

приобретения профессии и те, которые в ходе подготовки подтвердили свою уверенность в оправданности сделанного выбора, совершенствуя свою профессиональную направленность. Усвоение социально-профессиональной роли способствовало отнесению себя к успешным представителям сообщества и осознанию субъективной успешности.

Таким образом, можно подытожить, что в современных условиях проблема успеха приобретает все большую значимость для комплексных фило-

софско-психологических исследований личности, ее установок и осознанной активности по достижению и обеспечению успешности на внешнем уровне, предполагающем достижение результата, внутреннем (психологическом) уровне, ориентированном на удовлетворенность личности результатом, достижением цели, благосостоянием, душевным покоем, и аксиологическом уровне, соотносящем внутреннюю удовлетворенность, внешние признаки достижения цели с социально-нравственными идеалами общества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: [Пер. с англ.]. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
2. Ломов Б.Ф. Системность в психологии: избр. психол. труды. – М.: Воронеж: МПСИ: МОДЭК, 2003. – 423 с.
3. Калинкина Е. Что такое «успешность»? Психологический анализ [Электронный ресурс]. – режим доступа: <http://www.pmpnitor.ru/rms/detail.php?ID=5947>. – 28.05.2009.
4. Дронова Е.Н. Социально-психологическая поддержка личности // Философия образования. – 2007. – № 2. – С. 276–280.
5. Колюхова Е.Т. Установки личности в профессиональной деятельности. – Новокузнецк: Изд-во РИО КузГПА, 2007. – 263 с.
6. Асмолов А.Г. Культурно историческая психология и конструирование миров. – М.: Ин-т практической психологии; Воронеж: МОДЭК, 1996. – 768 с.
7. Бандура А. Теория социального научения: [Пер. с англ.]. – СПб.: Евразия, 2000. – 319 с.
8. Bandura A. Behavior theory and the models of man // American Psychologist. – 1974. – № 29. – P. 859–869.
9. Акмеологические основы профессионального самосознания личности / Сост. А.А. Деркач. – Астрахань: Изд-во Астраханского гос. пед. ун-та, 2000. – 330 с.
10. Хаммер Я.С. Профессиональный успех и его детерминанты // Вопросы психологии. – 2008. – № 4. – С. 147–153.
11. Узнадзе Д.Н. Психологические исследования. – М.: Наука, 1966. – 451 с.
12. Зеер Э.Ф. Психология профессий. – 2-е изд., перераб., доп. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 336 с.

Поступила 28.05.2009 г.

УДК 140.1

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ В ЭПОХУ «ОНТОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА»

Л.В. Шевченко

Томский университет систем управления и радиоэлектроники
E-mail: arisa@ngs.ru

Рассмотрена проблема онтологического статуса современной культуры с присущими ей специфическими средствами медиации. Показаны возможные аспекты осмысления данной проблемы в области философии языка в контексте различий западной и восточно-христианской традиций мышления. Делается вывод о том, что в преодолении современного культурного «онтологического кризиса» большое значение имеет экспликация опыта русской философско-религиозной мысли и художественной словесности, где была воспринята и творчески переосмыслена восточно-христианская традиция отношения к средствам медиации – слову, образу, за которыми всегда виделась онтологическая глубина.

Ключевые слова:

Экранная культура, религиозно-философское мышление, «лингвистический поворот», символические формы, реалистическая и фидеистическая парадигмы языка, эстетические феномены.

Современная культура, обладая, с одной стороны, крайне многообразными, диверсификационными и пёстрыми формами выражения, с другой же стороны, имеет крупнейший дефицит ценностной иерархии, онтологической глубины. При переизбытке «горизонтального», экстенсивного пространства отсутствует «вертикальное», интенсивное измерение. Причины такого положения дел

осмысляются в разных областях философского знания сквозь призму их специфических «предметностей» и категорий.

Называя современный кризис онтологическим кризисом, игумен Вениамин (Новик) говорит о следующих его особенностях: «утрата представления о жизни как иерархической системе ценностей, с соответствующим пониманием смысла жиз-

ни как служения высшей цели; это и своеобразная «исчерпанность» онтологического принципа в философии, его кажущаяся отвлечённость и даже, может быть, некоторая от него усталость; и, наконец, формирование каких-то новых, ещё в значительной мере неосознанных субъект-объектных отношений, ведущих к скатыванию к бессильной имманентности, калейдоскопическому ускорению-исчезновению времени (время перестаёт быть «подвижным образом вечности» — Платон), исчезновению дистанции без обретения Бога» [1. С. 143].

