2008 г. С.Г. Ляпин

АБСОЛЮТНАЯ МОДАЛЬНОСТЬ В КУЛЬТУРЕ

Рассматривая проблему абсолютной модальности духовной культуры, необходимо отметить, что религиозные ценности духовной культуры играют роль воспроизводства человека как субъекта и субстанции культуры; они в форме традиции осуществляют передачу культурного наследия от поколения к поколению. Абсолютная модальность субъективного в духовной культуре ориентирована, с одной стороны, на такую автономную структуру как свободная личность, а с другой, - на общество, ограничивающее произвол индивида.

Рассмотрим предпосылки функционирования абсолютной модальности субъективного в духовной культуре, в частности, обращая внимание на возможности экспликации данной проблемы в религиозной философии. Наступило время, когда кризис духовности человека приобретает глобальные масштабы. Современный человек все более подвержен онтологическому нигилизму, вере в астрологические прогнозы и силу научного прогресса [1]. Такова, на наш взгляд, современная ситуация в России, которая, в отличие от культурного релятивизма, требует осмысления абсолютной модальности субъективного в духовной культуре.

Подчеркнем особенности предлагаемого подхода к ценностно-смысловой модальности форм человеческой субъективности, который может быть охарактеризован как социокультурный в отличие от, ставшими традиционными, онтологического и гносеологического (логического) подходов. В античной философии вопрос об онтологической абсолютной модальности объекта ставился у элеатов, а темой логической абсолютной модальности суждений позже активно занимались Аристотель [2] и следующие за ним средневековые логики-схоласты. Наш подход состоит в том, чтобы применить существующую методологию исследования единства бытия и сознания субъекта в социокультурной реальности [3] к анализу особенностей духовных формообразований культурно-исторического процесса. Если онтологическая модальность относится к бытию, а гносеологическая (логическая) – к познанию (мышлению), то социокультурная модальность коррелирует с автономностью сознания человека, органически выражающей автономию человеческого бытия.

В работах А.С. Ахиезера, в частности, в серии его книг «Россия: Критика исторического опыта» [4] модальность субъективного трактуется следующим образом. Модальность – система атрибутов воспроизводственной деятельности субъекта, а также всех его аспектов. Модальность – определенный аспект субъектно-субъектных (или субъектно-объектных) отношений. Модальности составляют дуальную оппозицию, полюса которой находятся в состоянии амбивалентности, что превращает модальность в творческий культурный процесс преодоления противоречий между этими полюсами, который можно рассматривать в следующих трех аспектах.

1. Субъектная модальность – способность субъекта идеально воспроизводить себя, восстанавливать свои цели, ценности, потребности, которые всегда фиксированы, записаны в сознании, в культуре. Содержание этих ценностно-смысловых формообразований – результат организованного концентрированного в процессе всей прошлой воспроизводственной деятельности опыта. Такой прошлый опыт постоянно осваивается субъектом, т.е. превращается из накопленного культурного богатства, запечатленного в знаках, тек-

стах, вещах, отношениях и т.д., в содержание сознания и деятельности. Это процесс совпадает со становлением определенности субъекта, содержанием его воспроизводственных функций. Через субъектную модальность может рассматриваться вся реальность, любой ее элемент, но только в ракурсе потребностей, целей, ценностей субъекта.

2. Предметная модальность – это способность субъекта воспроизводить объективное содержание реальности, выступающее как объективное знание, как предметное содержание воспроизводства. Предметная модальность – результат освоения субъектом внекультурной реальности, превращение ее в содержание сознания и деятельности. Тем самым субъект приобретает способность воспроизводить саму реальность, выступающую как условие, средство, как среда, как природные и социальные процессы, социальные отношения. Через предметную реальность можно рассматривать мир в целом, все его явления, но взятые в ракурсе объекта.

3. Полярная противоположность этих модальностей означает, что в любой точке жизнедеятельности субъекта между ними неизбежно возникает противоречие, так как «субъективность по своей организации противоположна способу организации вещи» [5, с. 45]. Это дезорганизует воспроизводство, принятие решений, мысли, культуру субъекта как социальную реальность. Отсюда необходимость нахождения связывающей их модальности, т.е. способности субъекта постоянно преодолевать противоречия между этими модальностями, постоянно находить меру, точку пересечения между ними, что требует их целостного развития, т.е. углубления потребностей, ценностей, целей (например, потребность человека в духовном совершенствовании, потребность в квалифицированной творческой деятельности, в углублении и расширении предметных знаний и т. д.). Это открывает возможность находить точку пересечения между модальностями в процессе постоянного их выхода за исторически сложившиеся рамки, в процессе критики их исторически сложившегося содержания. Именно здесь раскрывается творческая рефлексивная сущность человека.

