходит генерация смысла, который не следует прямо из воспринимаемого человеком или непосредственного опыта, смысла, который основывается на содержании и структуре символически-смыслового пространства сознания и побуждает к действиям в мире и взаимодействии с миром.

Вернемся к основным понятиям. Идентичность в самом широком смысле понимается нами как экзистенциал (М. Хайдеггер «Бытие и время», 1927), в котором сочетаются ментальное, психосоматическое и когнитивное измерения человеческой личности, то есть мы настаиваем на том, что, как экзистенциал (вспомним критику этого понятия К. Ясперсом, предполагающую его схематизацию и отождествление с категориальными структурами традиционной, догуссерлевской метафизики), идентичность прежде всего переживается и ощущается, а уже потом вербализируется в пределах семиотического кода языка и культуры и приобретает дескрипции, присущие формам инструментального разума. Медийный дискурс мы понимаем в контексте нашей темы как сложную совокупность различных символических смысловых рядов, главное отличие между которыми со

стороны рецепции – это форма их выражения – вербальная или эйдетическая. В целом этот дискурс может быть охарактеризован как универсально безличный, анонимный, тяготеющий к обобщенности и средним величинам (символическая социология «средних» человека, города и общества [22]). Все вместе эти ряды формируют своеобразную структуру, изображающую из себя аморфность, в которой происходит трансформация разрозненных смыслов и формируется миф как открытая система представлений человека о мире и о себе, что в свою очередь обусловливает систему ценностных ориентаций, поведенческие и мотивационные модели. Понятно, что именно звено «медийный дискурс – личный миф» наиболее уязвимо для различных манипулятивных системных вмешательств, так как служит мостиком между массовой идеологией и личным мировоззрением, сочетая таким образом когнитивное и психосоматическое, рациональное и иррациональное. Именно здесь «язык переодевает (маскирует) мысль» (В. Витгенштейн, «Трактат» 4.002), изображение (картинка, кадр) превалирует над реальностью и меняет ее, а не является вторичным по отношению к ней, как бы это должно было бы логически вытекать из характера человеческого опыта. Поскольку проблема непосредственности опыта [2, 4, 12] в условиях колоссальной динамики социокультурного и информационного фона существования человека нами специально не рассматривается, заметим лишь, что речь идет именно о том «святом месте», которое пусто не бывает (англ. The throne is never vacant), о том дорефлексивном и докритическом, довербальном и дологическом пространстве символики («план имманентности» Ж. Делеза) опыта и смыслообразования в сознании человека. Его заполняют внешне несущественные, несистематизированные, хаотичные моменты восприятия семиотического фона – скажем, сюжеты и мотивы сериалов, обьявления и наружная реклама, картинки новостных видеопотоков, обороты и словечки окружающих etc., etc. – этот как бы «белый шум», смысловой вакуум (который таковым на самом деле не является – англ. Nature abhors a vacuum) недооформленных смыслов, который в действительности является фоном и грунтом картины мира и самосознания.

Не углубляясь в пространную типологию идентичностей в современной философской литературе (К. Грейвз, В. Пекарь Б. Андерсон, Э. Смит и др.), укажем лишь на то, что любые предикации национальной идентичности обычно опираются на отношение носителя системы взглядов и оценок к формообразующим константам сообществ, даже таких «воображаемых» (Б. Андерсон), как нации. Поэтому такие подходы, как примордиализм, эссенциализм, конструктивизм, функционализм, этноцентризм и др. могут быть при всех их различиях объединены в единую парадигму. Весьма эвристическим кажется синхронно-диахронический подход к концепции идентичности, в пределах которого исторически преходящие «цветные» типы идентичностей [13] в контексте доктрины «спиральной динамики» мыслительных парадигм и

