

## ПЕРФЕКЦИОНИСТСКАЯ МОДЕЛЬ ЯЗЫКА КУЛЬТУРЫ

*Перфекционизм является порождением элитарной аристократической культуры, синтезирующей чувственный и идеационный мир. Здесь на передний план выходит духовное начало: оно стремится к Абсолюту и мистифицируется в крайнем пределе, что дает возможность выйти на мистический уровень языка, на его полное одухотворение. Особое внимание автор уделяет рассмотрению проблемы в рамках школы русской религиозной философии. Общение людей предстает как общение души, и в дискурсе основным становится метафизический смысл. Важным в данном аспекте является понятие личности, раскрывающейся только и лишь благодаря нравственному совершенствованию, существованию не для себя, а для других. Именно нравственные идеалы формируют основы тезауруса элитарной культуры.*

Система ценностей аристократической культуры задает специфическую модель моральной рациональности – перфекционизм, в которой история элитарного этоса представляется в форме интегрального опыта добра. Аристократический идеал восходит к идее нравственного Абсолюта, сверхъестественного духовного начала, воплощающего совершенство и безусловную полноту бытия. Духовное отношение к абсолютному придает мистический характер аристократическому идеалу: ориентирует его на преодоление сущего и победу над настоящим.

Мистицизм элитарной культуры проявляется в возвышении и универсализации человека, что переносит перфекционистские ожидания на отдельные элементы повседневной жизни. Так Р.Г. Апресян отмечает, что этика требует от аристократа «практического воплощения высших нравственных принципов, одухотворения человеческих отношений» [1, с. 111]. Аристократическая этика утверждает возвышенный идеал совершенства, считает духовное инобытийным повседневному и поэтому обращается к мистике как к необходимому средству универсализации опыта культуры. Язык элитарной культуры имеет особую область референции. Она проявляет себя в метафизических построениях и исключает возможность полной выраженности, визуализации своего содержания. Аристократический язык порождает двусмысленность, многоплановость, неоднозначность коннотаций и контекстов.

Идеационная сфера аристократического самосознания предполагает необходимость метафизики и рассматривает в качестве своей центральной темы бессмертие человеческой души. На неприемлемость его формально логического обоснования указывал еще И. Кант. Действительно, невозможно говорить о душе на языке современного естествознания: простая она или сложная, из чего она состоит и единицей чего является. Deskриптивные суждения касаются опытного знания (атомов и вещей), а душа – это нечто другое. Так М.К. Мамардашвили остроумно раскрывает причину недоказуемости и непроверяемости тезиса о бессмертии души: «Вы хотите доказать, что душа бессмертна – по закону опытного знания, приводя аргументы, но аргументы эти относятся к физическим предметам – только пространственным. Вы хотите верить в то, что душа бессмертна – пожалуйста, верьте, но это не доказуемо и не опровержимо» [7, с. 107].

Нравственный смысл бессмертия человеческой души выходит за пределы дедуктивной логики. Он становится этическим постулатом элитарной культуры и формирует основания ее тезауруса. В свете идеи о бессмертии человеческой души языковые единицы элитарной культуры приобретают свои значения. Так понятие наказания в аристократической этике наделяется метафизическим смыслом на почве идеи духовного бессмертия: «Если бы не было бессмертной души, то не было бы наказания. Человек, считающий себя безна-

казанным, поступает одним образом, а человек, который считает для себя возможным наказание, будет жить другим образом» [7, с. 107]. Язык элитарной культуры выстраивает свои коммуникативные практики в сфере духовного взаимодействия, общения людей как духовных субстанций. В нем на первое место выходят не факты, события и биографические данные (они говорят не о жизни души). Человеческая душа раскрывается в отчаянии, радости, горе или страдании. Тем самым процедуры смыслополагания и смысловыражения получают в духовной культуре метафизический колорит.

При этом под метафизикой имеется в виду классический аристотелевский смысл этого слова, а не тот ее смысл, который «состоит в противопоставлении диалектического метода метафизике, метафизическому способу мышления и метафизическому методу» [7, с. 109]. Метафизика говорит о сверхопытных предметах, которые вместе с тем сами являются условиями опыта и одновременно способами его организации – его структурой. Метафизические постулаты обращаются к трансцендентной, сверхъестественной реальности и обнаруживают ее присутствие в человеческом бытии: «Метафизические высказывания – это, прежде всего, высказывания об условиях человеческого бытия» [7, с. 109]. Метафизика образует специфический язык, выражающий природу тезауруса аристократической культуры. Выявляя сущность человеческого бытия, она рассматривает человека как искусственное, сверхприродное существо. Для его духовного становления она не обнаруживает природных гарантий. Их возникновение – результат личных усилий «талантливых одиночек». Основания их действий и мыслей внеопытны, определены чувством долга и стремлением к совершенству.