Существование модальности позволяет анализировать формы человеческой деятельности, формы культуры и сознания с точки зрения их воспроизводственного содержания. Анализ той или иной функции культуры не сводится к ее отождествлению с модальностью, но должен выявить лежащую в ее конкретно-исторической форме структуру модальности, выявить ведущую модальность. Например, наука в свете модальности может рассматриваться как форма культуры, нацеленная преимущественно на предметность. То обстоятельство, что эта тенденция никогда не достигает абсолюта, не вытесняет полностью другие модальности, не дает основания для отрицания науки как специфической формы культуры. Это относится и к другим формам культуры, включая идеологию, религию, право и т.д. Этот анализ структуры модальностей включает также и то, в какой степени модальности вышли за рамки синкретизма, т.е. в какой степени и они выделились из нерасчлененного целого. Например, в мифе модальности еще не выделились из целого.

Достаточно конкретно в аспекте интересующей нас методологии рассматривается понятие «сознание» в аспекте абсолютной модальности у некоторых других авторов [6]. Модальность интерпретируется нами как антропологическая специфика, качество сознания, разновидность бытийствующего на своих основаниях сознания, что концентрировано выражается в понятии «социокультурная автономность сознания». Модифицировать атрибут сознания как выражение субстанциальности субъекта можно по самым разным основаниям, в частности можно выделить модальности абсолютного и относительного.

Выявление модальности субъективного в аспекте единства абсолютного и относительного позволяет на уровне достаточно обоснованной гипотезы рассмотреть вопрос о закономерности чередования доминанты абсолютной и относительной модальностей в различных социокультурных формах автономности сознания: в морали зафиксировать доминирование абсолютной модальности, в искусстве – относительной, в религии – абсолютной, в философии – относительной, в науке – абсолютной.

Закономерность чередования доминирования абсолютной или относительной модальности в различных социокультурных формах автономности сознания связывается нами с условностью или безусловностью семиотической модели, в которой выражено отношение человека к миру: в нравственном сознании – абсолютная модальность, безусловность свободы, в эстетическом сознании – относительная модальность, условность художественного образа, в религиозном сознании – абсолютная модальность, идеал абсолютных ценностей, в философском сознании – относительная модальность, поиск оснований разума в синтаксисе универсального языка, в научном сознании – абсолютная модальность, идеал объективной истины. Социальный тип автономности сознания представлен относительной модальностью (относительная самостоятельность общественного сознания), а личностный тип автономности сознания – модальностью абсолютной. Таким образом, модальность сознания как его качественная особенность неразрывно связана с признанием автономности сознания. Автономность сознания в аспекте теории культуры – это самодетерминация идеальных форм, функционирующих на собственных внутренних основаниях.

В интересующем нас аспекте религиозной духовности связь человека с Абсолютом (связь по вертикали, которую Ю.М. Лотман интерпретирует в качестве «семантического кода культуры» [7, с. 12]) определяет и генерирует всю совокупность социальных связей личности (связи по горизонтали). Более того, духовная жизнь человека (потребности, интересы, установки, мотивы поведения) становится теологически и телеологически детерминируемой, а ценность личности чувствуется, переживается и осмысливается в контексте единения бессмертной души человека с божественной сущностью.

Абсолютное в социокультурном аспекте понимается не только как полное, исчерпывающее знание о действительности и как тот элемент знаний, который не может быть опровергнут в будущем, но и как абсолютная ценность духовной культуры, хотя, с другой стороны, ценности могут быть представлены как особые истины-очевидности в аспекте субъективной реальности.

Аналогично взаимному превращению абсолютной и относительной модальностей в истине можно рассматривать абсолютное и относительное в нравственных ценностях. Говоря о деяниях Бога, религиозные мыслители подчеркивали его благодать. Но в мире творится и зло. Почему бог допускает его? Не на нем ли лежит ответственность за зло в мире? Мимо этих вопросов не мог пройти ни один религиозный философ. Опираясь на тексты Святого Писания, Августин (как и позднее Фома Аквинский) [8] сделал вывод, что Бог есть абсолютное благо, а зло – относительно и есть лишенность блага: все сотворенное Богом в той или иной мере причастно к абсолютной доброте, ведь всевышний осуществляя творение, запечатлел в сотворенном определенную меру, вес и порядок. Нужно учитывать относительность зла и воспринимать его как ослабленное добро и как необходимую ступень к добру.

В модальности абсолютного стремится представить историю культуры П. Тиллих [9] (концепция кайроса), один из крупнейших теологов современности. Он полагает, что индивидуума окружает и поддерживает всепроникающая духовная субстанция, которую невозможно избежать. Социальная и духовная ситуация зависимости человека и его опыта от фундаментальных форм культуры получает у П. Тиллиха название «теономия». Такая эпоха истории как теономия исчезла и ее разрушила автономия как «всегда присутствующий, всегда динамичный, принцип «автономии»». Суть автономии, по П. Тиллиху в принятии структур и законов реальности в сознании человека, в законах и структурах его разума. «Автономия, – пишет он, – означает повиновение разуму, т.е. «логосу», имманентному реальности и сознанию. Автономия действует как в теоретической, так и в практической сферах культуры. Она заменяет мистическую природу рациональной природой, на место мифических событий ставит события исторические, а на место магического чувства единства – технический контроль. Она основывает общности на целесообразности, мораль — на индивидуальном совершенствовании. Она все анализирует с тем, чтобы произвести

рациональный синтез. Она делает религию делом личного решения, а внутреннюю жизнь индивидуума – зависящей от себя самой. Она осуществляет возможности автономной политической и экономической деятельности» [10, с. 227-228].

