

Галина Иванченко



ИДЕЯ

СОВЕРШЕНСТВА

В ПСИХОЛОГИИ

И КУЛЬТУРЕ

Галина Иванченко

**Идея совершенства в  
психологии и культуре**

НПФ «Смысл»

2007

**Иванченко Г. В.**

Идея совершенства в психологии и культуре / Г. В. Иванченко —  
НПФ «Смысл», 2007

Стремление человека к совершенству присуще человеку издавна, но в XX веке проявилась его неоднозначность. В монографии прослеживается история развития понятия «совершенство» от античности и Древнего Востока до XX века, а также понятий «идеального человека» и «нового человека». Предлагается классификация процессов самосовершенствования; такие состояния, как вера, любовь, одиночество рассматриваются в их влиянии на эти процессы. Анализируется специфика совершенных художественных произведений (шедевров) и их восприятия. Специалистам в области психологии, философии и социологии культуры, студентам гуманитарных вузов, широкому кругу читателей.

© Иванченко Г. В., 2007

© НПФ «Смысл», 2007

## Содержание

Введение	5
Глава 1. К истории представлений о совершенстве и совершенном	9
1.1. Представления о совершенстве в античной философии	10
1.2. Совершенство в восточных философских и религиозных учениях	14
1.3. Становление понятия о совершенстве в христианской традиции	19
1.4. Развитие понятия совершенства в Новое время	25
Глава 2. «В человеке должно быть все прекрасно...»: прокрустово ложе совершенства	34
2.1. Образ совершенного человека	38
2.2. Утопии «идеального человека» и «нового человека»	43
Конец ознакомительного фрагмента.	46

# Галина Владимировна Иванченко

## Идея совершенства в психологии и культуре

*Domino specialiter, tibi singulariter*

### Введение

– ...Получается, нет такого места – Небеса?  
– Ты прав, Джонатан: такого места  
действительно нет. Ибо Небеса –  
не место и не время – но лишь наше  
собственное совершенство...

*Ричард Бах, Чайка Джонатан Ливингстон*

Что такое совершенство? Современный толковый словарь русского языка Ушакова дает следующее определение: «1. Полнота всех достоинств, высшая степень какого-либо положительного качества. 2. О человеке, предмете и т. п., лишенном недостатков».

В словаре Даля совершенство определяется как «состояние совершенного, высшая степень каких-либо качеств; полнота, крайний предел свойств, качеств, безукоризненность».

Совершенство, выступающее как одна из категорий эстетики, определяется как «полнота всех достоинств, высшая степень какого-либо качества, оптимальность состояния и развития эстетического феномена, выражающаяся в полном соответствии сущности и явления; мера каждого вида, лучшие в своем роде предметы и явления действительности и результаты целеобразной деятельности» (Эстетика: Словарь, 1989, с. 319).

Наконец, в фундаментальном философско-энциклопедическом словаре «Человек» читаем: «Совершенное (греч. «телейон» – законченное, совершенное), сущностный признак эстетического, выражающий полноту определенного рода природных, социальных и духовных объектов. Причем совершенством обладают не только позитивные гармонические эстетические явления (прекрасное, идеал, изящное, грациозное и т. д.), но и дисгармонические (возвышенное, трагическое, ужасное, уродливое, низменное и т. д.), т. к. и в тех и в других наиболее полно выражается сущность данного рода явлений (Человек..., 2000, с. 348).

Несмотря на различия в вышеприведенных трактовках совершенства, в них можно выделить и общие черты: законченность, полнота, предельность. Но в этих определениях не видно главного: того, что стремление к совершенству – неотъемлемое человеческое качество, присущее людям с незапамятных времен. Вероятно, не будет преувеличением сказать, что стремиться к совершенству – это и означает быть человеком. В стремлении к совершенству парадоксальным образом сочетаются и достижения «внутри» наличествующей системы, и попытка прорыва, выхода из нее: «Совершенный человек в своем развитии становится возвышенным, не только не разрушая дисгармоническое, но и тогда, когда он выходит за пределы наличной гармонии и, выходя за ее пределы, создает условия для ее возникновения на более высоком уровне» (*там же*).

Стремление к пределу, вершине, к совершенству – одно из самых универсальных человеческих стремлений. Но стремление к совершенству амбивалентно, как одновременно притягательными и пугающими оказываются смерть и небытие. Как формулирует Н.М. Бахтин, «каждый шаг к определенности, каждый шаг к совершенству есть шаг к гибели. Индивидуальность – последняя, окончательная определенность – есть тем самым и чистейшая обречен-

ность...» (цит. по: *Тульчинский*, 2000, с. 63). Неопределенность и «всевозможность» подлинного бытия, его полнота как источника любого экзистенциального опыта «застывают» в совершенстве: в совершенной форме чего бы то ни было – произведения искусства, отношений, формулы, наконец, в совершенной форме, которую мы придаем собственной жизни.

Этимология понятия «совершенство» довольно близка в индоевропейских языках. Греческие термины «телейон», совершенный, и «то телейос», совершенство, являются производными от «телос» – завершение, цель. В церковнославянском «телос» переводилось как «верх», о чем напоминает русское «совершенство». Латинское *perfectio* производно от *facere* с предлогом *per*, – нечто «сделанное, исполненное до конца, всецело». *Perfect*, *perfection* происходит от латинского *perfectus* «завершенный», причастие от глагола *perficere* «совершать, достигать, заканчивать, завершать». Само слово *perficere* происходит от *per* «полностью» + *facere* «исполнять, выполнять, делать, совершать». В английском языке как прилагательное оно употребляется с XIII века, проникнув из старофранцузского *parfit*. Прилагательное часто использовалось для обозначения интенсивности, степени; глагол обозначал «привести что-то к полному развитию». Глагол впервые упомянут в 1398 году. Понятие *perfectionist* существует с 1657 года, но вплоть до 1930-х имело в основном теологический смысл: «тот, кто верит, что моральное совершенство может быть обретено в земной жизни». С 1930-х основным значением выступает: «тот, кого удовлетворяют только наивысшие стандарты».

В свою очередь, *excel*, *excellent* происходит от латинского *excellere* «возвышаться, превосходить, быть выдающимся», образовано соединением приставки *ex* «из» + *cellere* «возвышать/ся, быть выше других», связано с *celsus* «высокий, величественный, великий», от индоевропейского корня *\*kel-/ \*kol-* «поднимать, быть поднятым». В значении «высокий ранг» *excellency* впервые встречается в 1200 году, в титулатуре – с 1325 года, в более широком употреблении с конца XIV – начала XV веков. В старофранцузском языке это понятие появляется несколько раньше – как *excellent*.

Надо сказать, что *excellence* – несколько более функциональное понятие, нежели *perfection* (например, древнегреческая политическая «*arete*» объединяла в себе *virtue* и *excellence*, что подразумевало чувство справедливости, происхождение из «правильной», достойной семьи, бесстрашие; все эти качества объединялись в политической добродетели «*арете*»). Понятие же *perfection* с большим основанием может рассматриваться как феноменологическое: совершенство как достигнутая высшая степень качества вообще.

И в мифах древности, и в религии Нового времени человек осознается и определяется в первую очередь в отношении к сверхъестественному началу. Человек является несовершенным подобием Бога, воплощающего совершенство. Но от прочего тварного мира человек отличается тем, что он создан «по образу и подобию» божества. Только человеку дарована частичка божественной творческой способности. Но если христианский Бог творил из ничего и одним лишь усилием воли, то его менее совершенной копии приходится действовать в сравнительно более узких границах. Творческие способности человека ограничены материалом, земным сроком существования и многим другим. Но примечательна связь представлений о совершенстве и о творческом начале.

На протяжении веков понятие о совершенстве менялось, порой драматически. Образ совершенства то приближался к человеку – и тогда оказывалось, что совершенство доступно многим; то удалялся – и тогда недостижимость идеала становилась очевидной. Но есть и относительно устойчивые основания концепций совершенства, в частности, наглядно выступающие различия восточной и западной моделей. Так, в западной традиции констатируется непреодолимая пропасть между совершенным Творцом и несовершенным творением, в то время как в восточной этого разрыва нет. В индуизме утверждается тождество между Атманом (божественным Я внутри человека) и Брахманом (объективным Абсолютом). Человек обычно отождествляет себя со своим «временным Я», со своим телом, умом, психикой, но это не имеет

ничего общего с внутренним божественным Я. Только уничтожив все эти неправильные отождествления, человек откроет свое истинное Я. Медитативные и йогические практики открывают человеку путь к истинному, абсолютному, совершенному Я.

Достижимость совершенства в западной традиции трактовалась двояко. С одной стороны, уже для античных философов не было сомнения, что человек может достигнуть высшего мастерства, совершенства в исполнении той или иной профессии, общественной функции, в том или ином искусстве и ремесле. Но, помимо частных функций, человек обладает всечеловеческой сутью, природой, «душой». Стремясь и приближаясь к совершенству, душа приобщается к миру богов.

Хотя душа стремится к совершенству в земной краткой жизни, достижение совершенства – это остановка развития и в этом смысле аналог смерти. Нельзя сказать о человеке, что он полностью достиг совершенства, исчерпал свои возможности совершенствования, пока он жив. Получается, что совершенство – то, чего нельзя достигнуть в пределах земной жизни, но к чему нужно стремиться. Однако, совершенствуясь, не стремится ли человек к каким-то иным целям?

В концепциях Карен Хорни и Альфреда Адлера стремление к совершенству выступает как один из главных мотивирующих факторов поступков человека. Так, по Адлеру, физические или иные недостатки могут помочь человеку развить необыкновенную энергию для их преодоления и «сверхкомпенсироваться» – стать совершеннее других в той или иной области. Альфред Адлер неоднократно писал о «мужестве несовершенства» – умении стойко принимать неудачу и не отчаиваться. Карен Хорни высказывала убеждение, что «перфекционизм», стремление к совершенству всегда и во всем, есть причина стойких невротических состояний, он мешает человеку принимать себя и окружающих такими, какие они есть, заставляет стремиться к недостижимому, пренебрегая имеющимся.

В гуманистической психологии стремление человека к совершенству описывается через понятие самоактуализации – стремления человека к наиболее полному выявлению своих личностных возможностей. Только самоактуализация может привести человека к подлинной свободе, в том числе свободе для творчества. Творчество, писал Ролло Мэй, невозможно при постоянном напряжении честолюбивого эго. Достижение совершенства снимает напряжение постоянных сравнений с другими, позволяет человеку творить без оглядки на внешние, не связанные с творчеством факторы – признание, оценку, славу.

Совершенство занимает несколько особое положение в ряду вечных ценностей. Оно предполагает присутствие каждой из других ценностей (добра, красоты, верности, полноты существования, смысла), но не сводимо к их сумме.

Хотя «набор» «вечных ценностей» весьма ограничен, между ними порой непросто провести границу. Не является исключением и совершенство. Вместе с тем его аксиологический анализ невозможен без сопоставления совершенства как ценности с другими «базовыми» ценностями культуры. Особенно проблематичен анализ при необходимости учета временной и культурной дистанции. Так, японский термин *gi* обычно переводится как «праведность», но также и как «гармоничность» или «целостность». Речь идет о качестве, которое побуждает человека совершенствоваться на пути самоуглубления и тренировок, а не просто проповедовать правильный образ жизни. Во многих дзенских историях ученик долго ходил по всей стране и искал мастера, который мог дать ему правильное наставление.

Совершенство отчасти является синонимом такой мета-ценности дзенской культуры, как Путь. Приблизиться к постижению Пути позволяет овладение тайнами своего ремесла. Если человек ими не владеет, его нельзя назвать мастером. Если же он всегда стремится улучшить свое мастерство, он достигает совершенства.

Путь охватывает все вещи, и поэтому, учит дзэн-буддизм, постигнув одну вещь, вы овладеваете всеми остальными. Некоторые люди утверждают, что, достигнув совершенства на

каком-то одном Пути, человек является мастером всех Путей. Но, возражают ему сторонники более общепринятой точки зрения, хотя некий человек и мудрец, он может, например, не уметь ездить на лошади. Мы не должны забывать, утверждают сторонники этой точки зрения, что все проявления реальности имеют два аспекта, дзи и ри. Дзи – это техника, ри – это принцип. Тот, кто знает принцип, может не практиковать искусство, и все же обладать некоторым пониманием его сути. Дополняя же безукоризненную технику пониманием принципа, мастер становится безупречным (*Такуан Сохо*, 1997).

В любом случае, о технике ли, о принципе ли речь, трудно не согласиться с мнением Питера Акройда, вложенным им в уста Оскара Уайльда: «заниматься следует лишь тем, в чем можешь достичь совершенства» (*Акройд*, 1993, с. 26). При всей бесспорности этого утверждения в нем много неясного: что такое совершенство? Можно ли в принципе в этой области его достичь? Являешься ли именно ты тем человеком, который способен стать совершенным мастером в избранной тобой сфере?

В западной, да и в российской, культуре субъективно несложно признаться в том, например, что ты стремишься сделать «совершенными» свои лицо или фигуру, но вряд ли встретит понимание человек, объявляющий о том, что хочет стать совершенным родителем, или идеальным администратором, или совершенным писателем. Такое стремление в глазах большинства людей свидетельствует даже не столько о перфекционизме, сколько о безмерном тщеславии.

Но отрицание совершенства как достойной и действительно сформулированной цели не избавляет от тоски по идеальному, совершенному, наилучшему из возможных. Поэтому мы попытаемся проследить, в каких контекстах понятие совершенства возникло и развивалось, как на протяжении веков складывались концепты «нового человека» и «совершенного человека», через какие состояния и действия проявляет себя стремление к совершенству, и, наконец, что характеризует шедевры (совершенные произведения искусства), их восприятие, представления о них в сознании читателя, зрителя, слушателя. Вполне очевидно, что это лишь немногие грани идеи совершенства, неисчерпаемой, как сама жизнь.

Мы практически не касаемся таких актуальных и важных проблем, как «совершенное общество» или «совершенная справедливость», особо активно обсуждаемых в западной науке после выхода книги Дж. Роулза «Теория справедливости» (*Rawls*, 1971; *Роулз*, 1995), где автором, в частности, был выдвинут «принцип совершенства» (р. 325), а в российских социальных науках – в последнее десятилетие (Философский Век..., 2000; *Черткова*, 1993; *Куляскина*, 2000; *Федотова*, 2005; *Мильдон*, 2006). Совершенному человеку и его образам в последние годы оказались посвящены фундаментальные труды, в первую очередь коллективная монография «Совершенный человек. Теология и философия образа» (1997).

Перефразируя «принцип несовершенства» К. Гёделя (см.: *Подниекс*, 1981, с. 72), можно сказать, что всякая фундаментальная теория совершенства окажется несовершенной – она будет либо противоречивой, либо недостаточной для решения всех возникающих проблем.



## Глава 1. К истории представлений о совершенстве и совершенном

*Все индивидуумы, принадлежащие к человеческому роду,  
отличны друг от друга; только в одном они вполне сходятся:  
это их последняя цель – совершенство (Vollkommenheit).*

**И.Г. Фихте**

В разные эпохи понятие совершенства включалось в различные культурные парадигмы; вполне очевидно, что представления о совершенстве и совершенном менялись на протяжении всей истории человечества. В связи с этим возникает вопрос: существует ли единое совершенство (пусть и преломляемое по-разному в каждой культурно-исторической эпохе), или же есть только множество невзаимосвязанных локальных совершенств (точнее, представлений о совершенстве)?

В поисках ответа на этот вопрос совершим краткий историко-философский экскурс в историю представлений о совершенстве и совершенном.

Сейчас непросто установить, каковым был генезис представлений о совершенстве и где находятся его истоки, но можно предположить, что первоначально эти представления во многом носили эстетический, или, точнее сказать, эстетизированный характер. Скорее всего, стремление к созиданию все более совершенных утилитарных предметов (орудий труда и охоты) сочеталось у первобытного человека со стремлением к художественному совершенству, непосредственно связанному с мифическо-магическим мировоззрением. По словам Н.А. Дмитриевой, искусство – «один из самых древних атрибутов человеческого существования. Оно старше, чем государство и собственность, старше всех тех сложных взаимоотношений и чувств, в том числе чувства личности, индивидуальности, которые складывались позже, в развитом и расчлененном человеческом коллективе; оно старше земледелия, скотоводства и обработки металлов. <...> По мере того как производство орудий формировало интеллект человека и пробуждало в нем волю к познанию, он начинал создавать вещи, все более похожие на произведения искусства в нашем смысле» (Дмитриева, 1988, с. 10, 14).

Впрочем, вряд ли люди древности много задумывались над достаточно абстрактным концептом совершенства, но в своем художественном творчестве (которое часто считалось священнодействием!) они практически реализовывали свои представления о том, что мы теперь называем совершенством. Так, в Древнем Египте искусству отводилась необычайно важная роль: «оно должно было, ни много ни мало, дарить бессмертие, быть прямым продолжением жизни. Поэтому казалось неважным – видит ли кто-нибудь художественное произведение. Оно предназначалось не для осмотра, а представлялось чем-то само в себе сущим, само в себе заключающим жизненное начало... И тем не менее проявление индивидуальной воли художника было строго ограничено: роль его мыслилась как роль хранителя священных канонов. Человек в Древнем Египте научился гордиться своими творческими силами, но рассматривал их как выражение божественной воли, а себя – как ее вершителя» (там же, с. 28–29).