Этическое требование практического воплощения нравственного идеала создает особую перспективу самосовершенствования. Она проявляется в аристократическом самознании в форме убеждения в возможности человеческой причастности к абсолютному. Самосовершенствование начинается с рефлексивной практики, направленной на выявление человеком своего места в мире духовных ценностей. Ее следствием становится обнаружение своего несоответствия нравственному идеалу. Важным проявлением аристократического этоса является стремление к изменению себя, отказ от себя несовершенного, преодоление себя. Принцип самосовершенствования характеризуется идеей жертвенности, связанной с осознанием фундаментального противостояния природного (несовершенного, опытного) мира и трансцендентного (совершенного, сверхъестественного). Формой практической реализации нравственной жертвенности является аскетизм: «человек отвергает наличное в себе ради желанного и требуемого возвышенного» [1, с. 112]. Религиозная жертвенность выражается в виде «преодоления плоти, умирания во плоти и возрождения в Божестве – обожения» [1, с. 112].

Необходимым элементом религиозного идеала становится мистический опыт, а не абстрактные метафизические построения. В.С. Соловьев, разделяя знания на эмпирические, рациональные и мистические, относит два первых к относительным, а мистическое знание называет абсолютным, находящимся «в недрах Абсолютного как Всеединства». Поэтому В.С. Соловьев замечает, что действия человека «по идеалу совершенного добра – это есть не метафизический вопрос, а факт душевного опыта» [9, с. 629]

Религиозный идеал нравственного самосовершенствования ярко продемонстрирован в русской религиозной философии. Важным метафизическим условием его является вера в возможность полного воплощения совершенства в Царстве Божиим. Она выносится на первый план в этических размышлениях Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, П.А. Флоренского, Г.П. Федорова, С.Л. Франка, Л.П. Красавина, А.С. Хомякова, Н.А. Бердяева и др. Веру ставит в основание своего нравственного идеала Н.О. Лосский, подчеркивая, что идеал – это «Абсолютно Совершенное Существо», «Божественное Сверхчто», сверхличное мировое начало, которое не является пустой фантазией и ожиданием. Идеал обнаруживается в ходе аподиктически достоверных умозаключений и непосредственного опыта.

Отождествляя полноту бытия с Богом, Н.О. Лосский формулирует цель человека, исходя из идеи богопознания и самосовершенствования: «Человек, стремясь к абсолютной полноте бытия, задается целью ни более ни менее как подняться на ступень Божественного бытия; не будучи Богом от века, он все же хочет быть Богом в становлении» [8, с. 48-49]. Бог открывается человеку как абсолютная ценность в мистическом религиозном опыте. Многообразие его форм определяется особенностями религиозного откровения и сопровождается ощущениями «несказанного блаженства души» и бескорыстной «радостью о Господе».

Религиозный опыт вызывает уверенность в возможности нравственного совершенства мира и определяет место индивидуального самосовершенствования в «Божественном абсолютном совершенстве». Пределом приобщения человека к нравственному идеалу становится «поднятие твари на степень Божественного бытия, т. е. обожения ее (deificatio)» [8, с. 52]. Индивидуальные усилия (самопереживание) на пути самосовершенствования не являются достаточными: обожение – следствие божественной благодати, «Божией помощи». Человек, с одной стороны, относительно независим от Бога, с другой, способен приобщаться к совершенной жизни Бога. Поэтому мир состоит из личностей актуальных и потенциальных. Действительные личности формируются в атмосфере любви друг к другу и к Богу. Причастность к нравственному идеалу «возможна лишь в том случае, если каждое существо есть не только для-себя-бытие, но и бытие для других», воспринимает чужие состояния в интуитивной форме, а не в виде абстрактных схем и символов [8, с. 54].