Массовая утрата чувства глубинности Бытия, переориентация с «вертикального», объёмного мироощущения на «горизонтальное», плоское начавшиеся в Новое время, сопровождавшиеся секуляризацией сознания привело к протесту против онтологизма как такового.

Один из крупных современных исследователей Б.В. Марков [2] объясняет «невозможность онтологического мироощущения» спецификой современных аудиовизуальных форм коммуникации, которым он противопоставляет «лекционно-книжную» (профессорско-риторическую). Эти формы представляют собой совершенно разные типы воздействия на человека и имеют противоположные задачи. «Книжная» форма коммуникации соотносится с «эскалацией логоса», которым ответили в своё время христианские гуманисты на вызов римской визуальной культуры — культуры массовых зрелищ, бестиализирующих человека. Логос же понимался как послание, т. е. речь и письмо, отсылающие их к незримому потустороннему, духовному.

Истоки этой проблемы обнаруживаются в контексте различий западной и восточно-христианской традиций мышления. Так, один из ключевых моментов западной традиции — теория мимезиса Аристотеля, в которой антиномии бытия и небытия, добра и зла, истины и фикции получают гносеологическое примирение. Мир состоял из «сущности» и «вида», которым служил «образ». Образ понимался не как свободный вымысел человека, а как полное внешнее выражение подлинной сущности. Это ставило его в зависимое положение от «истины», делало её характеристикой и одновременно с этим мыслилось как единое неделимое целое. Здесь же мы можем обнаружить исток главных «грехов» аристотелевской логики — лингвологического отождествления знака и объекта, полноты репрезентативности объекта в знаке и смешения различных уровней абстракции. Таким образом, мимезис преодолевал тот дуализм, который так был силён у многих народов Древнего Востока, не имеющих теоретического осмысления своей художественной системы.

Данное различие нашло своё преломление в богословских вопросах XIV в. и получило выражение в учении о сущности и энергиях Божиих св. Григория Паламы. Учение было вызвано спором с калабрийским гуманистом Варлаамом, испытывающем

сильное влияние греческой философии и западной аристотелевски ориентированной схоластики. Предметом спора был вопрос о возможности или невозможности реального Богообщения и самого способа этого общения. Варлаам и его приверженцы отрицали возможность реального Богообщения, либо придавали ему символически-интеллектуальный характер. Согласно их утверждениям Бог может быть познаваем только через природу и тварные символы, однако при таком рассмотрении тварный мир замкнут в себе, и не имеет способов «проникновения» Божественной благодати, закрыт для Бога. Святой Григорий Палама, видя в таком учении огромную опасность вытеснения Бога из исторической действительности, вывел свой богословский парадокс, основанный на Боговоплощении и тысячелетнем опыте Церкви: Бог по «сущности» недоступен, неизречён и непредставим, но своими «силами» и «энергиями» — Он Творец и Прмыслитель мира. Этот спор имел огромное и принципиальное значение для христианской доктрины, и, преодолев рационализм, Церковь всё же приняла учение о сущности и энергиях Божиих, утвердив тем самым реальность присутствия Божия в этом мире. Это в свою очередь повлияло на отношение к «средствам общения» с Богом в православной традиции: слову, образу, которые мыслились возможными именно как энергийные Божественные проявления и за которыми всегда виделась онтологическая глубина.

Именно эту традицию, по мнению Маркова, унаследовала философия, став в условиях секуляризации сознания основным «инструментом» консолидации людей (посредником — медиумом). Главной же опасностью современных масс-медиа является их способ использования слов, образов как знаков, которые уже не отсылают к сущностям или идеям, истинам или ценностям. Они замкнуты сами на себя и обладают какой-то магической, чудодейственной силой, наподобие фетишей, амулетов и оберёгов архаических народов. Так, например, Бодрийяр говорит об экранной культуре как не нуждающейся ни в реальности, ни в идеях: «за экранами ничего не стоит. Образы, как иконы, снимающие вопрос о доказательстве существования Бога, самодостаточны. Они не просто реальны, они гиперреальны. Сила современных экранных медиумов проистекает не из идей, истин или сущностей, она не предполагает рефлексии, т. е. переключение внимания с формы знака на его значение. В масс-медиа образы представляют сами себя» [3. С. 69].