Таким образом, совершенство (пусть даже и неназванное) в Древнем мире носило надчеловеческий характер, человек же в лучшем случае мог выступать только лишь как его хранитель, не более. Характерные для многих мифологий представления о «Золотом веке» человечества подразумевают, что совершенство осталось в далеком прошлом, и можно лишь попытаться сохранить его (точнее, его тень или остаток), но никак не достигнуть собственными силами. Историческая преемственность древних культур, то есть традиция, идущая через столетия и тысячелетия, заставляла искать истоки совершенства в прошлом, а точнее – в вечности.

## 1.1. Представления о совершенстве в античной философии

Но вот в середине первого тысячелетия до н. э. мы встречаемся с «греческим чудом». В это «осевое время» (К. Ясперс) происходит разрыв с традицией, на что жаловался Солону египетский жрец в диалоге Платона «Тимей»: «Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца! ... Вы все юны умом... ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени» (Платон, 1994, с. 426).

Древние греки смогли выйти из-под власти мифа, уравновесив «дионисийский» иррационализм «аполлонической» гармонией. «Вселенная воспринималась эллинами как некое иерархически-упорядоченное целое... Впервые, таким образом, в истории человечества милетские мыслители попытались сознательно представить всю окружающую их вселенную в виде субстанционально существующей, гармонически устроенной, саморазвивающейся и саморегулирующейся системы» (Осокин, 1999, с. 125, 126). Пожалуй, именно гармония (от греч. – скрепление, согласованность – см.: Человек..., 2000, с. 86) – одно из первых имен совершенства в истории человечества.

Считается, что впервые философски гармония была осмыслена пифагорейцами, задумывавшимися о природе консонантных и диссонантных созвучий и через это – о природе гармонических соотношений космоса. Несмотря на прошедшие столетия, онтологический статус гармонии до сих пор спорен. Присуща ли гармония самому материальному миру, или гармоничным является мир идей, или гармония привносится в мир нашим сознанием?

Первая точка зрения – «гармония как закономерность природы» – утверждает объективное бытие гармонии не как идеи, а как реальности, независимо от наших представлений о ней (Шевелев и др., 1990). Среди сторонников второй («идеалистической») точки зрения можно назвать Иоганна Кеплера, уподоблявшего соотношение между окружностью и сферой отношениям между божественным и человеческим; несовершенным материальным окружностям не свойственен образ Божьего духа. Сфера же, воплощая и заключая божественную природу, единственно может отражать гармонические отношения, абсолютное совершенство. Вот типичное высказывание сторонника последней («субъективистской») точки зрения: «Гармоничное целое – это своего рода идеальное целое, к которому в большей или меньшей степени приближаются реальные объекты» (Ганзен, 1974, с. 43). И.С. Молкин (1966) противопоставляет «гармонию как синоним единства многообразия, согласованности частей целого, определенного порядка и т. д.» разрозненности, хаосу, беспорядку.

Философско-энциклопедический словарь «Человек» занимает промежуточную между первой и третьей точками зрения позицию: «Различают гармонию материально-вещественную и идеально-духовную; “явную” и “скрытую” (Гераклит), то есть воспринимаемую непосредственно-чувственно или же опосредованно, “внутренним взором”» (2000, с. 86). Понятие гармонии далее связывается с отношениями между элементами «гармонического целого», характеризуемого свободным, органичным развитием всех элементов, их «единством в многообразии». Совершенство выступает как один из многочисленных вариантов «гармонического соотношения элементов», что может означать: 1) их совместимость в принципе, «на пределе возможного» – пределе реальном или кажущемся; 2) адекватность сторон друг другу в смысле их «равновесия», «паритетности»; 3) оптимальность их сочетания как некой «нормы»; 4) идеальное соответствие, или совершенство; 5) взаимодополнительность как полноту различий, «всесторонность»; 6) взаимодополнительность как корреляцию или комплементарность элементов, свойств; 7) количественно, математически исчислимое соответствие – пропорциональность; 8) сплав, «смешение» различий, противоположностей в едином новом качестве (как, например, смешение синего и белого цветов в голубом) (там же, с. 87).

На наш взгляд, с понятием совершенства связан, помимо очевидного четвертого варианта, «идеального соответствия», прежде всего пятый – гармония как полнота различий. В подтверждение можно сослаться на понимание гармонии Аристотелем. В трактате «О душе» Аристотель рассматривает как распространенное мнение, будто «душа... есть некая гармония». Но, замечает Аристотель, считать пригодным для гармонии следует не душу, а тело: «Говорить о гармонии больше подобает в отношении здоровья и вообще в отношении превосходных телесных свойств, нежели в отношении души». Гармония же в собственном смысле есть «сочетание величин, которым свойственны движение и положение, когда они так прилажены друг к другу, что больше уже не могут принять ничего однородного; во-вторых, гармония есть соотношение частей, составляющих смесь» (*Аристотель*, 1979, с. 384–385).

Когда сформировались первые представления о гармонии и совершенстве? Уже в «Ригведе» есть термин «рита», означающий космический миропорядок, закон; В.Т. Мещеряков (1981) полагает, что его можно считать равноценным термину «гармония»). «Прочны опоры риты, совершенен и прекрасен ее образ. Рите принадлежат просторы земли и небес» (*Антология мировой философии...*, т. 1, 1969, с. 74).

В.Т. Мещеряков (1981) в своем историческом очерке о гармонии также подчеркивает, что среди философов Древней Греции не было ни одного, кто бы претендовал на роль основоположника учения о гармонии или приписывал бы это кому-либо другому (однако если речь заходит, например, об основоположнике учения о материи, многие философы называют первым Фалеса). Очевидно, в античности были хорошо известны древние (восточные) корни учения о гармонии. Вместе с тем величайшие античные философы дали свои определения гармонии: «Гармония есть смешение и сочетание противоположностей» (Пифагор) и «Противоречивость сближает, разнообразие порождает прекраснейшую гармонию» (Гераклит).

Гармония для пифагорейцев выступала прежде всего как гармонические отношения в музыке. Пифагорейцы усматривали в музыке сущность бытия – «музыку сфер», разлитую во Вселенной. Музыка сфер представляла как способ упорядочения мира, способ приведения в соответствие Земли, Неба и человека. Ухо обычного человека не в силах воспринять мощное звучание «гармонии сфер», мощное потому, что вызвано движениями столь огромных тел. К числу признаков гармонии Пифагор относил сложность, наличие противоположностей, их соразмерность, целостность как отсутствие избытка и недостатка. Нередки высказывания, что пифагорейская эстетика основана на «мистике чисел». Но все эти мистические толкования отражали стремление греков найти аналогии процессам музыкального звучания на всех уровнях мироздания. Соответствие «абсолютно идеальным числам» (1, 2, 3 и 4, в сумме составляющие 10) элементов природы и отношений, лежащих в основе консонантных интервалов, завораживало пифагорейцев, следовавших в своих воззрениях древневосточным культурам, в первую очередь древнеегипетской.

Вообще греки были склонны видеть в Космосе абсолютное воплощение порядка, они считали высшим совершенством («идеальным строем») формы движения небесных сфер.

Парменид – первый из древнегреческих философов, использовавший максимально обобщенные понятия, так говорил о бытии:

Не возникает оно, [бытие], и не подчиняется смерти.  
Цельное все, без конца, не движется и однородно.  
Не было в прошлом оно, не будет, но все – в настоящем.  
Без перерыва, одно. Ему ли разыщешь начало?  
<...> И все бытие отовсюду  
Замкнуто, массе равно вполне совершенного шара...

(*Антология мировой философии...*, т. 1, 1969, с. 295–296).

Итак, согласно Пармениду, сущность, или бытие, предстает перед человеком как совершенство.

Трактовка гармонии как совершенства в истории греческой философии связывается прежде всего с именами Платона (427–347 до н. э.) и Аристотеля (384–322 до н. э.). У Аристотеля же находим одно из самых первых определений понятия «совершенное»: «Совершенным называется то, вне чего нельзя найти хотя бы одну его часть... то, что по достоинствам и ценности не может быть превзойдено в своей области... то, что достигло хорошего конца» (*Аристотель*, 1979, с. 169). Сравнивая прямолинейное и круговое движение, Аристотель находит второе более простым и более совершенным: «а совершенное первое несовершенного и по природе, и по понятию, и по времени, так же, как негибнущее первое гибнущего» (цит. по: *Мещеряков*, 1981, с. 79). Движущий принцип, согласно Аристотелю, есть совершенство, чистая форма, а множественность возникает вследствие несовершенства материи. Дж. Пауэлл (*Powell*, 1935) отмечает, что это был один из пунктов учения Аристотеля, несогласие с которым выразил Дж. Бруно в своем учении о множественности миров, равно совершенных.

Аристотеля также занимал вопрос о природе человеческого совершенства. Так, в «Этике» (кн. 2, гл. 1) он утверждал: «Моральные достоинства человек обретает в результате тренировок. Поэтому исключено, что кто-то рождается преисполненный всяческих добродетелей. Ибо все свойства, присущие людям от рождения, нельзя изменить, прививая определенные привычки. Нельзя, например, приучить камень подниматься кверху, даже если подбрасывать его десять тысяч раз подряд. Природа подготовила нас к обретению определенных качеств и, упражняясь, мы их совершенствуем».

Платон в диалоге «Тимей» говорит, что Космос – наиболее совершенный из всего, что доступно восприятию. Он создан в соответствии с идеалом. Человеческое же совершенство основывается на сопричастности человека к Космосу. «Если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной, им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря добиться, чтобы созерцающее, как того требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена» (*Платон*, 1971, с. 539).

Идея совершенства у Платона относилась и к душе, и к телу: «Когда могучая и во всех отношениях великая душа восседает как бы на колеснице слишком слабого и хилого тела, или когда равновесие нарушено в противоположную сторону, живое существо в целом не прекрасно, ибо ему не хватает соразмерности в самом существенном...» (*там же*, с. 535). Но духовное начало решительно должно было возобладать по мере роста души человека. «При виде божественного лица... или совершенного тела [человек] сперва трепещет, охваченный страхом... затем он смотрит на него с благоговением как на бога» (*там же*, с. 293). Даже самое совершенное тело должно быть отнесено к первой, низшей ступени по отношению к духу. Тело прекрасно как единичное в множественности тел чувственного мира. Но, научившись отдавать предпочтение духовной красоте, «человек будет считать красоту тела чем-то ничтожным» (*там же*, с. 210).

В дальнейшем античная философия не дала принципиально новых трактовок совершенства, но лишь развивала «магистральную линию» – представление о совершенстве Космоса и о совершенствовании человека на основе космических законов (гармонии). Наибольший интерес к совершенству находим в учениях стоиков и неоплатоников.

В стоицизме Космос представляется «находящимся в бесконечной пустоте одушевленным сферическим телом, разумным существом, организующим все свои части в целесообразно устроенное целое» (Филос. энциклопед. словарь, 1989, с. 627), а человек может путем культивирования добродетелей и бесстрастия приблизиться к этому космическому совершен-

ству. Вообще, стоики считали, что смысл гармонии мира – в единстве природы и человека, их общим правилом было: «Живи сообразно с природой вещей... Вместо удовольствий... и вредных наслаждений наступает сильная, неомрачимая и постоянная радость, мир и гармония духа, величие, соединенное с кротостью» (Сенека, цит. по: Мещеряков, 1981, с. 47). Такое совершенное состояние духа, конечно, недостижимый даже самим философом идеал, однако к нему можно и нужно стремиться.

Неоплатоники же еще больше заострили внимание на совершенстве (при этом интерес к человеческому совершенствованию был у них несколько меньшим, чем у стоиков). Так, центральным понятием в неоплатонизме было сверхсущее Единое-благо, выразить которое можно лишь апофатически. «Неоплатонический Космос есть результат божественной эманации верховного Единого – бесконечного в своем бытии и недостижимого для любых описаний и категорий. Единое, именуемое также Добром, в полноте чистого совершенства производит “другое” – сотворенный Космос во всем его многообразии, – которое в порядке иерархических градаций удаляется от этого онтологического средоточия до самых крайних пределов, какие только возможны» (Тарнас, 1995, с. 75). Совершенство – трансцендентно, от него бесконечно далек чувственный материальный мир. Впрочем, человек имеет возможность, отрешившись от материального мира и самой своей телесности, стать сопричастным Единому.

У Плотина (204/205–270) совершенство является благом для всякого сущего, и это сущее становится «как бы частицей блага». При этом более совершенное – это и более сродное себе, а благая вещь – та, которая максимально сродни себе («не покидает своей природы»), то есть своего эйдоса. Но свидетельством предельного совершенства (блага) для Плотина сродство (тождество) со своей природой не является, поскольку восходящая к пределу сущего, к Единому, душа переходит в более высокое состояние, чем ее эйдос.

Если сравнить между собой двух мудрых – того, кто наделен естественными благами (*kata fusin*), и того, кто лишен их, равны ли они друг другу в своей эвдемонии? Да, отвечает Плотин, если они оба мудры. Тот, кто привязан к мирским благам и боится их утратить, не может быть бесстрашным, а потому не становится и совершенным в добродетели (*teleioj proj arethn*), усовершенствовавшись в ней как бы наполовину (*hmisuj tij*). В описаниях совершенных состояний Плотин использует элементы стоической топики: «тысячи несчастий и разочарований могут пасть на человека и оставить его все же в спокойном обладании мерой» (цит. по: Гаджикурбанов, 2003).

Итак, уже в рамках одной лишь античной культуры мы встречаем (несмотря на общую космоцентричную парадигму) различные трактовки понятия совершенства. Что же говорить об иных культурах? Являются ли культуры уникальными и невосприимчивыми к ценностным основаниям других, согласно О. Шпенглеру, или же они синхронны в коренных трансформациях, таких как «осевое время» К. Ясперса, – в любом случае, «модели» совершенства со временем менялись, уточнялись, дифференцировались. Например, в западном мире представления о совершенстве претерпели кардинальные изменения с возникновением христианства, что мы подробно рассмотрим далее. А пока обратимся к восточной традиции (точнее, традициям) понимания совершенства.

## 1.2. Совершенство в восточных философских и религиозных учениях

В индуизме космоцентризм был выражен, наверное, еще сильнее, чем в античной Греции. «Индуистское мирозерцание зиждется на представлении о человеке как микрокосме, точном подобии макрокосма, который являл собой не что иное, как одно живое тело. Микрокосм воспринимался как бесконечный в своем разнообразии и равномогущный по своей творческой энергии макрокосму. Между процессами в человеческом организме и в космосе существует полное соответствие, если не глубокое совпадение. Мир – единый континуум человеческого и космического, и в этом общем пространстве постоянно происходит взаимовлияние и взаимопроникновение энергии. Таков был исходный постулат всех разнообразных подходов к феномену человека в древней Индии и позже» (*Альбедиль*, 2000, с. 163). Высшая абсолютная реальность в индуизме – это Брахман, а каждая индивидуальная душа – Атман – является его частью, то есть связь Космоса и человека прослеживается очень четко (личное *Я* и мировое *Я* тождественны). Не будет преувеличением сказать, что совершенство в чистом виде присуще лишь этой абсолютной реальности – Брахману-Атману (отчасти это понятие соответствует Единому неоплатоников). Совершенство человека понималось как неукоснительное следование религиозному и общественному долгу – дхарме, могущее привести к заветной цели – освобождению от оков бытия, выходу из круга рождений и смертей. Предельное совершенство человека в индуизме неразрывно связано с понятием мокши – «духовным освобождением от превратностей и тягот сансарного бытия... Мокша понимается как сверхблаго, как предельное блаженство, бессмертие, свобода и т. п. и осмысливается по-разному в разных религиозно-философских школах: то как бытие и осознание себя в качестве незаинтересованного свидетеля; то как вечное бытие, сознание и блаженство при отсутствии всякой недвойственности; то как свобода и неизъяснимое блаженство в божестве; то как вечное и неизменное пребывание “подобно деревьяшке”» (*там же*, с. 173).

Буддийское представление о совершенстве близко к индуистскому – конечной целью человека является освобождение от круговорота рождений и смерти, то есть мокша (или нирвана), соответственно все усилия должны быть направлены именно туда. В то же время, в буддизме акценты расставлены несколько иначе – подчеркивается, что жизнь есть страдание и существует путь избавления от этих страданий. В отличие от индуизма, достижение того, что условно можно назвать совершенством, заключается не в осознании единства своего *Я* с Абсолютом, но в освобождении от своего *Я*, осознании того, что единственная реальность – это пустота, а все остальное – лишь иллюзия. Соответственно, и реинкарнация в буддизме – это не переход души из жизни в жизнь (как в индуизме), но только работа механизма кармы (последствия этически значимых действий). Такое понимание реинкарнации наглядно иллюстрируется образом светильника, от которого зажгли другую лампу – переноса материи от первого пламени не происходит, но его присутствие воспламеняет вторую лампу.

Интересно, что именно в буддизме, несмотря на его радикальный пессимизм, было разработано представление о «шести совершенствах» («шесть парамит»), включающих в себя милость, соблюдение обетов, терпение, старание, медитацию и мудрость. В буддизме Махаяны считается, что последовательное обретение и культивирование этих совершенств приводит к просветлению.

Мы уже упоминали выше японский термин «ги», обычно переводимый как «праведность» («гармоничность», «целостность»). Достичь «ги» можно было путем самоуглубления и тренировок, желательно было получить наставление мастера. Поиски мастера, который мог дать правильное наставление, – один из ключевых эпизодов дзэнских историй.