Возможность интеллектуальной интуиции становится следствием имманентности всех существ друг другу, которая в отвлеченной форме описывается в неоплатонизме, стоицизме, в философских концепциях Дж. Бруно, Н. Кузанского, Ф.В.И. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля. Однако в религиозной философии Н.О. Лосского интуиция перерастает в «соборное творчество», возникающее на основе любви и приводящее к конкретному воплощению абсолютных ценностей. Интуиция характеризуется Н.О. Лосским как активное соборное созерцание полноты бытия, результаты которого целиком и полностью зависят от любви к Богу и «чистоты сердца» человека. Собственное творчество личности обозначает деятельную перспективу ее жизни в Боге. Поэтому проблема личностной индивидуальности и своеобразия разрешается Н.О. Лосским посредством обращения к идее единодушия, соборности личностей, «соучастия в Божественном Добре» как к абсолютно положительной ценности. Индивидуальное становится возможным не вопреки целому, а благодаря ему, так как личность – это «первичная самоценность», «абсолютная полнота бытия». Отдельные аспекты абсолютной полноты – любовь, красота, истина – являются частным выражением абсолютных ценностей. Частное же приобретает свое значение в контексте целого. Идеальный образ человека предполагает искреннюю любовь (а не просто симпатию) к подлинной жизни другого существа, отказ от себялюбия, способность к самопожертвованию и стремление к совершенству. Конкретными формами выражения человеческого совершенства становятся совесть, доброта и религиозность.

Н.А. Бердяев связывает идеальный образ человека в русской религиозной философии с проявлением «православной цельности» и присущей ей чуткости к мистическим темам, интимностью, наивностью переживаний, противостоящей искусственному стилизаторству и рефлексивной, сознательной наивности. Свой нравственный идеал человека он противопоставляет рационалистическим религиозным образцам, в которых прослеживается ряд особенностей мировосприятия: «Трансцендентное так и не становится имманентным, не преображает и не просветляет жизни изнутри. В творчестве жизни нет внутреннего религиозного горения, нет пафоса. И остается один лишь способ оправдания в мире – оправдание мирской жизни как послушания, как несение бремени и тяготы, как изживание последствий греха» [2, с. 172]. Н.А. Бердяев отличает понятия «личность» и «индивид».

Духовно-религиозному пониманию мира в большей степени соответствует понятие «личность», так как в нем отражена связь человека с Богом, что обуславливает специфику православного восприятия свободы. В работе Н.А. Бердяева «Мое философское мирозерцание» свобода характеризуется как несотворенный, ничем не детерминированный феномен, проистекающий из Божественной благодати. В то время как понятие «индивид» оценивается как натуралистическое и биологическое, не предполагающее подлинной свободы и погружающее человека в зависимость от природы и общества: «Индивид есть часть природы и общества. Личность не может быть частью чего-то: она есть единое целое, она соотносительна обществу, природе и Богу» [3, с. 21].

Характерным проявлением религиозного философского идеала становится критика эвдемонического утилитаризма. Так В.С. Соловьев в «Оправдании добра» противопоставляет добро и благо, понятое как благополучие. Фактическая всеобщность требования благополучия превращает в благодеяние любое целеполагание. В его свете к благу причисляется реализация любой цели, а далеко не всякая цель является нравственной. Требование благополучия В.С. Соловьев считает тождественным желанию удовольствий. В стремлении к благополучию место высшего блага и долга занимает удовольствие, оно же становится целью жизни. В.С. Соловьев называет гедонизм «мучительной погоней за обманом», подвергая последовательной критике эту этическую стратегию:

1. Принцип удовольствия *бессодержателен, неопределен*: различные удовольствия не имеют между собой ничего общего, относятся к хаосу эмоций и случайным впечатлениям. Из них нельзя вывести общий принцип действий. Всеобщность понятия удовольствия имеет формально-логическую природу, как, например, всеобщность утверждения, что «все поступки чем-нибудь кончаются», или что «все действия к чему-либо направлены».
2. Гедонизм *противоестественен человеческой культуре*: этот принцип может соблюдаться только в животном мире. У человека могут возникнуть противоестественные желания (человек может пожелать того, что нежелательно, например, гибели). Человеческий разум оценивает удовольствия по их последствиям, а не по степени приятных эмоций. При этом известно, что степень желания удовольствий не всегда соответствует их реальной приятности.
3. Формулируя свою цель как удовлетворение желания, гедонизм не уточняет ни необходимых *свойств желательного*, ни предпочтительных *способов их достижения*.
4. Гедонизм не содержит *определения высшего блага*. Понимание блага как суммы наслаждений не приводит к благу, как суммирование нулей не может привести к чему-то большему нуля.
5. Гедонизм связывает человека с обладанием *случайными предметами* и ставит в зависимость от них человеческое счастье. Счастье, по В.С. Соловьеву, предполагает удовлетворение от того, что не может быть отнято у человека: удовлетворение человек обретает только в себе самом.