соответственно картин мира (К. Грейвза, К. Кован, Д. Бек) осуществляются благодаря самосознанию человека и его личным выбором типа идентичности. Иначе говоря, люди не обречены неизбежными историко-культурными причинами на определенный тип идентичности. Он как бы принципиально произволен и открыт; наконец, вспомним формулу Ж.-П. Сартра о том, что человек – это сумма его выборов. При этом важно, что осуществление «перенастройки когниций» человека происходит как раз в рамках информационного поля, не в последнюю очередь формируется дискурсом медиа и культурным нарративом. Поэтому «картины мира» и «парадигмы мышления» меняются только в довольно строгих пределах символических взаимодействий и трансляции информации в социальном пространстве. Известно, что общества и отдельные люди требуют специальной подготовки, прежде всего символической и информационной, так сказать, перформативной (термин употребляем в традиции Л. Витгенштейна и Дж. Остина), когда действие и описание, слово и процесс предельно сближаются, до полного тождества, которое может быть истолковано как символическая конструкция (что близко к мифологическому синкретизму). Такие процессы (как конкузиональные войны в медиа и культурном пространстве, например) в зонах культурного пограничья, как бы мы ни интерпретировали их генезис, протекание (и, вероятно, бенефициаров), начинаются обычно с небольшого набора, ряда символов (как вербальных, так и эйдетических. Это простые рецептивные формы, в языковой среде функционирующие как мотивирующие идиомы и императивы, вербальные и эйдетические. Логика мифа, если ее экстраполировать на ситуацию пограничья, заключается в том, что эта сложная квазиаморфная структура в каждую следующую свою интерпретацию включает в себя предыдущие как своеобразные дополнительные метафоры, причем легко меняя местами смысловые блоки в оппозициях «рациональное» - «иррациональное», «традиционное» - «новаторское», «легитимное» - «табуированное». Такой вот перифраз принципа дополнительности Бора в сфере смыслопорождения в культуре. В этом контексте весьма эвристичным представляется понятие «коммунитас» (communitas, в противовес societas), введенное В. Тернером в работе «Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society», 1974 [20]. Понятие «коммунитас» выступает инвариантом для, например, понятия общины или социальной группы, обозначая такую модальность социального опыта, которая фиксирует тождественность переживания человеком единства со всем человечеством в пространстве проживания общей истории, выход за пределы быта и эмпирической социальной повседневности. Итак, «коммунитас» фиксирует, утверждает и монолитизирует единство самосознания и переживания единства с человечеством, его историей и культурой, имеет экзистенциальный статус, выступая екзистенциалом и проявляя лиминальность

личностей и сообществ, даже наций. (У украинского поэта «расстрелянного возрождения» (1 треть XX в.) П. Филиповича есть очень точная строка об этом переживании причастности: «Я часточка мала / всесвітнього зв'язку»). Проявляет себя «коммунитас» в специфической символике перехода между различными типами лиминальности в пределах социума. И это именно благодаря формированию специальных символических мифов и ритуалов (на основе символов перехода, толкуемых в традиции К. Леви-Стросса, фокусирующего внимание на структурно-лингвистическом аспекте мифологического сознания). Исходя из того, что символические структуры смыслообразования и символическое поведение в целом весьма сложны для анализа и корректировки [28], можем предположить, что территория культурного пограничья с нечеткими, размытыми, зыбкими представлениями населения о национальной и культурной идентичности и не укоренившимся в массовом сознании и медийных дискурсе и нарративе смыслообразующим центрирующим, притягательным мифом может быть охарактеризована как имеющая лиминальный статус и черты «пограничья» как культурного и ментального типа [21].

Возвращаясь к медиа и публичному дискурсу, заметим, что символическая практика в нашем случае, в контексте пограничья, должна предшествовать теоретической рефлексии. Как отмечал В. Беньямин, «если философия захочет сохранить закон собственной формы не как вступление к познанию, а как изображение правды, тогда вес переносится на практику этой формы, а не на ее преждевременные суждения в системе» [1; С. 99]. По нашему мнению, главную роль здесь играет историко-культурный контекст, организованный языковым тезаурусом, «архивом» (М. Фуко) национального языка и его метафизическими основаниями. Важными и показательными представляются в упомянутом контексте исследования Н. Н. Яковенко по истории представлений и идей в Украине 16 – нач. 18 в. [26], в котором культурная и образовательная идентичность изображается мультипанорамно, как совокупность различных пазлов, образующих сложное целое (так сказать, супераддитивное – целое, большее простой суммы составляющих).