Вот один из эпизодов предания – исцеление больного мастером дзэн Такуаном, предложившим ему понять смысл следующего стиха:

Не стой на месте,  
Не двигайся ни вперед, ни назад,  
Не садись на землю,  
Забудь о победе и поражении.  
Дзюбэй взмолился: я хочу знать, в чем его смысл!

Такуан засмеялся и сказал: Это стихотворение нельзя понять, но его можно постичь (*Такуан Сохо*, 1997, с. 253–257).

Догэн (1200–1253, основатель дзэнской секты сото) высказался об этом так: «Единственное учение, которое открывает дорогу к преображению, – это дзэн. В дзэн нет учителей и нечему учить. В дзэн главное – достижение просветления собственными усилиями. Чтобы достичь просветления, вы должны сосредоточиваться до тех пор, пока ваш ум не придет в состояние, в котором не возникает ни одна мысль».

Вместе с тем целостность не означает исключительной сосредоточенности на чем-то одном: направление внимания в какое-то одно место называется падением в однообразие. Считается, что однообразие – это привязанность к одному месту. Привязанность к чему-то одному, что бы это ни было, – это падение в однообразие. Путешествующие же по Пути презирают привязанность (*Такуан Сохо*, 1997, с. 46).

Еще одной характерной чертой совершенства является его готовность предстать в любой момент перед наблюдателем – «Ничто не видно так ясно, как то, что скрыто. Ничто не может быть очевиднее того, что едва заметно. Поэтому следует вести себя достойно, даже когда остаешься наедине с собой» (*там же*, с. 217).

В даосской традиции совершенный человек отчасти «виртуален» (то есть не существует как данность, но находится «в состоянии проекта»), и в то же время знаменует собой предельную целостность и полноту бытия, бесконечное разнообразие жизни. Отталкиваясь от выводимых им принципов реальности антропокосма (Дао-Человека), В. Малявин формулирует теорию символизма, присущую создавшемуся положению вещей: «В отличие от позитивистской науки символизм не преследует цель приобретения теоретического знания, а находит свое основание непосредственно в культурной практике» (*Малявин*, 1997а, с. 153). Основой нового понимания символа является интуиция антропокосма, понимаемая как «взаимная обратимость человеческого опыта и природного бытия» (*там же*). Виртуальная природа даосского человека и есть первооснова символического бытия, древнего бытия не в хронологическом смысле, а в онтологическом, разумеющем истинную полноту бытия Космоса еще до сотворения мира.

В Дао-Дэ цзин («Канон Пути и Совершенства») начало главы XXVIII – «Возвращаться к первозданной целостности» – вполне определенно связывает совершенство с целостностью и единством противоположностей:

Знай свое мужское, но блюди свое женское:  
Станешь ущельем Поднебесного мира.  
Если уподобишься ущелью мира,  
Превечное Совершенство не оставит тебя.  
Тогда будешь как новорожденный младенец.  
Знай свое светлое, но блюди свое темное:  
Станешь образцом для Поднебесного мира.

Если станешь образцом для мира,  
Превечное Совершенство не потерпит ущерба.  
Тогда вернешься к Беспредельному.  
Зная свою славу, но блюдя себя в умалении,  
Станешь долиной Поднебесного мира.  
Если уподобишься долине мира,  
Превечное Совершенство будет в достатке.  
Тогда будешь как Цельный Ствол.  
Когда Цельный Ствол разрубят, появляются предметы;  
А пользование премудрого таково, что он встает во главе чинов:  
Великий резчик ничего не резает.

Т.П. Григорьева (*Григорьева*, 1997) анализирует философию образа совершенного человека у Конфуция. Основной акцент делается на этической стороне антропологии Конфуция с привлечением типологически сходных представлений в даосизме и буддизме. Отмечается особое значение срединного Пути в деле духовного продвижения. Человека надобно понимать как целое, ибо целое, составленное из частей, неминуемо подвержено разрушению. Отсюда в Китае отсутствует идеал борьбы начал (как, например, в Греции). Автором приводятся комментированные высказывания китайских мудрецов о смысле недеяния или деяния без борьбы. А потому, говорил Конфуций, только человек волен преобразовать свой путь: «Человек может расширить Путь, а не Путь человека». Следовательно, Путь совершенствования – это движение к себе самому.

Этапы раскрытия человеком своей истинной природы обозначались термином «син» (человек в пути: едущий верхом, подходящий к мосту, к деревне; храмовые постройки как символ высокого уровня гармонизации человека; мотив рыбацкой лодки, отражающий состояние «недеяния» и пребывание в едином потоке с универсумом) (*Осенмук*, 2001, с. 46). Символом долголетия и благородных качеств совершенного человека являлась сосна (*там же*, с. 47–48).

Теперь вернемся к западной традиции и рассмотрим понятие совершенства в трех великих монотеистических религиях – иудаизме, исламе и христианстве. С точки зрения абсолютного монотеизма этих религий, существует единый и личностный Бог, и только Ему присуща высшая степень совершенства (точнее, Он Сам является совершенством).

В Библии говорится больше о святости, чем о совершенстве Бога. Бог свят, то есть Он совершенно иной, чем существа этого мира. На древнееврейском языке слово «совершенство» относится только к созданиям Бога, но говорят о совершенстве Его дел, Закона и путей. Когда Бог Святой избирает себе народ, этот народ, в свою очередь, становится святым, то есть отделенным от мира и посвященным Богу. В то же время перед ним встает требование совершенства: посвященное должно быть непорочным и не иметь недостатков. Прежде всего необходима физическая целостность, а когда речь идет о людях, то к физической целостности должна прибавиться и целостность нравственная. Набожные евреи, размышляя над примерами своих предков, искали совершенства в исполнении Закона (*Словарь библейского богословия*, 1998, с. 1077–1078).

В работе М. Яглома «Совершенный Человек в иудаизме» (*Яглом*, 1997) эксплицировано отношение к понятию «совершенство» во всех знаменательных исторических этапах иудаизма: библейском, талмудическом, средневековом мистическом. Автор акцентирует внимание на неоднозначности понятия совершенства/полноты в разные времена дискурсивного освоения природы человека. Другими словами, в иудаизме о совершенстве речь ведется исключительно в плоскости антропологических воззрений. Обращаясь к фигурам Адама и Евы (Адам и Хава), М. Яглом подчеркивает, что совершенство достигается посредством греха. Безгрешный чело-



век является не человеком, а неполноценным существом – големом – обладателем формы. В библейскую эпоху индивидуум воспринимается как часть общности – народа, семьи. Личное совершенство не рассматривается даже в качестве идеала, важнее движение от ущербности к полноте. Об образе Совершенного Человека приходится говорить только в средневековье, в период расцвета иудейского мистицизма. Образ Совершенного Человека прямо связывается с тайной Творения и, соответственно, критерием совершенства является степень близости человека к Творцу.

Один из авторитетнейших иудейских ученых – Моисей Маймонид (Моше бен Маймон, Рамбам, 1135–1204) уделил много внимания определению и описанию видов совершенства. Так, согласно Маймониду существует пять видов совершенства: *совершенство исполнения* (например, научного или художественного произведения, героического поступка), *совершенство положения* (в отличие от предыдущего вида – оно непреходяще, от человека требуются огромные усилия, чтобы достичь его, но когда такое совершенство достигнуто, оно остается), *совершенство атомистическое* (когда совершенство приобретается самым скрупулезным выполнением системы указаний по вопросам поведения, будь то область практических религиозных заповедей или область законодательная), *совершенство личное* (требующее, чтобы все человеческие дела отвечали определенному принципу) и *совершенство как идеал* (в отличие от всех предыдущих видов, оно недостижимо, но по мере сил и возможностей нужно приближаться к нему). Понятие совершенного человека у Маймонида объединяет основы трех из пяти упомянутых выше систем – атомистической, личной и идеала. Также Маймонид говорит о четырех степенях совершенства – совершенстве имущественном, телесном, этическом и подлинном. Последнее, являющееся высшей целью человека, состоит в «возникновении умственных понятий, позволяющих ему обрести истинные познания в Божественной сфере» (см.: Учитель поколений..., 1985).

В исламе подчеркивается абсолютная трансцендентность и совершенство Бога. Наверное, поэтому совершенство (точнее, совершенствование), культивируемое в рамках данной религии, ориентировано на практические дела (пост, милостыня и т. д.). Например, в хадисах (высказываниях пророка Мухаммада, не вошедших в Коран), можно встретить следующее: «Совершенна вера того человека, чья рука или язык спасли мусульман», «Наиболее совершенна вера у верующих с превосходным нравом. А лучшие из вас – те, которые хорошо относятся к своим женам», «Наиболее совершенна вера у верующих с превосходным нравом, которые любят друзей и которых любят друзья. И нет добра в том, кто не любит друзей и кого не любят друзья». То есть, совершенство мусульманина основано на нравственности, на соблюдении моральных предписаний.

Совершенство – одно из ключевых понятий в арабо-мусульманской философии. Понятие совершенства выражается терминами «камал», «тамам», «тамаммийа» (полнота) и разрабатывается во всех школах начиная с *арабоязычного перипатетизма*, отмечает А. Смирнов (2000). Противоположностью совершенства выступает ущербность (накс, нуксан). Термин же «совершенный человек» в суфийской и вообще в классической арабо-мусульманской мысли был введен основоположником философского суфизма Мухйи-ад-дином Ибн Араби (1165–1240), известным среди суфиев по прозвищу «Величайший шейх» (об онтологических, космологических и гностических аспектах учения Ибн Араби см. напр.: *Ибрагим*, 1991; *Шукуров*, 2004).

В традиции трактатов, носивших название «Тахзиб ал-ахлак» («Исправление нравов»), «совершенный человек» (‘инсан тамм) понимается как обладающий похвальными этическими качествами и избавленный от порицаемых, а путь совершенствования – как ясное осознание различия между добродетелями и пороками и самоконтроль ради развития первых и устранения вторых. Совершенствование связывается с приобщением к высшему рангу бытия и освобождением от всякой связанности с низшими, материальными ступенями; оно достига-

ется за счет утончения души и ее уподобления высшим началам. Наряду с этим сугубо созерцательным и индивидуалистическим идеалом энциклопедист ал-Фараби (ок. 870–950), представитель арабоязычного перипатетизма, развивает концепцию общественного совершенства, достигаемого в «добродетельном городе» благодаря правильности взглядов его главы, строгой общественной иерархизации и регламентации всякой деятельности («Трактат о взглядах жителей добродетельного города»).

Согласно исмаилизму, смысл человеческой жизни заключается в переходе от совершенства, состоящего в том, чтобы обладать душой, то есть жизнью и «могуществом» (способностью к действию), к более высокому совершенству (разуму). Совершенствование представляет собой гармоническое сочетание практического и созерцательного начал, а его возможность обеспечивается субстанциальным единством души и абсолютно совершенного Первого Разума как жизни. В отличие от других школ, в исмаилизме результат совершенствования понимается не как «соединение» индивидуальной души с Первоначалом, а как создание подобия Первоначала – самостоятельной метафизической сущности, возникающей в завершение исторического и космогонического процесса как единство всех достигших совершенства человеческих душ.

В *суфизме* понятие совершенства трактуется таким образом, что совершенство состоит не в отличии высшего от низшего, а в неотделенности их друг от друга. Так, например, совершенство бытия состоит в сочетании вечного и временного, невозможных одно без другого. Каждое сущее виртуально столь же совершенно, как любое другое и мир в целом. Поэтому, строго говоря, совершенство не может быть достигаемо как предельное состояние, ибо и так виртуально присуще всякой вещи, в том числе и человеку, ежемгновенно оказывающемуся единым с Первоначалом. Проблемой является неосознание человеком своего совершенства, поэтому практический суфизм ставит акцент на пробуждении внимания к этому факту. Понятие «совершенный человек» (инсан камил) трактуется как метафизическое: человек единственное сущее, воплощающее во временном существовании все «небытийные соотношенности» (универсалии) его вечностной стороны.

Итак, в исламе образ Совершенного Человека выявляется не в процессе совершенствования человека, то есть его духовного продвижения от греха к божественной полноте бытийственности. В суфизме существует самостоятельное понятие и отдельный образ Совершенного Человека. Его парадигмальность по отношению ко всему человечеству не исчерпывает всех функций этого образа. Ведь ориентация на парадигмальный образ бывает и порочна – люди не должны быть похожи друг на друга. У каждого из них, как указывают тексты, свой порог совершенствования. Сам же Совершенный Человек от-единен от мира Творения, будучи рожденным в божественном сне и воплощая собой само Творение в свернутом виде (*Шукуров, 1997*).

### 1.3. Становление понятия о совершенстве в христианской традиции

Теперь обратимся к особенностям понимания совершенства в рамках христианской религии, к тому, какое место ценность совершенства занимает в христианстве.

В Евангелии предлагается подражать совершенству Самого Бога: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). Это удивительное предписание занимает в Новом Завете то место, которое занимало в Ветхом Завете предписание: «Будьте святы, потому что Я свят» (Лев. 11:45; 19:2). В переходе от одного к другому явственна перемена точки зрения.

Евангелие отдает должное совершенству ветхозаветных праведников, ожидавших грядущего с открытой душой. Но, поскольку проведение в жизнь закона самодовольно замыкалось само в себе, то это было всего лишь ложное совершенство. Открыв людям во всей полноте, что Бог Святой есть Бог любви, Иисус дает новое направление требованию совершенства, без которого нельзя приблизиться к Богу. Дело больше не в сохранении целостности, но в получении и распространении даров Божиих, любви Божией. Тот, кто хочет принять спасение, принесенное Иисусом, должен признаться в грехах своих, не вменять себе в заслугу какие-либо свои личные преимущества и доверяться только благодати. Не все призваны к одному и тому же виду действительного отречения, но тот, кто избрал путь совершенства, должен идти по нему самоотверженно. Совершенство, к которому призваны дети Божии, есть совершенство любви. В Евангелии говорится о любви ко всем людям без различия, о любви, простираемой даже на врага и на преследователя. Идея совершенствования отныне связана с идеалом совершенства, воплощенном во Христе (Словарь библейского богословия, 1998, с. 1077–1080). Достижение совершенства, насколько это вообще возможно для христианина, может быть осуществлено в монашестве и является его целью (см. напр.: *Flew*, 1934, p. 158–159).

Уже в апостольский период в христианской церкви появляются различные течения – например, иудеохристианство (связанное с именами апп. Петра и Иакова) и эллинистическое христианство (ап. Павел). Как и в любой другой религии, появляются также различные секты и еретические движения. Изменяется социокультурная ситуация – изменяется и церковь, а христианские философия и богословие стремятся дать ответы на все «вызовы истории». И хотя общие представления о совершенстве (идеи совершенного Бога и необходимости совершенствования человека во Христе) меняются незначительно, каждый период христианской истории дает что-то новое, по-своему расставляет акценты.

По словам современного богослова Г. Кюнга, «в истории христианства можно различить шесть эпохальных общих констелляций, которые конфликтуют друг с другом до сих пор: 1) иудео-христианская апокалипсическая парадигма церкви первоначального христианства, 2) греко-эллинистическо-византийская парадигма древней церкви, 3) римско-католическая парадигма средневековой церкви, 4) реформаторско-протестантская парадигма лютеровского христианства, 5) просветительско-модернистская парадигма либерального протестантизма, 6) современная постмодернистская парадигма экуменического христианства» (Кюнг, 1993, с. 66).

Целенаправленное сопоставление античной и христианской традиций содержится в работе С.С. Хоружего «Концепция Совершенного Человека в перспективе православной антропологии» (Хоружий, 1997). Автор внимательно прослеживает сложный комплекс представлений о совершенстве человека в античной традиции (орфики, пифагорейцы, Платон). Для христианина же истинное совершенство есть истинное соединение с Богом. Из этого следует, что смысл совершенствования состоит во вхождении в божественное бытие, «в некоторый эсхатологический, метаисторический и мета-антропологический горизонт». Обращение к понятию «мета-антропология» придает работе С.С. Хоружего особую методологическую

и содержательную значимость, что выводит предпринятое обсуждение образа Совершенного Человека на принципиально новый уровень. Автор настаивает на том, что понятие совершенства в христианской доктрине не есть понятие антропологического, но прежде всего мета-антропологического плана. И вот пояснение самого автора: «Мета-антропологический характер понятия “совершенства человека” изымает это понятие из круга категорий эмпирического существования, представляя его как предельно радикальный и предельно проблематичный (ибо зависящий от Божией воли и содействия, гарантий коих никому не дано), заведомо недостижимый в эмпирии идеал» (*там же*). Вместе с тем выведение рассуждений о христианском Человеке на принципиально новый уровень понимания христианской антропологии (равно в теологическом и философском аспектах) приводит автора к необходимости формулировки своей окончательной позиции. Звучит она следующим образом: «понятие “совершенства человека”, в истинном и полном смысле понятия совершенства, не является чуждым Новому Завету и может вводиться христианским богословием, однако же – как понятие не антропологического, а мета-антропологического плана, предполагающее обобщенную и расширенную трактовку феномена человека» (*там же*). Не менее важным следует назвать выделение С.С. Хоружим двух типов совершенства: совершенство-устремление (в контексте энергийного дискурса исихазма) и совершенство-соединение. В основе последнего утверждено важнейшее понятие обожения. Совершенство-соединение – это высший тип духовного опыта, его квинтэссенция.

Не претендуя на систематический анализ названных выше парадигм, лишь укажем некоторых важнейших христианских авторов, занимавшихся рассмотрением понятия совершенства.