Развитием этих гедонистических принципов В.С. Соловьев считает утилитаризм И. Бентама и Д.С. Милля, который приводит человека к радикальной неудовлетворенности ни самим собой, ни внешними благами. Освобождаясь от привязанности блага к удовольствиям и провозглашая идею общей пользы, утилитаризм приобретает комический характер в свете духовных ценностей. В.С. Соловьев сравнивает его с храмом, из которого вынесли идолов и посчитали, что он стал «Божьей святыней». При этом В.С. Соловьев замечает, что изначальный замысел утилитаризма находился в русле альтруистической морали. Реальный же образ утилитаристской морали предполагает искажение традиционного смысла альтруизма. Альтруизму присуще бескорыстное желание всеобщего добра и отношение к этой цели как к нравственному долгу. Утилитаризм же понимает смысл альтруистического чувства сквозь призму идеи выгоды и пользы: желание всеобщего добра вы-

звано в утилитаризме стремлением извлечения личной выгоды из нравственной деятельности.

В.С. Соловьев отвергает также тезис утилитаризма о генетической связи всякого нравственного учения с эгоизмом. Он утверждает, что сам принцип генетической связи не имеет силы нравственного аргумента. Иллюстрацией этого служит следующий пример: из происхождения дуба из желудя и использования желудей в пищу свиньям не может следовать того, что и сами дубы являются пищей для свиней. В.С. Соловьев выдвигает два аргумента против выводимости высших нравственных принципов из принципа эгоизма. Во-первых, этому противоречит очевидная для всех разница между всеобщей пользой и личной выгодой. Во-вторых, первичным для человека является родовое сознание, а не личностное. Утилитаризм также исходит из ложного, по В.С. Соловьеву, принципа о всеобщем желании своей пользы. Разум и свобода человека создают условия для отказа от этого желания и преодоления инстинкта самосохранения. При этом человек может желать приятного, но совершенно бесполезного.

Утилитаризм прибегает к понятию самопожертвования и представляет его в контексте принципа пользы: польза – это согласование своей выгоды с всеобщей. Самопожертвование для Д.С. Милля наделяется нравственной ценностью в связи с общей полезностью действий. Нравственный идеал В.С. Соловьева не допускает такого соседства. Самопожертвование основано на сочувствии, сострадании, долге, совести и вдохновении какой-либо религиозной идеей. Это жертва себя, не нуждающаяся в дополнительном обосновании, ее единственной целью является благо других людей. В.С. Соловьев называет утилитаристский смысл пользы софистическим и показывает, что он не имеет отношения ни к индивидуальной пользе, ни к всеобщей: индивидуальная польза не сводима к общей, а общая к индивидуальной. В этом аспекте критике подвергается и утилитаристская идея солидарности, придающая нравственному действию дистрибутивный смысл и превращающая солидарность в фактор эффективного распределения материальных благ.

Утилитаризм обращается к идее всеобщей полезности эвдемонистического идеала, так как он пропагандирует богатство и роскошь, создает условия для возникновения больших капиталов и косвенно способствует развитию экономики. В.С. Соловьев замечает, что в утилитаристском понимании солидарности не фигурирует тема нравственности, так как в нравственном аспекте солидарность не связана с личной пользой, она выражается в страдании, горе и бедствии. В утилитаризме человеку приписывается одновременно стремление к личной пользе и всеобщему счастью. Эти позиции В.С. Соловьев считает несовместимыми друг с другом и ущербными по отношению к нравственным требованиям долга. Утилитаризм ищет счастье в благоразумии, В.С. Соловьев же показывает, что счастье является душевным состоянием, и его причина не может быть связана с «вялыми речами благоразумия». Прочной основой счастья могут стать только духовные блага: в их свете «эвдемонический расчет сводится к нулю, и всякое возможное преимущество благоразумных наслаждений перед безумными (с эвдемонической точки зрения) совершенно исчезает» [10, с. 213].