Имея богатую историю в области философии языка, данная проблематика получает новые аспекты рассмотрения на рубеже XIX–XX вв. в так называемом лингвистическом повороте философии. Так, в «Философии символических форм», Э. Кассирер [4] проводит достаточно чёткие различия «культурного символа» и «понятия». «Символическая форма» для Кассирера — это обобщение

понятия «внутренней формы слова», введённого В. Гумбольдтом [5] и разрабатываемого его последователями. Это понятие было необходимо для того, чтобы объяснить сложную природу отношений слов и вещей: не имея объективных значений, и в то же время, не являясь произвольной системой знаков, язык понимался Гумбольдтом как звуковой знаковый материал, и уподоблялся мостику между субъективным и объективным. Подобным образом, Э. Кассирер, критикуя позиции сенсуализма и рационализма в понимании языка, утверждает идею единства логического и чувственного природы языка. Символы отличны от понятий прежде всего своими целями. Если понятие фиксирует истину, факты, объективные законы окружающего мира, то символы – религиозные, художественные – «работают» с переживаниями человека, с его внутренним миром. Э. Кассирер подробно описывает процесс развития символической формы от мифа до понятия, где проходят своё становление функции выражения, изображения и значения, реализуясь в конечном итоге в качестве единого языкового своеобразия. Таким образом, язык представляется Э. Кассиреру единством ценностного и познавательного, эмоционально-образного и логико-понятийного, где семантика слова далеко выходит за рамки его понятийного значения и не определяется полностью практическим контекстом, но имеет помимо этого всегда в своём составе символическое измерение, отсылающее к многообразию культурных смыслов, многокости внутренних миров и духовных отражений.

Современное осмысление данной проблемы можно проиллюстрировать положениями из исследований В.В. Копчевой [6] В них говорится о двух типах дискурса: рационалистический и фидеистический (фактофиксирующий и этический). Первый основан на фактах, считая истиной соответствие знания вещам, объективное содержание познания. Другой построен на ценностях и рассматривает истину в русле аксиологических, а не эмпирико-логических квалификаций.

«Гносеологической предпосылкой рационалистического видения мира («доктрина глаза») выступает морфологический интерес субъекта к объекту, поиски ответа на вопрос о природе, структуре и истории объекта, установление безличностного порядка вещей.

Гносеологической предпосылкой фидеизма («доктрины сердца») выступает любовь к бытию, поиски ценностного определения мира, смысла жизни» [6. С. 47]. Фидеистическое постижение истины определяется как «вживание», «вчувствование», «сущностное видение вещей», «исповедание», т. е. как эмоционально-практический, а не рассудочный процесс. В опыте сопричастности, единения, мир предстаёт целостным и одухотворённым, а человек оказывается соразмерен миру.

Очевидно, что два таких типа дискурса тесно связаны с мотивационно-смысловой сферой чело-

века. Ключевым моментом «рационалистического дискурса» выступают субъект-объектные отношения, при которых «вещи, существующие независимо от субъекта, становятся объектами по мере того, как субъект вступает в связь с вещью и она выступает в процессе познания и действия как вещь для нас» [7. С. 57]. Здесь слово семантически определено, в нём постулируется некое общее знание. За ним закреплены инвариантные смыслы, его семантическое развёртывание осуществляется в строгом соответствии с внутрисистемными характеристиками.

Язык в фидеистической парадигме не может быть общим для всех предметом, конструкцией, отчуждённой от человека. Что такое слово как фидеистический предмет? «Существуют ноты, и существует заключённая в них музыка. Существует монета, и существует покупательная сила монеты. Существует слово, и существует заключённая в нём энергия» [8. С. 27]. Предмет веры никогда не инертен, это всегда живая реактивная среда, совершенно сложная, тонко чувствующая и коммуникативная: «Вера есть такой способ обращённости человека к миру, который позволяет ему быть не зрителем, но участником «великой драмы существования», а это значит, что он не только спрашивает, но и находит ответы, не только даёт, но и получает, не только просит, но и бывает вознаграждён» [9. С. 138].

Вербальный фидеизм, считая слово универсальным способом познания, культивирует трепетное, пристрастное, внимательное отношение к слову, призывает постичь не значение, но настоящий смысл слова, в котором «звук и зрак совместны с мыслью» [10. С. 12].