Климент Александрийский (Тит Флавий Климент, ок.150 – ок. 219) утверждал, что нет знания без веры и веры без знания, поэтому христианину необходимо изучение мирской мудрости («семи свободных искусств» и философии). Иудеи, говорил Климент, получили от Бога Ветхий Завет, эллины – более совершенную греческую философию; но наиболее совершенный Новый Завет был получен христианами.

Ориген (185–254) первым из христианских мыслителей стал обосновывать нематериальность Бога. Совершенство, вечность и бесконечность Бога, также приписываемые ему Оригеном, приближали понятие Бога к неоплатоновскому понятию абсолюта, отмечает В.В. Соколов (1979, с. 43). С понятием совершенства, точнее, совершенствования связывал Ориген и процесс возвращения к Богу, апокатастасис. Благодаря Христу, учил Ориген, не только перед людьми, но и перед другими существами открывается возможность спасения. Возвращение к духовной полноте, к совершенству пребывания в единстве с Богом открывает новый этап существования мира. Но после воссоединения падших духов с Богом следует новый упадок мира, сотворение нового мира и так до бесконечности. Процесс возвращения к Богу связывался Оригеном и с совершенствованием познания – не зря философия расценивалась философом как лучшее введение в христианское вероучение.

Григорий Нисский (325–394) сделал попытку обосновать догмат Троицы, опираясь при этом на принципы неоплатонизма (где Единое, Мировой ум и Мировая душа представляли собой градацию понижения степеней совершенства). В Троице же каждая из трех ипостасей рассматривалась Григорием Нисским как совершенно равная двум другим и как равно совершенная.

Аврелий Августин (354–430) наиболее всего известен своим автобиографическим трактатом «Исповедь». Упомянем здесь и о других его сочинениях, оказавших воздействие на развитие понятия совершенства в средние века: «О прекрасном и ответственном», «О музыке». В трактате «О музыке» Августин по существу создал первое учение о ритме, опирающееся именно на способность человека к эстетическому восприятию. По Августину, человек обладает неким врожденным, постоянным ритмом интеллекта. Именно поэтому он способен воспринимать и творить другие ритмы.

В эстетическом переживании, согласно Августину, участвуют и чувственное, непосредственное восприятие, и интеллектуальное. Соразмерность как основу красоты, отмечает автор «О музыке», воспринимают разумом, а не зрением (цит. по: История эстетической мысли..., 1985, с. 285). Разум же судит в соответствии с метафизическими законами красоты, основу которых составляют: число, соотношение, равенство, единство.

Творение мира Богом у Августина неразрывно связано с идеей совершенства. «Чего не хватало бы Тебе для счастья, – Ты сам для себя счастье, – если бы вообще ничего не было или если бы все оставалось бесформенным. Ты творил ведь не по нужде, а от полноты благодати Твоей; и сообщил созданиям Твоим устойчивую форму вовсе не затем, чтобы радость Твоя стала полнее. Совершенному, Тебе неприятно было их несовершенство; Ты совершенствовал их и делал себе приятными не потому, что, будучи несовершенен, Ты должен был стать совершеннее от их совершенствования...» (Августин, 2000, с. 262).

Совершенным, согласно Августину, был Адам до его грехопадения; но, выйдя из подчинения божественным заповедям, Адам передал свободную волю, отягченную уже стремлением к греху, всем своим потомкам. Тем не менее, благодаря Христу, в конце времен святые Божии вновь вернутся к первозданному совершенному блаженству в граде Божием. «А каково будет блаженство то, когда не будет уже никакого зла, не будет сокрыто никакое добро и занятие состоять будет в хвале Богу, Который будет весь во всех! <...> В этой хвале Богу будут преуспевать все члены и внутренности нетленного тела, которые теперь, как видим, заняты различными необходимыми отправлениями: потому что тогда не будет самой этой необходимости, а настанет полное, невозмутимое и безмятежное блаженство. В самом деле, тогда не будут уже скрыты все те, расположенные внутри и вне по всему составу тела, части телесной гармонии, о которых я уже говорил и которые в настоящее время сокрыты, и вместе с прочими великими и удивительными предметами, какие там мы увидим, будут воспламенять к хвале такому Художнику наш разумный ум, исполняя его чувством разумной красоты» (Августин, 1994, с. 398–399).

Знаменитый спор между Августином и Пелагием о свободе воли, повлиявший на дальнейшее развитие всего западного христианства – это, фактически, противостояние двух различных подходов: совершенства (Августин подчеркивал значение благодати – то есть свободного дара совершенного Бога для человеческого спасения) против совершенствования (Пелагий большее значение придавал личной аскезе и добрым делам). Церковь в этом споре поддержала Августина, однако идеи Пелагия не были полностью отброшены – уже в Новое время протестанты обвиняли в пелагианстве католицизм.

Боэций (480–524) предпринял очередную попытку синтеза античной культуры и христианства. Он, трактуя музыку как искусство звуков и как гармонию, выстраивал иерархию видов музыки, первое место в которой занимала «мировая» музыка, или «музыка сфер», а последнее – инструментальная музыка. Как видим, Боэций был под сильным влиянием пифагорейского учения.

Линию Августина, связывавшего сущность искусства с гармонией, продолжил Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 – ок. 877), схоласт, пантеист, неоплатоник. Основу искусства Эриугена видел в божественном откровении. Поэтому, заключал он, восприятие не может не основываться на чувстве пропорции, гармонии, единства во многом, совершенства. Так, в музыке «не звуки различные вызывают гармоническую приятность, а соразмерность звуков и пропорции, которые воспринимает и различает внутреннее чувство одной только души» (цит. по: Зубов, Зубова, 1985, с. 293).

Особый интерес для формирования концепции совершенства имеют работы Ансельма Кентерберийского (1033–1109). Им, как известно, было сформулировано так называемое онтологическое доказательство бытия Бога. В.В. Соколов (1979, с. 141–142) упоминает о работе Ансельма, предшествовавшей этому знаменитому доказательству, – о «Монологе», где автор

приходит к заключению о существовании абсолютного совершенства, отталкиваясь от идеи иерархичности мира, понимаемой в этическо-эстетическом смысле как различные степени совершенства. Большую известность получил довод Ансельма из работы «Proslogion». Определяя Бога как существо, превыше и больше которого невозможно помыслить никакого другого, Ансельм Кентерберийский приходит к заключению, что нелепо отрицать существование Бога, так как признак максимального совершенства с необходимостью предполагает объективную данность бытия наивысшего существа.

Величайший представитель средневековой схоластики Фома Аквинский (1225–1274) также поддерживал аргументацию Ансельма – все вещи в этом мире обладают той или иной степенью совершенства, поэтому должно быть абсолютное совершенство. А красота, совершенство, благо есть следствия первопричины, то есть Бога. Фома выделял две ступени совершенства: «Одна ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна и не может выйти из своего совершенства; другая же ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна, но может из своего совершенства выйти. Эти ступени обнаруживаются в самом бытии, ибо есть вещи, которые не могут утратить своего бытия и потому вечны, а есть вещи, которые могут утратить свое бытие и потому бренны...» (цит. по: *Боргош*, 1975, с. 179). Но, продолжает Фома Аквинский, «целокупный миропорядок требует... чтобы некоторые вещи могли впасть в несовершенство и время от времени впадали в него. И, таким образом, Бог, обуславливая в вещах благо целокупного миропорядка, в качестве следствия и как бы акцидентально обуславливает порчу вещей» (*там же*, с. 182).

Со временем схоластика из инструмента и метода познания превратилась в омертвевшую догматическую систему, препятствовавшую изучению мира и человека, что было осознано и ясно выражено еще Уильямом Оккамом (1285–1349). К «бритве Оккама» – правилу, учившему «не умножать сущностей без необходимости», и по сей день апеллируют в спорах. Незаслуженно мало известен один из последователей У. Оккама, французский математик и философ Николай Орем (ок. 1320–1382), заложивший основы аналитической геометрии, политэкономии. Ему принадлежат трактаты «О происхождении и сущности денег», утраченный трактат по теории музыки (о делении монохорда), ряд естественно-научных трудов. Удивительна психологичность его суждений о гармонии, и еще более удивителен диапазон этих суждений – от акустических до социально-психологических феноменов.

Так, Орем отмечает и обосновывает связь эстетического удовольствия и новизны звучания; отыскивает виды и принципы числовых соответствий, обуславливающих воспринимаемую красоту звуков. Он говорил о «несоизмеримости» движений небесных тел: такого рода несоизмеримые, иррациональные движения, по его мнению, дополняют гармонию отношений, выражаемых целыми числами (например, соотношения между величиной небесных тел). Poleмизируя с теми, кто считал признаком истинной красоты возможность выражения отношений рациональными числами, Орем утверждал: благодаря сочетанию соизмеримого и несоизмеримого проистекает большее совершенство, ибо «равномерное получает от иррационального разнообразие, а иррациональное не остается лишенным должной равномерности» (цит. по: *Зубов, Зубова*, 1985, с. 312). Применительно к музыке Николай Орем считал бесконечную изменчивость несоизмеримых соотношений средством обогащения красоты мелодий, при том что в отношении созвучий и ладов Орем был консервативен. Он настаивал на постоянстве («униформности») высоты звуков; источником же разнообразия могут являться, согласно Орему, интенсивность звука и контраст звучностей.

Категория «разнообразие» (*varietas*, *varietas* в итальянских и латинских текстах эпохи) стала впоследствии одной из наиболее общих в ренессансном мышлении. Как и взаимодополнительная к ней «*concininitas*» (гармоничность, симметричность, упорядоченность, завершенность), «*varietas*» рассматривалась в качестве творческого принципа теоретиками музыки и живописи этой эпохи (см.: *Коледа*, 1992). Радикально изменилось и этическое отношение к

разнообразие как ценности по сравнению со средневековым осуждением многообразия как проявления индивидуальности, как смешения святого и светского.

Переход от Позднего Средневековья к Новому времени характеризовался значительной потерей популярности спекулятивного богословия и, наоборот, пробуждением личной набожности. Например, знаменитый Фома Кемпийский утверждал: «Ко всякому совершенству в этой жизни какое-либо несовершенство привязано, и всякое умозрение наше не без темноты бывает. Смирненное самосознание вернее ведет к Богу, чем глубокое исследование в науке. Не требуется осуждать науку или познание о вещах: знание само по себе добро и от Бога установлено; но всегда предпочитать ему должно добрую совесть и жизнь добродетельную» ( *Фома Кемпийский*, 2004, с. 7).

Движение Реформации, приведшее к появлению различных протестантских церквей, началось со стремления к совершенству (акцентирование совершенства Бога и ничтожности человека, приводящее к фидеизму) и закончилось просто совершенствованием (в либеральном протестантизме последних двух веков). Интересно, что возникло даже богословское учение, называемое перфекционизмом (от лат. *perfectio* – совершенство, законченность), призывающее к личному самосовершенствованию и утверждающее, что человек добрыми делами может «улучшить» свою греховную природу (Христианство, 1994, т. 2, с. 348) – что для традиционного протестантизма было немыслимо.

Заканчивая рассмотрение представлений о совершенстве в христианской традиции, скажем еще немного об аскезе и мистике.

Образцом христианского аскетизма считается земная жизнь Иисуса Христа, которой должен стремиться подражать каждый христианин. Но лишь некоторые (обычно – монахи) берут на себя этот подвиг в полной мере. Иногда (весьма редко) происходит внезапное обращение человека, без многолетней аскезы, подготавливающей человека к богообщению. Но гораздо чаще – это длительный процесс. «На восхождении к совершенству в тех или иных добродетелях часто полагаются совершеннейшие ступени: смирение, любовь, молитва, отречение, бесстрастие и так далее. Но они не могут быть ничем иным, как отражением общего духовного становления в Боге» ( *Шпидлик*, 2000, с. 88). «И в этом восхождении следует избегать двух опасностей: 1) поставить себя на высшую ступень, не пройдя предварительные ступени (например, искать *theoria* минуя *praxis*); 2) считать себя освобожденным от низших ступеней, потому что практикуешь высшие; первые не отменены, но скорее содержатся во вторых, кроме того, динамизм духовной жизни содержит постоянное восхождение ввысь, которое всегда восходит к исходной точке» ( *там же*, с. 90–91). Таким образом, аскеза – это длительное самосовершенствование, конечная цель которого – совершенство во Христе, «как совершен Отец Небесный» (Мф. 5:48).

«Мистический вопрос» был источником разногласий еще с самых ранних времен, когда апостольские мужи защищали ортодоксальный христианский гнозис, выступая против гностицизма языческого. С течением времени и с проведением более глубоких богословских изысканий термин “мистическое богословие” постепенно приобрел большую отчетливость, так что Псевдо-Дионисий, писавший свои сочинения в начале VI века, уже применял этот термин к опыту переживания божественного, получаемому в пассивном состоянии. До XVII века богословы, занимавшиеся вопросами духовной жизни, в общем признавали, что люди, во всем сообразующиеся с полученными милостями, могут достичь мистического опыта общения с Богом» ( *Омэнн*, 1994, с. 350). Часто аскетика и мистика тесно взаимосвязаны, но мистический опыт (в отличие от аскетических упражнений) практически не поддается вербализации, что, очевидно, связано с абсолютным различием между Творцом и творением.

Псевдо-Дионисий в «Послании к Тимофею» так говорит о Боге: «Он не есть что-либо не-сущее, ни что-либо сущее, и ни сущее не может познать Его в Его бытии, ни Он не познает сущее в бытии сущего, поскольку для Него не существует ни слов, ни наименований, ни зна-

ний; Он ни тьма, ни свет, ни заблуждение, ни истина; по отношению к Нему совершенно невозможны ни положительные, ни отрицательные суждения, и когда мы что-либо отрицаем или утверждаем о Нем по аналогии с тем, что Им создано, мы, собственно, ничего не опровергаем и не определяем, поскольку совершенство единственной Причины всего сущего превосходит любое утверждение и любое отрицание, и, обобщая: превосходство над всей совокупностью сущего, Того, Кто за пределами всему сущему, – беспредельно» (Мистическое богословие, 1991, с. 9–10).

Однако некоторые мистики предпочитают говорить не о таинственном «божественном мраке», но, напротив, о практически полной аналогии между земным и небесным (даже в том, что касается совершенства). Вот, например, мнение Сведенборга. «Небеса находятся везде, где признают Господа, где верят в Него и любят Его; разнообразие поклонения Ему и разнообразие блага в том и другом обществе не предосудительно, а полезно, потому что из этого разнообразия слагается совершенство небес. <...> Разнообразие приятно, и известно, что от качества этого разнообразия зависит и его приятность. Из всего этого видно, каким образом совершенство, даже небесное, происходит от разнообразия частей, ибо из того, что существует в мире природном, можно, как бы в зеркале, видеть то, что существует в мире духовном» (Сведенборг, 2000, п. 56). Как видим, отличие от Псевдо-Дионисия Ареопагита – принципиальное. Возможно, это объясняется субъективностью и «многообразием религиозного опыта» (термин У. Джеймса).

В истории культуры относительно поздно возникла эстетическая концепция совершенства, предполагающая тесную связь между совершенством и творчеством. Начало такому пониманию было положено в эпоху Возрождения.

Культура Ренессанса, пишет М. Носоченко, «ощущала совершенство как нечто, что превращает ничтожность человека в его полнокровную особенность, что отразилось в понятии грации – образцовой индивидуальности. Грация – единственно возможная форма существования красоты, совершенство индивидуального, особенное, доведенное до образца. Это невыразимая прелесть индивидуального, полностью выявляющая его особость. В грации совмещается индивидуальное и всеобщее, идеальное обретает реальность, а реальное идеализируется. Именно в грации проявляется родовая сущность человека – быть источником своеобразия.

Недаром “грация” в переводе означает “благодать”. На всем совершенном лежит “печать Блага”, Благо дает вещам неизъяснимый блеск, сияние, без которых самые прекрасные формы останутся холодными, безжизненными. Именно в присутствии благодати – секрет необъяснимой притягательности совершенного» (Носоченко, 1999а).

Восхищение, которое мы испытываем перед совершенством, превосходит объект, на который оно направлено. Совершенство и неожиданно, и бесконечно разнообразно, и естественно, не нарочито. Очарование, воплощенное в грации, напоминает М. Носоченко, невозможно было искать лишь во внешних формах, это особый характер движения – эвритмия, движение, созерцать которое – удовольствие. «В грации есть идеальность, которая каким-то поразительным образом совпадает с конкретным, частным – с тем, в чем она проявляется. Здесь само реальное приобретает идеальный характер. Это индивидуальная мера, точнее, совпадение индивидуального со своей собственной, свойственной только ему мерой... Совершенство человека – это его особость, доведенная до предела и получившая в силу этого универсальный характер» (там же). Но ренессансное сознание отнюдь не порывает с религией, поэтому совершенство человека – в его богоподобии. В творчестве человек, по замыслу Ренессанса, обретает свою божественность, то есть совершенство. Человек творит природу заново, находит и подчеркивает идеальное в ней, выявляет своим творчеством.



## 1.4. Развитие понятия совершенства в Новое время

«Антропоцентрический переворот», начавшийся в эпоху Возрождения, окончательно завершается в Новое время. Меняются представления о совершенстве (хотя радикального разрыва с христианским мировоззрением еще не наблюдается), но в том, что совершенство объективно существует, никто не выражает сомнений.