Итак, каким образом формируется представление о собственной национальной идентичности в пределах медийного, бытового, культурного и других типов дискурса? Логично было бы предположить, что вердикт, точка зрения моральных агентов, конституирующих гражданское общество, по проблеме осознания и оценки уровня осознания национальной идентичности зависит от уровня образования и культуры, имеющихся собственных этических и политических позиций людей и сообществ различной степени общности, оценки состояния дел в отношениях власти и общества или отдельных граждан, а также их простого сопоставления. Но что именно оценивает или думает, что оценивает, моральный (или когнитивный агент, пользуясь понятийным аппаратом конструктивизма – П. Вацлавик) агент, и

какая «теория справедливости» (Дж. Ролз) или национальной идентичности (Э. Смит) его вдохновляет? Во-первых, оценка общества и власти человеком, отношение к культуре, носителем которой он в той или иной степени так или иначе является, и его самооценка обусловлены собственной идентичностью когнитивного агента, сложившейся в обществе и под его влиянием, частью которого является власть; во-вторых, при всех отличиях интерпретации ценностных систем и моральных атрибутов в обществе, например, в либертарианских или патерналистских доктринах, очевидно, что представления о морали, власти, культуре и идентичности выступают проекцией собственного нравственного выбора человека или того, что такой выбор подменяет (вспомним традицию от хайдеггеровского экзистенциала das man до бодрийяровских симулякров). Если нововременной метафорой, то бишь, символом власти, считать бентамовский паноптикум (как воплощенная просматриваемость, тотальность контроля и т. д.) и предположить, что знание (социальное и этическое прежде всего) едва ли не непременно выступает как форма реализации дискурса господства (прежде всего над сферой соматического, более общо – над сферой духа (М. Фуко «Надзирать и наказывать», 1975)) и создает в целом убыточную онтологию (благо в том, чтобы знать то, что есть, а зло или добро, – несущественно, так как разница между ними условна) человека, то не является ли представление об идентичности едва ли не единственным способом сохранения гуманистического содержания картины мира человека? Гуманистическим именно в смысле осуществления понимания и создания смыслов на основе доверия, о котором писал Д. Деннет [27]. Что, собственно, значит – быть человеком? Этот вопрос занимал Пифагора, Сократа, Платона, Декарта и Канта, но традиционные формы рационализма или их интерпретации демонстрируют свою недостаточность в изменившемся мире.

Заметим, что использование в репрезентативных смысловых формах медийного дискурса и коммуникации в целом символов, укоренившиеся в архетипах коллективного бессознательного, механизмов ориентации на аргументы «ad hominem», и вообще, апелляция не к логике, интеллекту и критическому мышлению свидетельствует об утрате не просто культуры критического мышления людьми и сообществами разных степеней общности, а о невозможности соединить сильные стороны мифологической и рациональной картин мира в условиях колоссальной социокультурной динамики и техногенных социальных трансформаций. Современный мифологизированный образ сообщества можно не обосновывать, а лишь «показывать» («Как уже говорилось: не думай, а смотри!» Л. Витгенштейн, ФИ, 66), лишая его глубины, просто «устанавливая», инсталлируя символические смысловые блоки в сознание реципиента, вне объяснений любых витгенштейнианских «правил игры» Конечно, при таких условиях мифологизированной реальности речь не

идет об ответственности человека – гражданина – когнитивного агента и его автономности: действия, намерения, оценки не выводятся из его свободного сознательного выбора и ему не принадлежат, и выступает он объектом, а не субъектом морального и политического действия и свободы.