Автономия действует в глубине теонии и стремится прорвать рамки теонимой ситуации. Исход этой борьбы может быть самым разным. По сути дела, П. Тиллих ведет речь о традиционном обществе с его сильной социальной детерминацией индивида религиозными факторами. Действительно, теонимая ситуация в первобытных культурах и восточных цивилизациях была настолько сильной, что автономия не способна была даже начаться, хотя могла достичь значительной степени рационализации, как, например, в Китае. Автономия может оставаться в религиозной сфере, как в протестантизме, но может и одержать полную победу, как в Древней Греции и в Новое время (эпоху Просвещения). Она может быть снова частично преодолена, как в средние века и в антиавтономных движениях протестантской ортодоксии, а также контрреформации. Каждое из этих событий – поворотный пункт в истории и может быть названо «кайросом», — тем исключительным моментом в истории, когда вечное врывается во временное, производя кризис в глубине человеческого бытия.

П. Тиллих достаточно реалистически и объективно оценивает диалектическую взаимосвязь автономии и теонии, противопоставляя их гетеронии. Семантический код культуры фиксируется П. Тиллихом в терминах различия между автономией и теонимией: поскольку в автономной культуре культурные формы проявляются лишь в своей относительной, условной форме конечных взаимоотношений, тогда как в теонимой культуре – в отношении к абсолютному, безусловному.

Гуманистический пафос теологии культуры П. Тиллиха состоит в том, что он решительно выступает за автономию и против гетеронии. Гетеронимия посягает на свободу человека. Ее символом является террор. Сама религия, когда она начинает действовать гетеронимно, перестает, по мнению П. Тиллиха быть субстанцией культуры. Таким образом, он решительно противопоставляет историческую церковь и теонию, сама теонимия становится диалектическим моментом автономии, и наоборот, автономия выступает как динамическая форма культуры и принцип истории.

Приведенная концепция П. Тиллиха была предвосхищена в трудах русских философов, особенно, – в работах Н.А. Бердяева и И.А. Ильина [11]. Если И.А. Ильин решительно выступал за религиозную автономию и против гетеронии, то Н.А. Бердяев обосновал учение персонализма с его идеей абсолютного значения личности, примата свободы над бытием, ценности творчества для прорыва из бессмысленного мира в метаисторический мир подлинного смысла. Русская философия в целом носит практико-этический характер; и, учитывая, что этическое начало – это активное ядро культуры, можно утверждать, что русские мыслители не только предвосхищали концепцию П. Тиллиха, но и во многих моментах более точно рефлектировали на проблематику абсолютной модальности религиозной духовной культуры. В практическом отношении идеи русских философов об автономии как синтезе свободы, творчества и ответственности может быть с успехом применена к современной философии образования.

Подводя итог рассмотрения проблемы абсолютной модальности духовной культуры, необходимо отметить, что религиозные ценности духовной культуры играют роль воспроизводства человека как субъекта и субстанции культуры; они в форме традиции осуществляют передачу культурного наследия от поколения к поколению. Абсолютная модальность субъективного в духовной культуре ориентирована, с одной стороны, на такую автономную структуру как свободная личность, а с другой, – на общество, ограничивающее произвол индивида. Крайности социоцентризма и антропоцентризма, таким образом, снимаются в подходе к исследованию механизма взаимосвязи человека и общества с точки зрения социокультурной модальности субъективного как духовной автономии. Существует глубокий смысл в диалектике автономии и теонии, которая раскрывает идеал динамического абсолюта для человека как субъекта культурно-исторического про-

цесса, персоналистический идеал богочеловеческой, т.е. социокультурной автономии в ее антропологической перспективе, - идеал, не позволяющий ему опустошаться как в гносеологическом скептицизме и онтологическом нигилизме, так и в культурном релятивизме.

Литература

1. *Шульга Е.Н.* Когнитивная герменевтика. М., 2002.
2. *Кускова С.М.* Учение Аристотеля о модальности: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2001.
3. *Ахиезер А.С.* История России: конец или новое начало? / Ахиезер А.С., Клямкин И.М., Яковенко И.Г. М., 2006.
4. *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта: (Социокультурная динамика России). М., 1998.
5. *Ватин И.В.* Человеческая субъективность. Ростов-на-Дону, 1984.
6. *Суворов О.В.* Сознание и абсолют. М., 1999.
7. *Дергачева Е.Е.* Личностная автономия как предмет психологических исследований: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 2005.
8. *Лотман Ю.М.* Статьи по типологии культуры // Материалы к курсу теории литературы. Тарту, 1970. Вып. 1.
9. Августин Блаженный. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М., 2005.; Фома Аквинский. Сумма теологии. Киев, 2007.
10. *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры. М., 1995.
11. *Тиллих П.* Кайрос // Избранное: Теология культуры. М., 1995.
12. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
13. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта: Исследование. М., 1983. Т. 1-2.