Непросто найти философскую концепцию, в которой совершенство занимало бы такое же важное место, как у Бенедикта Спинозы (1632–1677). Первооснову мира, бесконечно совершенную, Спиноза считал пребывающей в трех ипостасях: «Бог – субстанция – природа». Бог – «существо, о котором утверждается, что оно есть все или имеет бесконечные атрибуты, из которых каждый в своем роде бесконечно совершенен»; «Всякая субстанция в своем роде должна быть бесконечно совершенна»; «Природа, которая не происходит ни от какой причины и о которой мы знаем, что она существует, необходимо должна быть совершенным существом» (Спиноза, 1957, с. 82, 83, 87).

Для Спинозы одним из признаков совершенства выступала независимость сущности данного явления от внешних причин: так, Бога как первую причину всех вещей и причину себя самого можно познать только из него самого. Совершенство, полагал Спиноза, не есть результат акта творения, оно не привносится извне, а есть атрибут субстанции.

В.Т. Мещеряков в своем очерке развития представлений о гармонии высказывает мысль о том, что «непреодолимой преградой в подлинно диалектическом подходе к гармонии оказался для Спинозы вопрос о противоречиях» (Мещеряков, 1981, с. 81). Совершенное, полагал Спиноза, не может быть противоречивым: «Если бы Бог не мог сотворить всего, что сотворимо, то это противоречило бы его всемогуществу, но нисколько не противоречит его всемогуществу, что он не мог сотворить того, что противоречиво в самом себе; это то же, что сказать, что он все сотворил и все-таки мог бы сотворить более» (Спиноза, 1957, с. 85).

Представления о гармонии у Рене Декарта (1596–1650) были неразрывно связаны с понятием законов природы, которые ставились им выше Бога. Допустим, писал Декарт, «что с первого же момента, как была сотворена материя, одни из ее частей начали двигаться в одну, а другие в другую сторону, одни быстрее, а другие медленнее (или, если это вам угодно, остались совсем без движения) и что материя сохраняет в дальнейшем свое движение, следуя обычным законам природы. Бог так чудесно установил эти законы, что, если бы мы даже предположили, что им не создано было ничего, кроме уже сказанного, и не вложено в материал никакого порядка и соразмерности, а наоборот, все перемешано в самый запутанный и сложный хаос, какой только могут описать поэты, то и в таком случае законы эти были бы достаточны, чтобы заставить части материи распутаться и расположиться в весьма стройный порядок» (Декарт, 1930, с. 74–75). К чему же пришел бы мир в результате реализации законов природы? – «материя наша приняла бы форму весьма совершенного мира», пишет Декарт (*там же*).

Французский ученый Марен Мерсенн (1588–1648) – автор масштабного (более 1300 страниц!) трактата «Всеобщая гармония» (1636–1637) – разбирал множество аспектов гармонии, опирающихся на учение о консонансах и контрапункте, на акустические и инструментально-ведческие проблемы.

В значительной степени не только философия, но и математика XVI–XVII веков пытались выявить законы совершенства мира. Мир был несомненно построен творцом в соответствии с каким-то фундаментальным принципом, и этот принцип – математика. Так, Леонард Эйлер писал: «Поскольку наш мир устроен наисовершеннейшим образом и является творением всеведущего творца, во всем мире не происходит ничего такого, в чем не было бы воплощено какое-либо правило максимума или минимума» (цит. по: Клайн, 1984, с. 80).

В это же время вновь возвращаются неопифагорейские идеи. Так, близость пифагорейству глубоко своеобразной концепции универсума Иоганна Кеплера (1571–1630), автора гениальных открытий законов движения планет, пытавшегося обосновать их с помощью астрологии, проявилась и в его музыкально-теоретических рассуждениях: Кеплер пришел к выводу, что движение планет порождает полифонию «мировой музыки». Свое учение он изложил в труде «Гармония мира» (1618).

Законченное выражение пифагорейские идеи обрели в знаменитом изречении великого математика и философа Готфрида Вильгельма Лейбница (1646–1716): «Музыка есть восторг души, исчисляющей и не ведающей об этом». Как и другие создатели учений о «мировой гармонии», Лейбниц неоднократно ссылаясь на слова Священного Писания, указующие, что Бог создал мир согласно мере, числу и весу (Прем., 11:21).

В учении Г.-В. Лейбница совершенство выступает как благодать, переживание которой есть знание, то есть ясное и отчетливое представление высшего блага, поскольку идея высшего блага – вечная истина, которую мы находим в душе *a priori*. В «Теодицее» Лейбниц говорит о «довлеющей благодати» – заведомо реализованной в мире гармонии сущего, пронизывающей космос. Наша задача состоит только в том, чтобы не противиться благодати. Благодать есть дарование блага. Мне даровано бытие-в-мире. Дар и дарение означают признательность и любовь. Чтобы стяжать благодать, достаточно просто существовать. Существовать – значит быть включенным в великую мировую связь, исполненную гармонии и совершенства...

Непосредственное живое переживание благоустроенности, премудрости, гармонии и совершенства этого мира – вот что лежит в основе метафизики Лейбница (Железняк, 2002, с. 121). Развитие мира у Лейбница сводится к разворачиванию внутреннего, изначально заложенного содержания каждой монады, ничего нового в мир уже не могло быть привнесено по сравнению с тем, что было заложено «совершеннейшим существом». И долго впоследствии, как подчеркивает А.П. Назаретян, «исключая, вслед за Лейбницем, качественное развитие в природе, биологи представляли эволюцию как последовательное разворачивание и свертывание множества неуничтожимых “вложенных зародышей” согласно “единому плану творения”» (Назаретян, 2001, с. 60–61).

«Раз нечто существует и раз не могло бы существовать все возможное, то, значит, существует то, что больше всего включает сущности, так как нет никакого другого основания для выбора» (цит. по: Мещеряков, 1981, с. 87). Лейбниц, таким образом, предложил критерии разграничения негармоничного-гармоничного.

В отношении Лейбница к совершенству возможных миров нет полной ясности. Показательна дискуссия между Дж. Брауном (Brown, 1987) и Р. Слейхом (Sleigh, 1983): оба согласны с тем, что Лейбниц различал совершенство феноменального мира (гармонию) и совершенство субстанции, которое и являет собой основу феноменального, воспринимаемого мира. Но если для Р. Слейха высказывание Лейбница из «Теодицеи» («бесконечность возможностей, как бы велика она ни была, не превышает мудрости Бога, которому ведомы все возможности») служит подтверждением тому, что совершенными могут быть и возможные миры, то Дж. Браун настаивает на более традиционной точке зрения: совершенным может быть только лучший из миров. «Совершенство есть гармония вещей, или явленность универсалий, или согласие и единство в многообразии; также можно сказать, что это степень возможности быть мыслимым (degree of thinkability)» (Brown, 1987, p. 201). Совершенство – степень выявленности сущности как гармонического единства. «Существовать есть не что иное, как быть гармоничным», говорит Лейбниц в «Элементах сокровенной философии о совокупности вещей».

И. Кант (1724–1804) расширил пределы гармоничного до области возможного. Рассматривая гармонию как единство в многообразии (точнее, как «доведенную до единства согласованность многообразного»), Кант настаивал на определяющей роли Бога, и признавал, что «не всякое совершенство природы искусственно, а что весьма полезные правила также связаны с

необходимым единством и что это соединение заложено в возможностях самих вещей» (Кант, 1963, т. 1, с. 463). Мудрость вообще предполагает возможность. «То существо, природа которого совершенно независима, может быть мудрым, лишь поскольку в нем содержатся основания даже такой возможной гармонии и таких совершенств, которые служат к его собственному раскрытию. Если бы в возможностях вещей не было такого отклонения к порядку и совершенству, то мудрость была бы химерой. Если же сама эта возможность не имела бы основания в мудром существе, то эта мудрость не могла бы быть независимой во всех отношениях» (там же, с. 463–464).

После критики Кантом «материальной этики», замечает А.К. Судаков (2003), казалось бы, разговор об отношении Канта к этике совершенства может вестись только на языке их принципиального разведения и сосредоточиться разве на степени аргументированности кантовой критики перфекционизма. Однако же, оказывается, что не только прикладная моральная доктрина «Метафизики нравов» является у Канта в значительной степени перфекционистской, но что и «чистая» этика Канта, развитая им, прежде всего, в «Основоположении к метафизике нравов», при всей методологической чистоте «и даже – именно вследствие своей методологической чистоты оказывается ориентированной на идеал нравственного совершенства до такой степени, что даже взаимное соотношение трех прославленных формулировок закона нравственности не может быть адекватно понято без учета этого контекста их обоснования» (Судаков, 2003).

Идеал нравственного совершенства связывался Кантом с воспитанием как единственным средством усовершенствования человеческой природы – «заманчиво представить себе, что благодаря воспитанию человеческая природа будет развиваться все лучше и лучше и что ей можно бы придать такую форму, которая соответствовала бы идеалу человечности» (Кант, 1995, с. 183). Какие бы препятствия для осуществления подобного идеала ни существовали, не следует считать идею несбыточной – ведь идея «есть не что иное, как понятие о совершенстве, еще не осуществленном на опыте» (там же). И. Кант приводит пример идеи совершенного государства, не являющегося чем-то невозможным лишь потому, что еще никем эта идея не была осуществлена.

Энциклопедисты также не обошли стороной проблему совершенства и гармонии. Если у К. Гельвеция и П. Гольбаха представления о гармонии развиваются в рамках поиска опоры на логически доказуемые и материалистически достоверные явления (более подробный анализ см. Сороко, 2006, с. 60–61), то у Дени Дидро (1713–1784) представления о гармонии связываются и с объективными, и с субъективными характеристиками. Основное понятие, с которым Дидро связывает идею гармонии, – это соразмерность. Соразмерность порождает идеи силы и прочности (Дидро, 1946, т. 6, с. 564), создает единство, немислимое без соподчинения (там же, с. 545). Отнюдь не строгое следование канонам и формулам дает нам ощущение красоты: «Фигура величественна не тогда, когда я замечаю в ней совершенство пропорций, но, наоборот, когда я вижу в ней систему отклонений, хорошо связанных между собой и неизбежных» (там же, с. 266).

Глубоко своеобразным было понимание И.-В. Гёте совершенного, помещаемого им в контекст отношений между природой и человеком. Отношение к совершенному Гёте-натуралиста связано с поиском критерия красоты и попыткой ответить на вопрос, чем отличается красивое в природе от некрасивого, и является ли красота органических существ выражением их совершенства в сочетании со свободой. Прекрасное в искусстве также рассматривалось Гёте сквозь призму отношений человека и природы. Совершенное произведение искусства, говорил Гёте в работе «О правде и правдоподобию в искусстве» (1798), кажется нам творением природы, поскольку гармонирует с лучшими сторонами натуры человека. Художник поднимается до творца и продолжает дело, начатое природой.

Близкие проблемы разрабатывались Ф.В.Й. Шеллингом (1775–1854). В мюнхенской речи «Об отношении изобразительных искусств к природе» философ определял совершенство вещи как «творящую жизнь», «глубокое, сходное с химическим процессом деяние». Материя слепо стремится к соразмерности и гармонии и иногда достигает ее: животные «совершают на наших глазах бесчисленные действия, значительно прекраснее их самих: птица, упоенная музыкой, превосходит саму себя в задумчивой песне, маленькое искусное создание легко возводит безо всякой подготовки и обучения архитектурные сооружения – все они подчинены всемогущему духу, который сияет уже в отдельных проблесках, но только в человеке выступает как солнце во всей своей полноте» (Шеллинг, 1989, с. 62). Если растение достигает «истинной, совершенной красоты» лишь на миг, то искусство изымает из времени миг расцвета живого существа и тем самым сохраняет его для вечности.

Вопрос о природе гармонии и совершенства в системе Г.-Ф. Гегеля (1770–1831) ставился в целом ряде областей и контекстов – этическом, эстетическом, в области философии природы.

Быть истинным значит соответствовать своему понятию. «Мы говорим, например, об истинном друге и понимаем под этим такого друга, способ действия которого соответствует понятию дружбы; точно так же мы говорим об истинном произведении искусства. Неистинное означает в этих выражениях дурное, несоответственное самому себе» (Гегель, 1930, с. 57).

Совершенство человека для Гегеля очевидно: «Человек как наиболее совершенный живой организм стоит на высшей ступени развития <...> Когда говорят, что животное совершеннее человека, то это неудачный способ выражения. Одна какая-либо сторона может быть, конечно, лучше развита у животного, но ведь совершенство состоит в гармонии организации» (Гегель, 1975, с. 544–545). Цель развития, по Гегелю, – достижение совершенства. «Всемирная история не есть арена счастья. Периоды счастья являются в ней пустыми листами, потому что они являются периодами гармонии, отсутствия противоположности» (там же, с. 26).

В «Эстетике» Гегель различает три основных стиля в искусстве: «строгий», «идеальный» и «приятный». Первый стиль в искусстве носит первоначально суровый характер, но по мере движения к прекрасному эта суровость смягчается, уступая место *строгости*. В этом стиле господствует суть дела, а привлекательностью, грацией художник пренебрегает. Характер второго стиля, говорит Гегель, можно определить как «величайшую жизненность в форме прекрасного спокойного величия; ею мы восхищаемся в произведениях Фидия или Гомера...» (Гегель, 1971, с. 11). В идеальном стиле суть предмета высвечивается таким образом, что от своей субстанциальной простоты она вынуждена двигаться к выявленности, к дифференцированности, к раздробленности. И далее Гегель так разъясняет особенность идеального стиля: существование для других, в качестве произведения искусства, «следует принимать за одолжение со стороны существа предмета, поскольку кажется, что для себя оно не нуждается в этом конкретном существовании и все-таки ради нас полностью вливается в него» (там же). Подобная привлекательность появляется на этой ступени развития и проявляется в «безразличии внутренней уверенности к своему наличному бытию», в «спокойствии в себе», составляющих «прекрасную небрежность грации» – «именно в этом следует искать величие прекрасного стиля», отмечает Гегель (там же). И, наконец, «приятный» стиль имеет своей целью произвести внешнее впечатление; Гегель приводит в пример Аполлона Бельведерского, уточняя, правда, что это скорее пример перехода от высокого идеала к привлекательному. Далее Гегель формулирует своего рода определение идеального, совершенного художественного произведения: «В произведении искусства должны иметься оба элемента – внутреннее спокойствие и обращение к зрителю, однако эти аспекты должны находиться в полном равновесии» (там же, с. 13). Что произойдет, если произведение не будет обращаться к зрителю? – оно оставит его холодным; если же окажется слишком близким, то будет нравиться, но не своей цельностью, не простотой воплощения замысла, а случайными своими чертами.

Мера совершенства, но уже не произведения искусства, а самого искусства, служит для Гегеля основанием классификации искусств. И здесь подлинным центром, «средоточием», является «изображение абсолютного, самого бога как бога в его самостоятельности, еще не развитого в движении и дифференциации, еще не переходящего к действию и самообособлению, а замкнутого в себе в величественном божественном покое и тишине» (*там же*, с. 16). Изображение абсолютного как такового подвластно только искусству в его классической форме, в то время как романтическая и символическая формы искусства не могут до этого возвыситься.

Адам Смит (1723–1790) получил прижизненную европейскую известность своим трудом «Исследования о природе и причинах богатства народов» (именно его внимательно читал, согласно А.С. Пушкину, Евгений Онегин). В другой своей работе, «Теория нравственных чувств...» (1759), Смит развивал понимание красоты как целесообразности. В своей характеристике удовольствия, доставляемого искусством зрителю или слушателю, Смит высказывает удивительно современно звучащие суждения: «В созерцании того огромного многообразия приятных и мелодичных звуков, аранжированных и собранных как по совпадению, так и по их последовательности в столь законченную и стройную систему, ум получает не только очень большое чувственное, но и очень возвышенное интеллектуальное наслаждение, [до некоторой степени сходное с тем, что дает восприятие какой-то огромной системы], [существующей] в любой другой области познания» (цит. по: *Овсянников*, 1985, с. 293).

Вообще понятия совершенного художественного произведения, совершенного искусства становятся в значительной степени утопическими, и показательны в этой связи многовековые попытки воскрешения античной музыки, особенно настойчивыми ставшие в XIX веке. Здесь следует заметить, что, если музыкально-теоретическая система античности в течение почти тысячелетия не претерпела существенных изменений (в значительной степени благодаря Бозоцию), то художественная практика постепенно изменилась до неузнаваемости. Поскольку даже предельно точная нотная запись отражает далеко не все параметры реально звучащей музыки, то восстановить эту последнюю практически невозможно, особенно когда дистанция измеряется эпохами.

Иначе считали музыкальные теоретики Ренессанса: почему, вопрошали они, скульптуре и живописи удалось вернуться к античному совершенству, а музыка продолжает пребывать в том «мраке, в котором она была погребена» в течение многих веков, когда «все люди как будто впали в тяжелую летаргию невежества и жили без какого-либо стремления к знанию и о музыке имели такое же знание, как о Западных Индиях» (цит. по: *Шестаков*, 1985, с. 195). Так высказывался Винченцо Галилей (1533–1591), отец знаменитого астронома Галилео Галилея. В своем трактате «Диалог о древней и новой музыке» Галилей не только восторженно рисовал картины расцвета музыки в эпоху Древней Греции, но и опубликовал только что открытые нотные памятники. Сам Винченцо Галилей пытался возродить классическое искусство музыки, сочиняя на тексты Данте и декламируя их под аккомпанемент виол.