Таким образом, когда мы говорим о символической репрезентации в социокультурном и любом дискурсе концепта идентичности и всего массива смыслов картины мира человека, связанного с ней, мы прежде всего имеем в виду массовые медиа, формирующие смысловой фон существования человека, общественное мнение. Вряд ли смысловой тезаурус литературы, семиотические невербальные культурные коды могут соперничать с мощностью упомянутого социального ресурса, который обычно является политически и экономически ангажированным и непосредственно не является отражением гуманистической картины мира – безразлично, антропоцентрична она или нонантропоцентрична. Из этого следует, что деформации массового сознания (вспомним традиции антиутопии 20 в. от Дж. Оруэлла и Р. Брэдбери до, скажем, Ф. К. Дика и У. Гибсона, и прежде всего концепцию «новояза» (Дж. Оруэлл, «1984»), который является механизмом структурной дискредитации и девальвации смыслов, укоренившихся в сфере практической философии, морали и этики) связаны прежде всего с манипуляциями смыслами и их конечной подменой или искажением через оперирование символами и символическими рядами. Это выражается прежде всего в медийной «картинке», словоупотреблении, использовании и создании специфической лексики, метафорики и т.д. Если ситуацию культурного пограничья понимать как незащищенность «осевых» (К. Ясперс) смыслов гуманистического сообщества людей, то «культура безмолвствующего большинства» (А. Я. Гуревич) словно никогда и не сменялась, а ахматовская «догутенбергова эпоха» перед нами в бесконечной рекурсивной френд-ленте на мониторе. Так какое же там «тысячелетье на дворе»? «Десимволизация» культуры, отмечавшаяся Д. С. Лихачевым и М. К. Мамардашвили с А. М. Пятигорским [11] в последнюю четверть XX в., не перешла ли в гиперсимволизацию на фоне гипотетической технологической сингулярности и некоторого кризиса социокультурных моделей западной цивилизации?

Средством индивидуального сопротивления (как это ни наивно) такому положению дел может быть присутствие в сознании человека понимания того, что известный исследователь секуляризованной идентичности Ч. Тейлор в аристотелевской традиции называет «основополагающим благом» (constitutive good).Человек, взыскуя блага (our need for identity), обращается к космическому масштабу мироустройства, самость (self) указывает ему на необходимость самоидентификации относительно блага (orientation to the good), причем блага не сиюминутного, преходящего (приятное) а онтологического, относящегося к порядку бытия [19]. Символическая форма указания на этот абсолют кажется неоспоримой – от пирамиды

форм Стагирита до Августина, Ц. Тодорова и Д. Наваррия понимание этого существенно не изменилось. Современные исследования в философской антропологии, изучающие «расколотые общества» (divided societies) [29], а также рассматривающие потенциал символики в социальной конфликтологии [30], апеллируют, на наш взгляд, не к функциональному, дейктическому аспекту символики, а скорее к онтологическому его потенциалу, к его смысловому и вещному наполнению (понятие вещи употребляем в традиции М. Хайдеггера). Символ не является вещью в полном смысле, по Хайдеггеру [24, 18] (согласно замечанию В. В. Бибихина), но он «веществует» (М. Хайдеггер) в смысловом пространстве культуры, приобретая онтологический статус объекта и вещи (вспомним в этой связи вдохновленный философской антропологией Б. Латура проект объектно ориентированной онтологии Г. Хармана). Таким образом, предлагаем следующие выводы.

Феномены «культурного пограничья», а также упоминавшийся феномен «расколотых обществ» с необходимостью предполагают опору на символический строй картины мира человека, причем как в динамическом аспекте смыслопорождения в теле культуры (герменевтическое измерение символа), в функциональном аспекте бытования символа и символики в теле культуры, «горизонте смыслов» и «жизненном мире» (Э. Гуссерль) человека (феноменологическое и функциональное (Д. Деннет) измерение символа), так и репрезентационистском аспекте символа как способа фиксации и представления смыслового пространства объектов сознания. Символ может приобретать признаки онтологизированного объекта, что обусловливает его релевантность для построения представлений о самоидентичности человека, а также его самопозиционирования в мире, что касается как социальных и поведенческих, так и когнитивных, мотивирующих и ценностных установок человека.