Подлинное познание, осуществляемое посредством слова, – это проникновение на «уровень первоидей и сверхценностей», «открытие первосмысла», умение за референцией обыденного языка, описывающего привычные вещи, усмотреть референцию второго порядка, раскрывающую неочевидную устроенность мира. Слово в такой трактовке не факт, но со-бытие, сплошная ткань повествования обо всём, что случается в человеческой жизни, что конкретно и уникально в своей основе. Слово выступает посредником между уникальной ситуацией, в которой находится человек, и вселенским масштабом.

Исследования подобного рода (А.Х. Султанов [11], Л.А. Гогтишвили [12], С.Е. Ячин [13]) посвящённые проблемам языка с точки зрения тех его особенностей и возможностей, средств и способов с помощью которых возможно передавать онтологическое содержание. Это, в свою очередь, указывает на осмысление того пути, по которому можно двигаться в преодолении «онтологического кризиса»: не столько тематически, «сущностно», «содержательно» – через «что», сколько стилистически, «методологически» – «как». Так, философствование сегодня даже в профессиональной среде приобре-

тает черты художественного творчества. Среди современных философов раздаются призывы к работе с эстетическим. Так же и моральные вопросы предлагается решать в этой области. «Философия может сохраниться – и более того – остаться актуальной в эпоху масс-медиа только в том случае, если она сможет понять то, как человек ориентируется не только в понятиях, но и в образах, а так же звуках. <...> Было бы недостойным для философии, которая всегда раскрывала предрассудки своей эпохи, пользоваться современными визуальными знаками так, как это делают авторы рекламных роликов и клипов. Однако она не может ограничиться простым их разоблачением. Все и так знают, что король голый, что экран лгун, но ничего с этим не могут поделать, спектакли захватывают зрителей без какой-то рефлексивной критики со стороны философов. Задача состоит в том, чтобы попробовать свои силы, так сказать, на чужом поле, соз-

дать такие образы и песни, которые бы способствовали одухотворению людей» [14. С. 76].

В этой связи особую значимость приобретают исследования таких аспектов эстетических феноменов как: 1) специфика их воздействия на человека, 2) их релевантность (соответствие) трансцендентному, онтологическому измерению.

В решении этой проблемы важнейший ключевой вклад может внести экспликация опыта русской философской мысли и художественной словесности, в которых не была потеряна связь с восточно-христианской традицией одухотворения визуального и вербального. В идеях соборности, всеединства можно обнаружить огромный ресурс интуиции жизненной целостности, причастности Богу, динамического понимания онтологии, которые способны дать опору новому осмыслению природы онтологического в языке, образе, символе, культуре.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Игумен Вениамин (Новик) О православном миропонимании (онтологический аспект) // Вопросы философии. – 1993. – № 4. – С. 135–150.
2. Марков Б.В. Икона и экран: русская философия в эпоху масс-медиа // Русская философия. Новые исследования и материалы: Проблемы методологии и методики / Отв. ред. А.В. Замалева. – СПб.: С.-Петербург. филос. общество, 2001. – С. 51–72.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 389 с.
4. Кассирер Э. Философия символических форм. В 3 т., Т.2. – М. СПб.: Университетская книга, 2002. – 279 с.
5. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 2000. – 396 с.
6. Копчева В.В. Рационализм и фидеизм в познании и языке: непреодолимый антагонизм? // Филология и философия в современном культурном пространстве: проблемы взаимодействия / Под ред. В.А. Суханова. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2006. – С. 41–50.
7. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 328 с.
8. Успенский П.Д. Tertium organum. Ключ к загадкам мира. – СПб.: «Андреев и сыновья», 1992. – 242 с.
9. Копчева В.В. Парадигмы познания и языка: рационализм и фидеизм // Языковое бытие человека и этноса / Под ред. В.И. Николаенко. – Барнаул, 2003. – С. 127–145.
10. Гачев Г. Русская Дума. – М.: Новости, 1991. – 287 с.
11. Султанов А.Х. Слово и термин. Прологомены к философии имени. – М.: Рос. ун-т Дружбы народов, 2007. – 207 с.
12. Гогтишвили Л.А. Непрямое говорение. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 720 с.
13. Ячин С. Е. Слово и феномен. – М.: Смысл, 2006. – 138 с.
14. Марков Б.В. Знаки бытия. – СПб.: Наука, 2001. – 566 с.

Поступила 13.04.2009 г.