Были и другие попытки возрождения античной музыки: в Германии сочинялись композиции, воспроизводящие размер греко-римского стиха. Во Франции под влиянием идей музыкального Ренессанса поэт Антуан де Баиф, входивший в «Плеяду» Ронсара, основал «Академию музыки и поэзии», которая должна была возродить старинный способ сочинения размеренных стихов, чтобы применить к ним соответственное пение.

В начале XX века среди музыковедов еще сохранялся оптимизм в отношении возможности воссоздания античной музыки. Так, Г. Риман был убежден, что сохранившиеся образцы музыки, написанной свыше двух тысячелетий назад, «можно правильно передать средствами нашей нотации» (*Riemann*, 1919, S. 233). В конце XIX – начале XX века большие надежды возлагались на вновь открытые музыкальные фрагменты времен античности: зафиксированные в понятной ученым древнегреческой буквенной нотации, они были переведены на современный пятилинейный стан. Е.В. Герцман приводит заметки О. Флейшера, сделанные на рубеже веков:

«И вот весь мир облетело радостное известие: французские археологи во время раскопок в Дельфах обнаружили две обширные мраморные надписи с нотами. Надеялись, что наконец-то будет внесена ясность... Затем эти музыкальные произведения были исполнены в Афинах и Париже, однако, вопреки ожиданиям, античная музыка не стала снова пользоваться большим поклонением. Когда же наконец эти произведения вышли в печати с полным научным обоснованием, то появилось и немало разочарованных... При виде длинных рядов переложённых нот возникало такое ощущение, как будто кто-то рассыпал полную горсть нот над системой линеек, не задумываясь над тем, куда они попадут. Некоторые места выглядели просто как издевательство над всеми музыкальными ощущениями... Я тоже не мог отделаться от чувства разочарования, когда увидел эту новую находку» (цит. по: *Герцман*, 1986, с. 9). Тем не менее, утопия совершенного искусства, совершенной музыки осталась жива.

Вернемся к эпохе Просвещения и фигуре И. Канта, который в лекциях «О педагогике», прочитанных в 1776–87 годах и опубликованных в 1803 году, сформулировал свое понимание идеала человечности и воспитания как средства его достижения. Рассуждения И. Канта о совершенстве кратко изложены в работе Б.М. Бим-Бада: «Истоки кантовского учения о воспитании рода человеческого и каждого отдельного его представителя лежат в его философии истории, истории воспитания человека человеком. Конечная цель истории – совершенство человечества. Однако достигать совершенства личности можно в совершенном обществе, которое осуществимо, в свою очередь, только при появлении совершенных людей, способных к тому же и укреплять его. Имеющийся налицо “порочный круг” можно разорвать лишь с помощью совершенно особого воспитания (образования), которое позволило бы новому поколению превзойти своими достоинствами и совершенствами предшествующие, воспитывающие его поколения» (*Бим-Бад*, 2003).

Кантовский идеал воспитания оказывается очень близок тому, который намечен в Бхагават-Гите (*Gauchhwal*, 1962). Многочисленные параллели в понимании (не)совершенства человеческой природы и даже путей, на которых возможно освобождение от тирании «дорогого Я» (Кант), можно найти в Бхагават-Гите, где читаем: «Посвящая себя всецело своему долгу, человек достигает совершенства» (*там же*, р.123).

Людвиг Фейербах (1804–1872) отвергал религиозный культ и религиозное обоснование совершенства, но взамен предлагал культ человека. «Наш идеал – это цельный, действительный, всесторонний, совершенный, образованный человек», «к нашему идеалу должно относиться не только духовное совершенство, но и совершенство телесное, телесное благополучие и здоровье» (*Фейербах*, 1967, с. 282).

Еще один контекст анализа совершенства, на сей раз естественно-научный, но непосредственно связанный с философскими проблемами, был задан эволюционными представлениями, проникшими сначала в науку о живом, а затем и в неорганическое естествознание (в физику – с открытием второго начала термодинамики). А.П. Назаретян убедительно показывает родство физической теории тепловой смерти, биологической теории катастроф, социальной теории вырождения и т. д., описывающих «в разных терминах аналогичную картину: в прошлом максимальное разнообразие, организация, изобилие, совершенная мораль и мудрость, а в будущем – упадок, дикость, разложение, однообразие, хаос...» (*Назаретян*, 2001, с. 59).

В истории отечественной мысли представления о совершенстве лежали, как правило, в русле православной традиции. Одно из первых собственно философских исследований понятия совершенства принадлежит русскому просветителю Андрею Тимофеевичу Болотову (1738–1833), который в своем сочинении «Путеводитель к истинному человеческому счастью...» (1784) описывает три основных человеческих желания, и два из них непосредственно связаны с совершенством. Первое желание – «склонность к собственному нашему совершенству, или желание видеть состояние свое в надлежащем совершенстве и оное от часу совершеннее делать». «Второе человеческое коренное желание» есть «стремление любовное» – то общее

и «всем человекам свойственное от природы бескорыстное любление посторонних хороших и совершенства в себе имеющих вещей». Третье наиважнейшее стремление – «стремление совестное» (цит. по: *Овчинникова Е.А.*, 2001, с. 178–179).

Л.Н. Толстой (1818–1910) не оставил специальной работы, посвященной совершенству, однако в своей известной статье «Кому у кого учиться писать, крестьянским ребятам у нас или нам у крестьянских ребят?» (1862) сформулировал и цель воспитания, и соотношение ценностей правды, добра, красоты: «Воспитывая, образовывая, развивая, или как хотите действуя на ребенка, мы должны иметь и имеем бессознательно одну цель: достигнуть наибольшей гармонии в смысле правды, красоты и добра. Ежели бы время не шло, ежели бы ребенок не жил всеми своими сторонами, мы бы спокойно могли достигнуть этой гармонии... Но ребенок живет, каждая сторона его существа стремится к развитию, перегоняя одна другую, и большей частью самое движение вперед этих сторон его существа мы принимаем за цель и содействуем только развитию, а не гармонии развития... Мы видим свой идеал впереди, когда он стоит сзади нас... Человек рождается совершенным – есть великое слово, сказанное Руссо... Ребенка развивают все дальше и дальше – и все дальше и дальше удаляются от бывшего и уничтоженного первообраза, и все невозможнее и невозможнее делается достижение воображаемого первообраза совершенства взрослого человека» (*Толстой*, 1989, с. 287, 288).

Одно из центральных мест понятие совершенства занимало в софиологии В.С. Соловьева (1853–1900). В ранних работах, например в рукописи «София» (1875–1876), нашла отражение гностическая мифологема метафизического грехопадения Софии. В «Смысле любви» (1892–1894) София предстает в аспекте Вечной женственности, которая воспринимает от Бога образ абсолютного совершенства и есть «живой идеал» Божьей любви.

Любящий, по Вл. Соловьеву, восстанавливает «истинное существо», идеальный образ (или, по его формулировке, «образ Божий»), потенциально живущий в каждом человеке, но закрытый от обычного взгляда в своем эмпирическом бытии. «Для Бога его другое (то есть вселенная) имеет от века образ совершенной женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама Вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней» (*Соловьев*, 1991, с. 113).

По Соловьеву, идеальный, достигший высшего совершенства человек – это человек, преодолевший и преобразивший пол, андрогин. Эту же идею в дальнейшем развивал Н.А. Бердяев (1874–1948). Интересно, что Бердяев в своем учении отвергает всемогущество Бога, не властного над *Ungrund* (термин Я. Бёме, толкуемый Бердяевым как «Божественное Ничто», источник Самого Бога, а также и свободы). По словам Н.О. Лосского, «в метафизике Бердяева особенно недопустимо учение его о возникновении Бога и мира из общей основы, из *Ungrund*'а Якова Бёме. Непонятно, каким образом из *Ungrund*'а, то есть, из иррациональной силы своеволия, равнодушной к добру и злу, может родиться Бог, Св. Троица, хотя бы и в том приниженном смысле, который придает понятию Бога Бердяев, утверждая, что Бог не всемогущ, не всеведущ и обречен на трагическую судьбу страдания вместе с миром, а также уча, что мир, строго говоря, не сотворен Богом, а только оформляется Им» (*Лосский*, 1994, с. 261). Добавим, что также непонятно, можно ли в концепции Бердяева говорить вообще о существовании совершенства как такового, поскольку Бог, в сущности, в ее рамках не считается совершенным.

Проблема совершенства была одной из центральных в философском учении Л.П. Карсавина (1882–1952). В трактате «О личности» (1929) специальный раздел посвящен совершенству и несовершенству личности. Предел тварного совершенства возводится Карсавиным к частичности бытия человека: «В ответ на зов Божий тварь восхотела не бытие, не даруемую

ей полноту бытия, а какую-то часть бытия. Она словно поставила себе в мыслимом движении своем от небытия к полноте бытия некую грань, далее которой двигаться ей было лень. Она хотела не “быть” и не “не быть”, а – “немножечко быть”. Но бытие не делимо и не участвуемо...» (Карсавин, 1992, с. 204). Невозможное это желание оказалось возможным исполнить для Бога, говорит философ, Бога, не приневолившего человека быть вполне, ибо он сам того не хотел. Так возник «величайший и основной парадокс, называемый нашим несовершенным миром, нашею несовершенною личностью» (там же, с. 205). Если личность не в силах преодолеть свое несовершенство, то это «не потому, чтобы Бог наказывал тварь, а потому, что тварь сама свободно ставит предел своему совершенствованию» (там же, с. 206). Но парадоксальным образом тварь «*совершенна несмотря на то, что она – и “только усовершенствующаяся”, несмотря даже на непреодолимость своего несовершенства, ибо само это несовершенство, будучи непреодолимым, и преодолевается и преодолено. Оно – момент совершенства и есть только потому, что “уже” совершенство*» (там же, с. 207). Эту мысль о возможности существования несовершенного в совершенном Карсавин развивает и далее, говоря о границах между ними: «Граница, очерчивающая несовершенство, есть и в совершенстве, ибо иначе в нем нет и самого несовершенства, то есть оно не совершенство и совсем не существует. Но эта граница в совершенстве и *не есть*, ибо, если она в нем только есть, оно опять-таки не совершенство: совершенство еще и потому совершенство, что оно превосходит свое несовершенство. В несовершенстве же и для несовершенства граница *только* есть: иначе оно бы не было несовершенством» (там же, с. 214). Преодолеваемое несовершенство личности и преодолевается, и остается непреодолимым.

Отдельный богословско-философский трактат, посвященный совершенству, был написан Л.П. Карсавиным в концлагере Абезь незадолго до смерти. Русский философ прослеживает историю спора в европейской философии о возможности познания абсолютного совершенства. Факт наличия в «насквозь субъективной психической жизни» человека идеи объективного бытия и совершенства Л.П. Карсавин считает бесспорным. Но, поскольку совершенство связано с Богом, а не с человеком, не с тварным бытием, откуда берется понятие объективного совершенства? Мы, говорит Л.П. Карсавин, «чувствуем-постигаем субъективное свое бытие как неполноценное, как мелкость бытия и свое несовершенство и везде ощущаем себя несовершенными. Невозможно иметь понятие несовершенства, не имея уже понятия совершенства. Так как первое есть меньшее от второго, отрицание полноты (не-совершенство, *imperfectio*, *Un-vollkommenheit*)» (Карсавин, 2004, с. 274). Может быть, идея абсолютного совершенства появляется вместе с градацией степеней совершенства, продлением относительных совершенств по направлению к абсолютному? Автор трактата считает, что уже для того, чтобы определить, какой момент более совершенен, мы должны иметь общий для всех моментов критерий – понятие абсолютного совершенства. Близкое понимание полного совершенства как совершенной соединенности с Богом развивается С.С. Хоружим. В своем исследовании понятия «совершенный человек» С.С. Хоружий отмечает, что Новый Завет почти никогда не говорит о совершенстве как о чем-то уже обретенном и наличествующем; оно всегда выступает как искомое, как предмет устремлений или цель, указуемая апостолом Павлом, – причем эти стремления не столько ближайшие, конкретно-практические, сколько имеющие характер принципиальной ориентации, духовной установки. «Чтобы достигать полного мета-антропологического совершенства, совершенной соединенности с Богом, – пишет С.С. Хоружий, – необходимо пройти ведущий к нему путь. Быть на этом пути означает хранить устремленность к Богу, и человек вовсе не всякий и не всегда умеет ее хранить, он легко утрачивает ее. Если же он добивается того, чтобы не утрачивать ее, обладает способностью или искусством всегда ее сохранять – есть основание говорить, что ему присуще *совершенство в хранении устремленности к Богу* <...> Хранение устремленности к Богу явно принадлежит не к частным видам чело-



веческой активности <...> Тем самым, в отличие от всех “частных совершенств”, оно должно принадлежать к онтологическим понятиям» (Хоружий, 2000).

В завершение нашего обзора скажем еще несколько слов о том, какое место уготовано совершенству в нынешней «ситуации постмодерна». Сегодня, как пишет Р. Тарнас, «начинают особенно цениться пластичность и постоянное изменение действительности и знания, отдается предпочтение конкретному опыту перед застывшими отвлеченными принципами, появляется убеждение в том, что ни одна априорная система мысли не должна тяготеть над воззрениями или исследованиями человека. Становится общепринятым, что человеческое познание субъективно определяется множеством факторов; что объективная сущность, или вещь-в-себе, недоступна и не позволяет делать о себе никаких утверждений и что ценность всех истин и представлений должно постоянно подвергать непосредственной проверке. Критический поиск вынужден смиряться с неоднозначностью и множественностью, а обретенное решение в любом случае будет знанием скорее относительным и подверженным ошибкам, чем абсолютным или определенным» (Тарнас, 1995, с. 336). Очевидно, что для постмодернизма не существует совершенства, поскольку не существует объективной истины (ибо истина без сомнения порождает фанатизм).

В то же время, важность субъекта познания для постмодернизма позволяет говорить о некоторой возможности совершенства. По мысли Жоржа Батая, самосознание как самодостовверное знание делает человека совершенным или абсолютным. Я отождествляет себя с Богом, и человек, достигнув собственного предела, становится завершающим знанием, совпадает с ним: «Познание ни в чем не отличается от меня: я – это оно, и я есть существование» (Батай, 1994, с. 242). Так картезианское *cogito* получает свое логичное завершение в постмодернистском солипсизме.

Впрочем, сам постмодернизм не представляет собой целостного мировоззрения, и классическим представлениям о совершенстве может быть также отведено определенное место в современной культуре (ведь здание постмодернизма возводится не из нового материала, но из обломков идей и смыслов предшествующих культурных эпох). Возможно, следует говорить о совершенстве динамическом, изменчивом (что для классического, «статичного» понятия совершенства было невозможно). Чем более изменчива вещь или идея, чем больше она дает возможностей для неожиданных интерпретаций, в конце концов, чем больший на нее спрос (или мода) – тем она совершеннее. И если для Фомы Аквинского совершенство Бога означало Его простоту, то для постмодерниста совершенство нынешнего безбожного мира заключается именно в его сложности. Но, наверное, не следует одним словом называть принципиально противоположные явления, поэтому вопрос о месте совершенства в культуре постмодерна оставим открытым.

Мы вкратце проследили историю становления понятия совершенства и совершенного. Но представление о нем дано нам скорее в образах, нежели в понятиях. В следующей главе мы будем говорить о том, как складывались и развивались образы совершенного, идеального человека, как потом они, подобно Тени из пьесы Е. Шварца, попытались подчинить себе человека – их создателя.

## Глава 2. «В человеке должно быть все прекрасно...»: прокрустово ложе совершенства

*Я действительности нашей не вижу.  
Я не знаю нашего века,  
Родину я ненавижу –  
Я люблю идеал человека.*

**В. Брюсов**

Совершенство – всегда совершенство кого-либо или чего-либо. Абстрактное совершенство еще труднее представить себе, нежели свободу или игру как таковую. Однако простое перечисление образов совершенства было бы подобно ставшим знаменитыми благодаря Х.Л. Борхесу китайским энциклопедиям, где в классификации мирно уживались животные, «только что появившиеся на свет», «покрытые шерстью» и «нарисованные верблюжьей кисточкой на холсте».

Универсальная, аксиологическая основа совершенства связывает его с другими «вечными ценностями», но конstellации красоты, истины, добра, полноты, справедливости, многообразия, любви, порядка, игры исторически и культурно обусловлены. Такая из «вечных» ценностей, как справедливость, во многих философско-эстетических концепциях оказывается внеположной совершенству. Другие – определенно ближе: полнота, красота, истина (см. напр.: *Tsanov*, 1940). Игра также может быть совершенна своей «возвышенной бесцельностью».

Игорь Ефимов в эссе «Солженицын читает Бродского» проницательно отметил, что человеку свойственно и утешительно думать, что высокие порывы (к разумному, к прекрасному, к доброму, к высокому) никогда не могут вступить в противоборство друг с другом.

«Увы, история духовной жизни показывает нам, что это не так.

Что Прекрасное сплошь да рядом отказывается подчиняться требованиям разумного, доброго, полезного.

Что Высокое может требовать от нас недоброго («Оставь отца и мать своих...»).

Что культ Разумного приводил к Робеспьеру и Ленину» (*Ефимов*, 2003, с. 409).

Но совершенное, существуя в напряженном пространстве противоречий между «вечными ценностями», нередко граничит не только с одной из «бытийных», универсальных ценностей, но и с ее противоположностью. Так, соседство совершенства и истины нет необходимости эксплицировать. Но вот примечательное свидетельство проявления совершенства в обманчивости, кажимости, лживости: «Женщины – самые непостоянные среди двуногих, но даже из них мало кто сравнится в непостоянстве с кошками. Кошки лживы. Они обманчивы, как обманчиво совершенство. Никакое другое существо не двигается с такой совершенной грацией. Только мертвые могут быть так раскованны...» (*Старджен*, 1992, с. 309).