В ситуации «мгновенной коммуникации» (Immediate communication), обусловленной тенденцией к превалированию в медиапространстве социальных сетей как тотальных планетарных медиаинформационных платформ, символический строй языка и когниций человека может быть понят как барьер на пути дегуманизации человеческого мира относительно мира машин, поскольку распознавание символов в сущностном человеческом смысле как «предела пределов» (А. Белый) не опирается на контент-анализ массивов данных и является трудностью для формализации в современных исследованиях по проблематике AI. В этом смысле символ – это то человеческое, слишком человеческое, что демонстрирует условность схемы теста Тьюринга любой сложности.

Символический ландшафт социума и культуры, картины мира человека, его структура, функционал и смысловой потенциал определяют направление развития общества, культуры, социальной группы или человека, созда-

вая в смысловом (объектном и вещном) пространстве своеобразный колебательный контур или флуктуационную модель их изменения по нию к некоторым критическим точкам, определяемым смысловыми рядами символов и символики, характеризующих, например, определенную эпоху или тип культуры. В этом смысле символика медиапространства, а также языка (практически на всех уровнях – от частотности словоупотребления до базовых концептов, от семантики до синтаксиса) может быть интерпретирована как открытый программный код картины мира.

Символ и символика, итак, кроме предикаций трансфинитности и мультипанорамности, в современных обществе и культуре может возвращать себе, казалось бы, утраченные ею в новое время свойства и качества практики самопознания, практики себя, антропопрактики, поскольку манипулировать символами возможно, также как возможна и их подмена, но идентифицировать себя через символ человек способен только в результате собственного выбора, неважно при этом, насколько он свободен. В этом смысле символ, используя древнейший символ зеркала (или современный образ массовой культуры – зеркало Галадриэли из «Властелина колец» профессора Толкиена или зеркала Еиналеж (The Mirror of Erised)) для человека, в особенности в ситуации культурного пограничья, выступает способом и местом самопознания, встречи с самим собой.

Символы – линия обороны против манипуляций (как и их инструмент), поскольку они разрывают контекст, создавая смысловую сингулярность, и поэтому способны успешно нейтрализовать, даже дезавуировать любую, самую системную идеологию. Эти символический трансцензус, имманентная трансценденция (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Э. Тугендхат) осуществляются с опорой на экзистенциальную динамику смыслов, оформленную символическими рядами и кодами – вербальными и эйдетическими.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беньямін В. Походження німецької трагедії: критична передмова до проблеми пізнання /В. Беньямін. Вибране. Л.: Літопис, 2002. 213 с.
2. Богачов А. Досвід і сенс. К.: Дух і літера, 2011. 336 с.
3. Грицак Я. Політ джмеля. Критика. 2014. № 3–4. URL: https://krytyka.com/ua/articles/polit-dzhmelya. (дата обращения 01.05.17)
4. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. К.: Дух і літера, 2012. 280 с.
5. Князева Е. Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М.: Университетская книга, 2014. 500 с.
6. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації. Монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.
7. Кузнецов Б. Г. История философии для физиков и математиков. М., Наука, 1974. 356 с.
8. Кулик В. Світова мережа й національна ідентичність. Критика. 2011. № 11–12. URL: http://krytyka.com/ua/articles/svitova-merezha-y-natsionalna-identychnist. (дата обращения 01.05.17)
9. Леонтьев Д. А. Лабиринт идентичностей: не человек для идентичности, а идентичность для человека. Философские науки. 2009. № 10. С.5–10.

10. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. 320 с.
11. Мамардашвили М. К.,. Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М.: Школа «языки русской культуры», 1997. 224 с.
12. Мінаков М. А. Історія поняття досвіду: К.: Вид. Парапан, 2007. 380 с.
13. Пекар В. Про національні ідентичності. Незалежний культурологічний часопис «Ї». 2013.URL: http://www.ji-magazine.lviv.ua/anons2013/Pekar_Pro_national_identych.htm. (дата обращения 01.05.17)
14. Пинк Д. Будущее за правым полушарием. Что делать, чем думать и как быть в век нового творческого мышления. М.: Рипол-классик, 2009. 320 с.
15. Сладкий Д. Національна ідентичність як фактор національної та міжнародної безпеки. Політичний менеджмент. 2008. №2. С. 110–119.
16. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. К.: Ніка-Центр, 2006. 320 с.
17. Судин Д. Над темною безоднею примордіалізму: як українські інтелектуали розуміють національну ідентичність. Україна модерна. 2016. 27 лютого. URL: http://uamoderna.com/blogy/danilo-sudin/dark-abyss-of-primordialism. (дата обращения 01.05.17)
18. Сычева С. Г. Мартин Хайдеггер о вещи, символе и мышлении. URL: http://cyberleninka.ru /article/n/martin-haydegger-o-veschi-simvole-i-myshlenii.pdf. (дата обращения 01.05.17)
19. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності. К.: Дух і літера, 2005. 696 с.
20. Тернер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.
21. Троицкий С. А. Проблема терминологической точности при изучении зон культурного отчуждения. Новое литературное обозрение. 2015. №133 (№3.2015)
22. Уорнер У. Живые и мертвые. М.–СПб: Университетская книга, 2000. 671 с.
23. Ушкалов Л. Сковорода та інші: причинки до історії української літератури. К.: Факт, 2007. 552 с.
24. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / Сост., перевод, коммент. и указат. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с.
25. Шютц А. Некоторые структуры жизненного мира. NOOS. 2001. Вып. 1. С. 191–209.
26. Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні 16 – початку 18 ст. К.: Laurus, 2012. 470 с.
27. Dennet O. Midterm Examination: Compare and contrast. The intentional Stance. Boston: MIT Press, 1987.
28. Owen M. J. Studying Organizational Symbolism: Qualitative Research Methods Series. London, 1996.
29. Ross, M. H. Culture and Belonging in Divided Societies: Contestation and Symbolic Landscapes / M. H. Ross. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2009.
30. Schirch, L. Ritual and Symbol in Peacebuilding. Bloomfield, CT: Kumarian Press, 2005.

TRANSLIT

1. Ben'yamin V. Pokhodzhennya nimets'koyi trahediyi: krytychna peredmova do problemy piznannya /V. Ben'yamin. Vybrane. L.: Litopys, 2002. 213 s.
2. Bohachov A. Dosvid i sens. K.: Dukh i litera, 2011. 336 s.
3. Hrytsak Ya. Polit dzhmelya. Krytyka. 2014. # 3–4. URL: https://krytyka.com/ua/articles/polit-dzhmelya. (data obrashcheniya 01.05.17)
4. Kebuladze V. Fenomenolohiya dosvidu. K.: Dukh i litera, 2012. 280 s.
5. Knyazeva E. N. Enaktivizm: novaya forma konstruktivizma v epistemologii. M.: Universitetskaya kniga, 2014. 500 s.
6. Kozlovets' M. A. Fenomen natsional'noyi identychnosti: vyklyky hlobalizatsiyi. Monohrafiya. Zhytomyr: Vyd-vo ZhDU im. I. Franka, 2009. 558 s.
7. Kuznetsov B. G. Istoriya filosofii dlya fizikov i matematikov. M., Nauka, 1974. 356 s.
8.Kulyk V. Svitova merezha y natsional'na identychnist'. Krytyka. 2011. # 11–12. URL: ht tp://krytyka.com/ua/articles/svitova-merezha-y-natsionalna-identychnist. (data obrascheniya 01.05.17)
9. Leontev D. A. Labirint identichnostey: ne chelovek dlya identichnosti, a identichnost dlya cheloveka. Filosofskie nauki. 2009. # 10. S.5–10.