В одном из апокрифических Евангелий (Евангелие от Филиппа) содержится своего рода объяснение этой противоречивой отнесенности совершенства: «Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим» (Апокрифические Евангелия, 2000, с. 242).

Совершенство граничит с неотмирной истиной, и там нет места лжи и лживости; но в пределах человеческого мира совершенным может оказаться и такое начисто лишенное признаков близости к истине существо, как кошка. Или женщина: в тех же апокрифических Евангелиях, на сей раз от Фомы, есть эпизод, когда «Симон Петр сказал им: “Пусть Мария уйдет

от нас, ибо женщины недостойны жизни”. Иисус сказал: “Смотрите, я направляю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное”» (*там же*, с. 291).

Существует довольно распространенное мнение, что «совершенным может быть все – от геометрической фигуры до человека. Мы можем говорить о совершенстве женской красоты или о совершенстве Бога, а также о совершенстве камня, пейзажа, звездного неба, картины или музыкального произведения» (*Носоченко*, 1999б).

Но могут ли быть совершенными грех, зло, уродство? Уместно ли говорить о совершенстве штампованных десятками тысяч предметов?

На наш взгляд, прилагательное «совершенный» сочетается отнюдь не со всеми существительными, и именно эта сочетаемость показательна в аксиологическом плане. Подчеркнем, не в моральном плане (так, можно говорить о «совершенном преступлении» – преступлении, совершенном в соответствии с тщательно разработанным нестандартным планом, исключая саму возможность улик), а именно в плане взаимосвязи совершенства с другими ценностями и уже через них – с предметами, объектами, явлениями. В своем исследовании далее мы и попытаемся эксплицировать эту «сочетаемость» человека с «совершенными» состояниями, отношениями, объектами восприятия.

Возможно, связи и их основания выстраиваются по-разному для совершенства рукотворного и природного. Порою трудно отделаться от мысли, что природе ведомо понятие совершенства. Подтверждением может служить наличие многообразных эстетических пропорций, в том числе «золотого сечения».

Что в природе вызывает в нас ощущение совершенства? То, что превосходит способности человека – например, птицы, легко перемещающиеся в недоступном человеку воздушном пространстве. То, что является редким, уникальным, неповторимым. Яркий – в прямом и переносном смысле – пример – драгоценные камни, но это также и восходы, закаты, пейзажи. Совершенным может быть как эфемерное и хрупкое создание природы (цветок, распускающийся и благоухающий один лишь день), так и долговечное – многовековое дерево на тысячелетнем утесе, и сам утес. Наконец, совершенными могут быть и кажущаяся бесцельной красота того же цветка, и прекрасное в своей функциональности крыло птицы или форма тела дельфина.

Но какие чувства в человеке вызывает это нерукотворное совершенство? Ральф Уолдо Эмерсон в одной из самых знаменитых своих речей, говоря о великолепии совершенного в своей красоте лета, перечисляя приметы полноты бытия и радости, несколько неожиданно замечает – «Со смущением мы вынуждены чтить совершенство мира, с коим общаются наши чувства» (цит. по: *Покровский*, 1995, с. 301). Откуда это смущение, нарушающее бескорыстное любовование и наслаждение благодатью? Отчасти оттого, что совершенство мира требовательно, оно ждет от человека реализации каждой его способности – «на его плодоносных землях; на его судоходных морях; в его рудоносных и скалистых горах; в его богатейших лесах... в силе его света, тепла, животворности – во всем присутствует достойное того, чтобы энергия и душевные силы великих людей подчинили этот мир и наслаждались им» (*там же*). Этому вызову непросто соответствовать, и психологически понятным выглядит стремление человека отеснить совершенство в область чудес и редкостных диковин, и не видеть, отрицать его вокруг себя.

Поэтому нам нелегко назвать совершенным то, что окружает нас в повседневности, привычное нам, как сказал бы М. Хайдеггер, «сподручное». Крыло домашней птицы в нашем восприятии теряет вольную и гордую красоту крыла диких ее собратьев. Повседневные вещи имеют шанс обрести достоинство совершенства, только если они пройдут сквозь толщу времени. В своем письме Лу Андреас-Саломе Рильке так говорит о найденных в конце XIX века самых повседневных античных вещах: они «воссияли, как звезды, над изменчивым временем... Мастера, что дали им жизнь, безвестны, двусмысленная слава не коснулась чистоты их

форм, и предание не замутит их обнаженную ясность. Случайный голос не нарушит тишины их сосредоточенного бытия, и длительность их бесстрашна и безоглядна... и это, и многое другое ... продолжает жить в своем возвышенном совершенстве среди разрушенных и призрачных людей» (Рильке, 1999, с. 392–393).

Но еще более, нежели в человеческих творениях, «возвышенное совершенство» человеку свойственно видеть в природе – причем и в ее неистощимом разнообразии, и в предельном равнодушии к индивидуальному существованию. В «Даме с собачкой» Гуров и Анна «в Ореанде сидели на скамье, недалеко от церкви, смотрели вниз на море и молчали. Ялта была едва видна сквозь утренний туман, на вершинах гор неподвижно стояли белые облака. Листва не шевелилась на деревьях, кричали цикады, и однообразный, глухой шум моря, доносившийся снизу, говорил о покое, о вечном сне, какой ожидает нас. Так шумело внизу, когда еще тут не было ни Ялты, ни Ореанды, теперь шумит и будет шуметь так же равнодушно и глухо, когда нас не будет. И в этом постоянстве, в полном равнодушии к жизни и смерти каждого из нас кроется, быть может, залог нашего вечного спасения, непрерывного движения жизни на земле, непрерывного совершенства» (Чехов, 1962, с. 395).

В совершенстве мы находим такие ценности, как цельность и завершенность (о глубоко своеобразной трактовке К.Г. Юнгом и его последователями отношений между совершенством, цельностью и завершенностью мы будем говорить в следующей главе). Совершенное не имеет ни излишеств, ни недостатков, в нем нет ничего привходящего или отсутствующего. Совершенство несовместимо с аффектацией, все его части сосуществуют в гармонии и неразрывном единстве. Но цельность – лишь внешний план совершенства. В нем сказывается еще и нечто скрытое, глубинное. Совершенство – особый смысл, который сознание находит в некоторых образах, или привносит в них.

В языковом плане служат опорой совершенству, по сути, только и позволяют выявить его «эксельсистские дискурсы» (Сосланд, 2003) – способы коммуникации о превосходящем человека, вызывающем восхищение и стремление к тому, чтобы хотя бы немного приблизиться к этой сфере. О своего рода «психотехнике» самосовершенствования писал Ф. Ницше: «Пусть юная душа обратит свой взор на прошлую жизнь с вопросом: что ты доподлинно любила доселе, что влекло твою душу, что владело ею и вместе давало ей счастье? Поставь перед собою ряд этих почитаемых предметов и, может быть, своим существом и своею последовательностью они покажут тебе закон – основной закон твоего собственного Я. Сравни эти предметы, посмотри, как каждый из них дополняет другой, расширяет, превосходит, просветляет его, как они образуют лестницу, по которой ты до сих пор карабкался к себе самому; ибо твоя истинная сущность лежит не глубоко скрытой в тебе, а неизмеримо высоко над тобою или по крайней мере над тем, что ты обычно принимаешь за свое Я» (Ницше, 1994, с. 10).

Близкая мысль поэтически выражена Вл. Ходасевичем в стихотворении «Про себя»: истинная сущность, «высь», совершенное начало находится одновременно и в глубине, и «там, где звезды занялись».

Нет, ты не прав, я не собой пленен.  
Что доброго в наемнике усталом?  
Своим чудесным божеским началом  
Смотря в себя, я сладко потрясен.

Когда в стихах, в отображенье малом,  
Мне подлинный мой образ обнажен, –  
Все кажется, что я стою, склонен,  
В вечерний час над водяным зеркалом.

И, чтоб мою к себе приблизить высь,  
Гляжу я в глубь, где звезды занялись.  
Упав туда, спокойно угасает

Нечистый взор моих земных очей,  
Но пламенно оттуда проступает  
Венок из звезд над головой моей.

Может статься, именно в своем совершенстве человек, как это было сформулировано еще Протагором, «есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют».

## 2.1. Образ совершенного человека

Понятие «совершенного человека» разрабатывается уже не одно тысячелетие. Здесь велика преемственность и диалогичность: даже когда М. Фуко говорит о том, что «человек исчезает, как исчезает лицо, нарисованное на прибрежном песке», или когда Ренато Гуттузо говорит о первых тридцати годах XX века: «так случилось, что перестали замечать человека, от него отвернулись», это реплики в диалоге со всей предыдущей философской мыслью о человеке.

Иногда в диалог вовлекаются концепции, разделенные веками и тысячами километров. Так, как показано Д. Шапиром, зороастрийский образ Совершенного Человека явился прообразом ближневосточных и европейских представлений – включая представления Моцарта, Ницше, Малевича (см.: *Шукуров*, 1997). Это и тайное, эзотерическое знание, и явно эксплицированные образы. Но и в тех, и в других сквозило таинство совершенства, отражающего и выражающего сокровенную суть человека.

Каковы же зримые черты совершенного человека, кто скорее являет его образ – ребенок или человек в возрасте акме – в возрасте полноты своих жизненных сил или старик? женщина или мужчина?

Примерами совершенного состояния человека в христианстве являются Адам и Ева до грехопадения и Иисус Христос. Причем, если совершенство Адама и Евы было явлено в райских условиях существования, то Христос открывает путь к достижению совершенства в несовершенном мире (см. напр.: *Леонов*, 2006, с. 90). Учение о совершенстве Иисуса Христа («совершенного в божестве и совершенного в человечестве... во всем нам подобного кроме греха») было изложено на IV Вселенском соборе.

В одной из наиболее разработанных концепций совершенства, в аристотелевской, «совершенное» понимается как наиболее полно реализовавшееся осуществление всего того, что было заложено в человеке. С этой позиции зрелый и старый человек безусловно ближе к совершенству, чем ребенок. С другой стороны, во многих культурах и религиях бытовали и остаются представления о совершенстве детской души как безгрешной, более близкой Богу либо миру духов. Не зря некоторые из богов, такие например как Эрот, остаются вечными детьми; для мифов, отмечает Я.Э. Голосовкер, характерен обратный ход времени, когда детство длится вечно (*Голосовкер*, 1987, с. 25). Ребенок, младенец, отмечает А. Дугин в своих рассуждениях о совершенном человеке, – это «символ полноты, а не ущербности. Символ полного и абсолютного совершенства. Символ золотого века. Лучезарный светоносный младенец» (*Дугин*, 2002, с. 270–271).

Кульτ детства в XIX веке был утвержден немецкими романтиками: так, Новалис говорил: «Каждая ступень развития начинается с детства. Поэтому земной человек, обладавший наивысшим развитием, так близок к ребенку» (цит. по: *Берковский*, 2001, с. 31). В русской литературе также сложилось понимание ценности детства и превосходства ребенка над взрослым. Основания этого превосходства, впрочем, могли быть прямо противоположными: Лев Толстой связывал его с близостью ребенка к природе и через нее – к простоте. Ему возражал К. Бальмонт: «слепцы думают, что детские души – простые, как они думают, что Природа есть образец простоты. Но природа, каждый день создающая новые закаты и каждое утро находящаяся в безбрежном творчестве, есть воплощенная сложность, а не простота. Природа бежит простоты, как бежит пустоты. И детские души сложны, утонченны, душа ребенка извилиста, детская душа – лабиринт...» (*Бальмонт*, 1910, с. 187).

Может быть, именно совершенство ребенка, точнее, утраченное взрослым совершенство как близость к бытию, как присутствие в бытии, вызывает сильную враждебность матери к младенцу («материнскую разрушительность» – см. напр.: *Рейнгольд*, 2004).

Карин Калверт (*Calvert*, 1992) отмечает, что в Америке времен колонистов существовал отнюдь не культ молодости, ставший уже привычным для нас, – а скорее культ зрелости. Люди стремились выглядеть старше, пудрили парики, выбирали одежду фасонов, прибавляющих солидности. Зрелых мужчин и женщин почитали и уважали; достигнутому ими положению завидовали. В испытаниях же юности не видели ничего заслуживающего внимания. Весьма показательно, замечает К. Калверт, рассмотреть в хронологическом порядке портреты какого-либо человека, например Томаса Джефферсона, которого в течение его карьеры рисовали несколько раз, и понаблюдать, как он с ходом времени становится все более «молодым», поскольку «седые» напудренные волосы на его изображениях уступают место естественным рыжим.

На протяжении многих веков женщина считалась менее совершенной, чем мужчина, вследствие своей слабости, греховности, неполноценности. На Маконском (585 г.) соборе дискутировался вопрос – человек ли женщина, есть ли у нее душа? Противники наличия человеческой (совершенной в своем устремлении к Богу) души у женщины апеллировали именно к ее несовершенству. Победила, правда, другая сторона (по преданию, большинством всего в один голос), построив силлогизм: «Дева Мария – женщина. Она родила Христа. Христос был сыном человеческим. Следовательно, женщина – человек». Тема неполноценности и греховности женщин была долгое время одной из основных в первой письменной литературе почти у всех народов Западной Европы, как в клерикальной литературе, так и в светской, отмечает Ю.В. Очерет (1971). Но и в других религиях и культурах подспудно ощущаемая мужским полом необходимость обосновать неравенство полов вызвала к жизни множество религиозных, литературных и околослитературных текстов. Пожалуй, из философов только Людвиг Фейербах возвысил женщину до половинки «совершенного человека», которого, соединившись, образуют мужчина и женщина – «в этом смысле любовь творит чудеса», замечал философ (*Фейербах*, 1955, с. 258).

В эволюционной теории пола В.А. Геодакян (1991) способность к совершенствованию связывается, напротив, именно с женским полом. Разделив большинство живых существ на два пола, женский природа предназначила для хранения наиболее ценной генетической информации, а мужской – для экспериментирования с новыми признаками на предмет их полезности. Применительно к разделению способностей это означает, что мужчины будут иметь преимущество в видах деятельности, связанных с изобретением, открытием нового, ранее неведомого, а женщины – в доведении до совершенства уже существующих образцов. В подтверждение своей точки зрения В.А. Геодакян напоминает, что в исполнительских искусствах женщины не уступают мужчинам, в то время как среди творцов, изобретателей, первооткрывателей женщины до сих пор представлены слабее.

Интересная гипотеза в полушутливой форме высказывалась У. Эко. Сетуя в эссе «Философия чресел» на скованность в новых тесных джинсах, знаменитый историк и писатель показывает себя еще и незаурядным феноменологом: «одежда не просто указывала мне, как себя вести. Сосредоточиваясь на своем поведении, я невольно становился экстравертом. Другими словами, сужался опыт моей духовной жизни. Люди моей профессии обычно ходят по улицам, думая о вещах отвлеченных <...> я же думал об отношениях между мной и брюками, между брюками и обществом, в котором мы живем» (*Эко*, 1992, с. 64). Основной вывод эссе лежит в плоскости скорее культурологической: «Я понял, что мыслители на протяжении веков боролись за освобождение от тесных одежд... Мысль ненавидит тесноту» и далее: «Общество навязало женщине своеобразные доспехи, заставляя ее отказаться от напряженной интеллектуальной жизни. Женщина порабощена модой не потому, что должна быть милым, привлекательным, воздушным созданием, сексуально-возбуждающим объектом, она порабощена главным образом потому, что одежда, предназначенная для нее, психологически заставляя ее жить внешней жизнью» (*там же*, с. 64–65). Ирония У. Эко почти незаметна, когда он отдаст долж-

ное женщинам, носившим подобные одежды и тем не менее вписавшим свои имена в науку, литературу, политику.

А.А. Пелипенко принадлежит попытка определить «ахиллесову пяту» женщины-творца. Начиная с становящегося уже общим местом рассуждения о «догоняющей», компилятивной природе женского художественного сознания, А.А. Пелипенко пытается обосновать «определенную атавистичность (не в обидном, разумеется, смысле)... женской ментальности в силу ее закрепляющей и стабилизирующей природы» (Пелипенко, 2001, с. 93). В художественном творчестве эта архаичность выявляется в предпочтении женщинами-авторами присоединительного типа композиционных связей (господствующего в эпосе, фольклоре, мифе, во всех ранних формах словесности). Для женщин-авторов средней руки характерны «проваливание в детали», спонтанное нанизывание элементов на слабоструктурированный композиционный костяк, фрагментарность, возвращение к неким ценностно отмеченным семантическим точкам как способу первичного ритмического упорядочения текста, то есть, по сути, архаические способы выстраивания пространства произведения. Авторы-мужчины, отмечает А.А. Пелипенко, «бездарны по-своему»: они склонны к поверхностной схематизации, к абстрактным обобщениям при отсутствии живого содержания, к правильности ремесленной середины (*там же*, с. 94–95).

Итак, вполне очевидно, что невозможно «привязать» образ совершенного человека к той или иной из преходящих (возраст) или постоянных (пол) характеристик. Настоятельной особенностью образа совершенного человека является необходимость обладания всеми – или почти всеми – возможными и значимыми позитивными качествами (как в сонете Шекспира – «Добро, краса и верность жили врозь, но это все в тебе одном слилось...»). Но при этом также должна присутствовать гармоничность этого ансамбля свойств и качеств, без чего единство и совершенство образа рассыпается. Этические совершенства, пишет П. Куртц, суть стандарты этического развития и высоких достижений, отмечаемых в качестве выдающихся заслуг. Но это же и гуманистическая ценность, которую мы стремимся реализовать в рамках нашей личной жизни. Ценностно богатой личности присущи следующие ключевые совершенства: выдающееся мастерство быть автономной личностью, вера в себя; интеллект и разум; самодисциплина в отношении собственных страстей и эмоций; самоуважение; творческие способности; открытость новым возможностям; позитивное отношение к жизни; способность к интенсивным позитивным эмоциям; избегание пагубных пристрастий. Все эти достоинства обозначают чаемое состояние жизни, которое можно обозначить как изобилие (*exuberance*) или лучшее из лучшего (*excelsior*) (Куртц, 2005, с. 55–63).

Представление о совершенном человеке не может быть полным без его эстетического аспекта. Такие понятия, как гармония, симметрия, лад, упорядоченность, соразмерность описывают разные грани совершенства.

Но и искусство в целом восполняет несовершенство отдельных, неизбежно ограниченных в своем земном существовании человеческих жизней. Произведения искусства – мифы авторов о своем совершенстве и/или совершенстве человеческой природы. Утверждая возможность, или даже действительность совершенства автора (но и – человека как такового), искусство напоминает о близости вершин человеческого духа. Ференц Лист в эссе, посвященном Фредерику Шопену, писал: «Искусство сильнее художника. Его типы и герои живут жизнью, не зависящей от его нерешительной воли, так как представляют собою одно из проявлений вечной красоты. Более долговечные, чем он, нетронутые и неувядающие, они переходят из поколения в поколение, тая в себе скрытую возможность искупления для своего автора». Искупление несовершенства оказывается пропуском в бессмертие.

Бессмертие, жизнь и смерть связаны между собой и совершенством через понятие света или, точнее метафору света как того, что должно быть передано, света как подлинности бытия. Просветление как итог жизни, или как событие человеческого бытия; «свет в конце тоннеля»,



константа воспоминаний людей, переживших клиническую смерть и вернувшихся в «жизнь после смерти»; бессмертие как воссоединение с первоосновой бытия, осиянной и светоносной. Свет, равно как и пламя свечи, лампы, факела, как нимб и мягкое свечение, является одним из образов, зримо воплощающих совершенство. Апокрифическое Евангелие от Филиппа так трактует этот сюжет:

«106. Совершенный человек не только не сможет быть схваченным, но не сможет он быть и увиденным. Ибо, если он будет увиден, его схватят. Иным способом никто не сможет приобрести себе эту благодать, кроме как если он облечется совершенным светом и [станет сам] совершенным светом. [После того, как облечется им], он войдет [в свет]. Таков есть [свет] совершенный».

Сторонником другой точки зрения был К.-Г. Юнг, считавший, что «человек не становится просветленным посредством воображения фигур света; для просветления нужно сделать темное сознательным» (цит. по: *Фейдимен, Фрейгер*, 1991, с. 97).

Не только эстетический идеал воплощает в себе совершенную природу человека. Идеал вообще является одной из форм целеполагания, причем выступает в качестве этой всеобщей формы во всех областях общественной жизни – социальной, политической, нравственной и т. д., соответственно в формах общественного, нравственного, эстетического идеалов. Понятия совершенства и идеала очень близки друг другу. М.А. Носоченко так объясняет их нетождественность: «Идеал – цель, регулирующий принцип человеческого поведения. Он занимает прочное место в мировоззренческой структуре, будучи осмысленным, подвергшимся рефлексии ценностным образованием. Совершенство же мы чувствуем, точнее, постигаем интуитивно, улавливая некий скрытый смысл, таящийся за внешним обликом» (*Носоченко*, 1999б).

Вполне очевидно, что отдельные идеалы и их группы пересекаются, находятся скорее во взаимоподдерживающих, нежели во взаимоисключающих отношениях. Так, близость нравственного и эстетического идеала демонстрируется воспоминаниями о «возвышенных впечатлениях». Один из путешественников, профессор Московского университета Б.Н. Чичерин, писал: «...Полтора года, проведенные в Риме, были для меня событием в жизни. Я чувствовал себя как бы вырванным из земли и перенесенным в очарованный мир. Это было непрерывающееся восторженное состояние. Душа надолго насытилась возвышенными впечатлениями. Тут я вполне понял высокий мир искусства и с тех пор сделался навсегда его поклонником и любителем» (*Чичерин*, 1932, с. 73). Еще определеннее связь нравственного и эстетического идеала выражена другим путешественником, профессором Ф.И. Буслаевым, который, считая Рим «родиной своего нравственного существования», записал в своем дневнике: «Рим. 16 мая 1840. Есть на земле счастье! Возвышеннее и блаженнее того, какое я вкушал сегодня, не могу себе и представить! Я опять в Риме... Город городов, столица столиц, город, освященный и историей, и искусством, и судьбою, и религией!...» (цит. по: *Никс*, 2004, с. 30).

Идеал человека далеко не всегда представляет собой его «улучшенное» отображение; идеал может находиться даже в «дополняющем», компенсаторном отношении к реальному облику человека; в нем может быть подчеркнуто то, что человек особенно ценит и чего ему как раз недостает. Идеал представляет собой не то, чем человек на самом деле является, а то, чем бы он хотел бы быть, не то, каков он в действительности, а то, каким он желал бы быть. Как отмечают В.П. Бранский и С.Д. Пожарский, понятие идеала связано не только с альтернативой видимости, действительному, но и с потенциальной бесконечностью (*Бранский, Пожарский*, 2004, с. 43).

В.А. Лекторский (1994) связывает идеал с освобождением человека от внешних сил; идеал, по сути, – это созданные самим человеком условия творческого самоопределения путем овладения окружением, начиная от природы, включая социальный мир и кончая человеком.

То есть свобода – это не просто свобода выбора из существующих возможностей, а снятие зависимости от того, что внешне принуждает человека к тем или иным действиям.

Здесь проявляется двойственность любого идеала: с одной стороны, его освобождающий характер, открывающий человеку все многообразие его сущностных сил; с другой стороны, принудительность идеала, о чем мы будем подробнее говорить в третьем разделе данной главы. Каким бы, однако, ни был идеальный образец, без него невозможно образование, невозможна та степень общности «интеллектуального багажа», которая требуется в современном обществе для его членов. Поэтому рассмотрим, как в истории идеи совершенства соединялись, противопоставлялись, взаимно подпитывали друг друга философский и педагогический походы.

## 2.2. Утопии «идеального человека» и «нового человека»

На протяжении столетий вновь и вновь возникала идея создания человека идеального типа, ядра и основы идеального общества, продукта идеальной воспитательной системы идеального государства, – так, в частности, полагали Сократ, Платон, Ксенофонт, отчасти Аристотель. При всем многообразии культур и философских систем концепций «нового человека» отнюдь не так много, как можно было бы предположить. Французский историк философии Пьер Адо отмечает, что для создателей очередного «нового человека» немалой проблемой является относительная немногочисленность возможных условий для существования (Адо, 2005, с. 115). Так, история жизни известных философов древности обнаруживает явный параллелизм: пример из античности – Пиррон, стремившийся прийти к совершенному безразличию, живя такой же жизнью, что и другие люди. Пиррон продавал птицу на рынке, заботился о свинье сестры; то же самое делал и китайский философ Лао Цзы – кормил свинью и выполнял домашние работы, помогая жене.

Но и в рамках относительной узости рамок возможного нарастало стремление вырваться за их пределы – «вперед к неведомому», но гораздо чаще «назад к совершенному и справедливому». Йоханом Хейзингой подробно прослежены европейские «исторические жизненные идеалы», под которыми он подразумевал «любое представление о совершенстве, которое человек возводит к прошлому» (Хейзинга, 1992, с. 95). На ранних этапах развития цивилизации эти идеалы отражают безмятежное счастье, они внеисторичны и мифологичны. Далее возрастает историческая составляющая идеала, поскольку можно ностальгически вспоминать действительно имевшее место в прошлом. Но возрастает и этическая составляющая идеала, поскольку на идеалы не только с тоской оглядываются, но и стремятся следовать им в жизни.

Самым общим историческим идеалом оказывается древнейшее представление о былом совершенстве, о золотом веке, в котором на первом месте стоят «мир, невинность, отсутствие законов, вечная молодость и долгая жизнь» (там же, с. 96). Лишь позднее появляется мысль о необходимости стремиться к восстановлению утраченного блаженства своими силами. Стремление к абсолюту, характерное, в частности, для европейского средневековья либо древнего буддизма, отодвигает идеалы культуры на второй план. Но как бы ни отвергал человек посторонний мир, у него, замечает Хейзинга, всегда оставался запас неиссякаемой жизненной энергии для поисков земного счастья и земного совершенства.

Как связана была разработка концептов «совершенного» и «нового» человека? Представления о прекрасном или совершенном человеке существовали на протяжении всей человеческой истории. Однако союз «прекрасного» и «нового» произошел лишь в эпоху поздней Античности. Впервые вопрос был поднят в концепции линейного хода истории от несовершенного состояния к лучшему, которая была выработана в культуре древней Палестины времен Ветхого Завета. Наиболее ярко идея «нового человека» проявилась в новозаветном вероучении, основе всего последующего развития христианской образовательной традиции.

Но общество оказывается заинтересованным не в отдельных, единичных «прорывах» к «новому», «совершенному» человеку, а в целостной системе производства и воспроизводства «новых людей». Б.М. Бим-Бад так резюмирует положения педагогических концепций совершенствования человека: для блага общества и личности необходимы такие особые свойства, способности, достоинства («совершенства») последней, которые сами по себе и случайно не формируются. «Эти “дополнительные” (высшие) совершенства могут быть сформированы в каждом индивиде... Для формирования необходимых и возможных “дополнительных” совершенств существует их системный набор, “программа”... и способы их формирования... Предполагается также, что воспитатели обладают теми совершенствами, которые они возвращают в

индивиде и группах, и что существуют средства воспитать новые поколения более совершенными» (Бим-Бад, 2003, с. 24).

Определенным достижением и в известном роде уже общим местом стали внесенные культурологией в другие гуманитарные науки понятия «тип культуры» и «картина мира» (см.: Цветущая сложность, 2004). Историческое развитие той или иной культуры, смена культур, эволюция картин мира – во всех такого рода процессах важную роль играет «новая личность», понимающая, переживающая, действующая не так, как раньше. Поиск нового человека – это, в известной мере, поиск нового типа социальности.

Культурно-антропологические исследования смогли показать, как в глубинных слоях традиционных культур столетиями может жить неприятие самой идеи нового, которое проявляется в широком спектре реакций: от «тихого» упорного сохранения старого быта, пословиц и изречений типа «Если будешь делать все по старине, судьба будет тебе помогать, а по-своему – тогда на судьбу не жалься», и до активного сопротивления таким новшествам, как, например, «новины» патриарха Никона или «немецкое платье» царя Петра. В любом случае, традицией защищались от «крутых» реформ власти и от попыток молодежи «свернуть в сторону» (Бернштам, 1988).

Культурологический подход к педагогическим идеалам может быть особенно плодотворен, если его сочетать с изучением различных социальных типов, динамики их формирования и восприятия в образовательной системе. Через проблему социализации он связан не только с педагогикой, но и с историей, социологией, социальной и философской антропологией, с этнологией и филологией. Крен в ту или другую сторону вызывает различие трактовок, которые быстро становятся несовместимыми друг с другом, несмотря на то, что вышли, по сути, из одного «корня» культурологического рассмотрения интеллектуальной традиции в сфере воспитания. Например, если этнологи и антропологи на основе методик работы с письменными и визуальными документами показывают региональные границы доминирования того или иного идеала типа личности, то философы пишут, что «понятие “хороший человек” или “воспитанный человек” состоит из совокупности типологических описаний социально одобряемых когнитивных, волевых и эмоциональных качеств и соответствующих им моделей поведения, объективно независимых от культурно-национальных особенностей» (Krebs, 2001).

Однако и философы не отрицают временных рамок существования большинства моделей нового, воспитанного «как надо» человека, их исторических модификаций, хотя и любят поговорить об «универсальном образе «цивилизованного человека», распространенном, по крайней мере, на всем протяжении определенной эпохи в достаточно широких территориальных и социальных рамках, не привязанного уже к определенному социальному типу (Маркова, 2000). «Цивилизация», «культура», «знание» и «власть» соединяются различным образом в разных вариантах «цивилизованного человека». В «новом человеке» меньше «культуры», но больше «власти», в «хорошем» – больше «культуры», в «образованном» – «цивилизации» и т. д. Разный тип личности управляется с помощью разного типа власти. Наиболее яркое различие обнаруживается обычно между демократической, «мягкой» властью в западных странах, не осуществляющей постоянного и прямого давления на личность, применяющей к ней более опосредованные способы взаимодействия, и – властью тоталитарных государств, не озабочивающейся сложной техникой коммуникаций и не ценящей профессионализм, неизбежно присущий «цивилизованному человеку». Трудно сказать, чаще ли идеей «нового человека» пользуется именно тоталитарная власть, чем демократическая, но для тоталитарной власти эта идея часто выступает хорошим средством борьбы с «человеком цивилизованным». Сознание цивилизованности растворяется в лозунге построения «нового мира», проект которого в рассматриваемом случае далеко не всегда опирается на рациональные начала.

В послевоенном советском мире утвердился в качестве наиболее положительного идеала образ «настоящего человека». «Цивилизация», цивилизованность уступила место (была

не то чтобы заменена, но просто не в ту сторону сконструирована, нежели «цивилизованный человек») «правде – истинности – справедливости – мужественной борьбе» как традиционному «кусту значений» российской культуры, ставящей «истину-правду» над «знанием-технологией», «душу» – над «политкорректностью». Быть настоящим человеком призывала детей вся советская школа, начиная с первого класса. «Цивилизованный человек» оставался в советское время образом интеллигента. Российский интеллигент как вариант «хорошего и образованного человека» не был нормативным каноном личности, не являлся образцом для подражания, поскольку социальный его статус (в отличие от морального) был достаточно низок; жизнь интеллигента считалась трудной, с точки зрения власти – всегда подозрительной, и потому не могущей быть рекомендуемой молодым поколениям. «Новая» интеллигенция из рабоче-крестьянских выдвиженцев также не избежала всяческих подозрений. В процессе постепенного стирания различий между социальными слоями, которое должно было наступить на этапе «развитого социализма», у интеллигенции был шанс раствориться первой. Идеологи 1960–1970-х годов, впервые ставшие детально прорабатывать понятие «интеллигент», вели дело к тому, чтобы разделить его на несколько (например, техническую и художественную интеллигенцию) и представить их уже лишь как «социально-профессиональные группы» профессионалов «практически-духовной» или теоретической «умственной» деятельности (см.: Опыт исследования художественной интеллигенции, 1974). О том, что это профессиональная элита и что именно поэтому у нее «высокое место в системе профессиональной иерархии», в советской системе речи не было (см.: Ценностная и социальная идентичность российской гуманитарной интеллигенции, 2000). В постперестроечное время «образованный человек», «человек культурный» и «воспитанный» на территории идеальной модели встречаются с «успешным человеком», «богатым человеком», «коммуникабельным и толерантным».

Однако же среди бесчисленных образов «нового человека» появляется и тема человека совершенного. Так, главный герой романа Юрия Сергеева «Становой хребет», сын маньчжурского белоказака Егор Быков, в юности попадает в дом японца Кацумато, мечтающего создать совершенного человека: «Хоть ты и чужестранец и мне запрещено открывать таким, как ты, секреты, я пойду наперекор правилам и воспитаю в тебе дьявольской силы душу – шень, сверхчеловека, железную волю, неведомую стойкость перед любыми испытаниями, удивительную нежность перед красотой и перед совершенством природы. Ты станешь духовным властелином самого себя... Я предвижу рождение новой религии. Буддизм изжил себя смиренностью и непротивлением злу. Новый человек не должен покоряться судьбе, хотя обязан быть сдержанным и спокойным... Я поведу тебя к духовной свободе через физическое совершенство и гармонию шести начал: земли, воды, огня, воздуха, эфира и сознания...» (Сергеев, 1987, с. 163). Но еще показательнее последующая судьба ученика Кацумато: «Егор теперь часто думал о словах японца – “Человек не должен быть покорным судьбе”, переиначивая их на свой лад. Не смог Кацумато переродить его в жестокого сверхчеловека-убийцу. Егор благодаря своему природному уму, помощи Игнатия отсеивал из учения японца все гнусное и чуждое. Открылись в Быкове родники истинно русские: гуманности, доброты, любви к жизни и к своим национальным корням» (там же, с. 245). Здесь подчеркнута дуальная оппозиция «черного», «дьявольского» совершенства (алхимики говорили о «люциферическом совершенстве» – см.: Рабинович, 1990), и совершенства «светлого», «подлинного» (в тексте Ю. Сергеева – восходящего к «родникам истинно русским»); но кроме этой непреходящей оппозиции просматривается и «технология» совершенствования, приближения к сверхчеловеку.

Рассмотрим несколько подробнее, как строились поиски «идеального человека». Представление об идеальном человеке в античности питалось элитарным характером жизни полиса, в связи с чем утверждался возвышенный аристократический идеал совершенного, самодостаточного благородного человека (Никитюк

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.