10. Losev A.F. Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo. M.: Iskusstvo, 1995. 320 s.
11. Mamardashvili M. K.,. Pyatigorskiy A. M. Simvol i soznanie. Metafizicheskie rassuzhdeniya o soznanii, simvolike i yazyike. M.: Shkola «yazyiki russkoy kulturyi», 1997. 224 s.
12. Minakov M. A. Istoriya ponyattya dosvidu: K.: Vyd. Parapan, 2007. 380 s.
13. Pekar V. Pro natsional'ni identychnosti. Nezalezhnyy kul'turolohichnyy chasopys «Yi». 2013.URL:http://www.ji-magazine.lviv.ua/anons2013/Pekar_Pro_national_identych.htm. (data obrascheniya 01.05.17)
14. Pink D. Buduschee za pravyim polushariem. Chto delat, chem dumat i kak byit v vek novogo tvorcheskogo myishleniya. M.: Ripol-klassik, 2009. 320 s.
15. Sladkyy D. Natsional'na identychnist' yak faktor natsional'noyi ta mizhnarodnoyi bezpeky. Politychnyy menedzhment. 2008. #2. S. 110–119.
16. Smit E. Natsiyi ta natsionalizm u hlobal'nu epokhu. K.: Nika-Tsentr, 2006. 320 s.
17. Sudyn D. Nad temnoyu bezodneyu prymordializmu: yak ukrayins'ki intelektualy rozumiyut' natsional'nu identychnist'. Ukrayina moderna. 2016. 27 lyutoho. URL: http://uamoderna.com/blogy/danilo-sudin/dark-abyss-of-primordialism. (data obrascheniya 01.05.17)
18. Syicheva S. G. Martin Haydegger o veschi, simvole i myishlenii. URL: http://cyberleninka.ru/ article/n/martin-haydegger-o-veschi-simvole-i-myshlenii.pdf. (data obrascheniya 01.05.17)
19. Teylor Ch. Dzherela sebe. Tvorennya novochasnoyi identychnosti. K.: Dukh i litera, 2005. 696 s.
20. Terner V. Simvol i ritual. M.: Nauka, 1983. 277 s.
21. Troitskiy S. A. Problema terminologicheskoy tochnosti pri izuchenii zon kulturnogo otchuzhdeniya. Novoe literaturnoe obozrenie. 2015. #133 (#3.2015)
22. Uorner U. Zhivyie i mertvyie. M.–SPb: Universitetskaya kniga, 2000. 671 s.
23. Ushkalov L. Skovoroda ta inshi: prychynky do istoriyi ukrayins'koyi literatury. K.: Fakt, 2007. 552 s.
24. Haydegger M. Vremya i byitie : stati i vyistupleniya / Sost., perevod, komment. i ukazat. V. V. Bibihina. M.: Respublika, 1993. 447 s.
25. Shyutts A. Nekotoryie strukturyi zhiznennogo mira. NOOS. 2001. Vyip. 1. S. 191–209.
26. Yakovenko N. Dzerkala identychnosti. Doslidzhennya z istoriyi uyavlen' ta idey v Ukrayini 16 – pochatku 18 st. K.: Laurus, 2012. 470 s.
27. Dennet O. Midterm Examination: Compare and contrast. The intentional Stance. Boston: MIT Press, 1987.
28. Owen M. J. Studying Organizational Symbolism: Qualitative Research Methods Series. London, 1996.
29. Ross, M. H. Culture and Belonging in Divided Societies: Contestation and Symbolic Landscapes / M. H. Ross. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2009.
30. Schirch, L. Ritual and Symbol in Peacebuilding. Bloomfield, CT: Kumarian Press, 2005.