Другая важная особенность нравственного идеала русской религиозной философии – тесная связь с идеей «Божественного Всеединства» – проявилась в критике биологизма, сосредоточенной на натуралистических положениях эволюционизма Г. Спенсера, высказанных в «Основаниях этики». Хотя, известно, что в позднем творчестве Г. Спенсер отказывается от механистического истолкования биологических процессов («Основания биологии»), в его этике не было сделано соответствующих изменений. Она стала своеобразным символом эволюционизма и натурализма. Г. Спенсер в «Основаниях этики» применяет рациональный подход: решает этические проблемы посредством изучения поведения в животном мире (от одноклеточных до человека). Метафизическим условием его методологии является существование объективно лучшего поведения. Формирование идеального

поведения выводится Г. Спенсером из эволюционистской аналогии биологического приспособления и нравственного целеполагания. Хорошее поведение реализует три вида стремлений: к самосохранению, к полноте и продолжительности жизни. Поэтому благо сводится в эволюционизме к удовольствию и счастью, а жизнь – к приспособлению к внешней среде.

Н.О. Лосский критикует Г. Спенсера за нивелирование нравственных ценностей и фактическое игнорирование проблемы свободы воли, красоты, истины: их редукции к принципам приспособления и удовольствия. Общие законы эволюции не раскрывают подлинной основы мира. Она возникает вне субъект-объектного противопоставления психического и физического и выражается в Абсолюте. Н.О. Лосский считает, что Г. Спенсер принимает *цель за средства*: рассматривает духовные блага как средства приспособления индивида к среде. Так, например, любовь к свободе выводится Г. Спенсером посредством механизма ассоциации из естественного нежелания стеснения действий; идея самопожертвования предстает в образе стремления к самосохранению, а альтруистические чувства возникают на основе симпатии. Социальным идеалом эволюционизма становится «промышленный строй», в котором тесное экономическое сотрудничество приводит к возникновению общества всеобщего благоденствия. Страдание в нем сводится к минимуму, что образует прочную основу для симпатии как источника удовольствий.

Альтруистические чувства, по Г. Спенсеру, представляют собой историю самоограничения поведения, возникающую на почве сдерживающего влияния религиозных, политических и экономических санкций. Осмысление внутренних последствий поступков первоначально вызывается у человека чувством страха, но на завершающем этапе эволюции оно приводит к появлению чувства долга и осознания обязательности нравственных самоограничений. Г. Спенсер придает ему биологический характер: представляет в виде наследственно закрепленного признака, что символизирует примирение априоризма и апостериоризма. То, что представляется индивиду априорным, в контексте человеческого рода приобретает, по Г. Спенсеру, апостериорный характер. Эгоистическое стремление к удовольствиям в начале эволюции перерастает в нравственную интуицию и альтруизм. Н.О. Лосский видит в этих «чудесах эволюции» проявление потребительского отношения к нравственным ценностям. В его философии отдается предпочтение ценностному подходу в понимании человеческой жизни, который образует ее сверхбиологическую сторону. Так, известно, что человек нередко жертвует своей жизнью ради своих идеалов. В контексте эволюционизма бескорыстное действие теряет всякий смысл.

Н.О. Лосский считает, что принцип ассоциации Г. Спенсера не может изменить ценностей человека, так как их роль в жизни обусловлена не степенью эволюции, а внутренней, самостоятельной значимостью. Знание не является достаточным основанием для изменения поведения, механический процесс приспособления к среде не предполагает логическую необходимость нормативного долженствования. Эволюционный альтруизм Н.О. Лосский называет «лицемерием», эгоистическим поведением, выдающим себя за нравственное. Наличие у человека духовных чувств не может быть выведено из опыта: суммирование удовольствий не приводит к духовному росту. Бытие индивида в этике эволюционизма ограничено пространственными рамками тела и психическими проявлениями душевных переживаний, связанных с телом.

В такой картине мира отсутствует место для непосредственного созерцания чужого бытия, нет места главному для Н.О. Лосского основанию альтруистических чувств – интуиции – «непосредственному вступлению состояний одного существа в сознание другого» [8, с. 47]. Ссылка Г. Спенсера на возможность случайных изменений в «мире обособленных индивидов» лишена смысла в рамках русской религиозной традиции, она «так же нелепа, как утверждение, что хотя суммирование нулей вообще не может дать единицы, но при миллионах повторений возможно случайное изменение, дающее из ну-

лей единицу» [8, с. 47]. Этический идеал Г. Спенсера Н.О. Лосский определяет как «органический альтруизм» и метафорически характеризует как «счастье кротких овец, пасущихся из поколения в поколение на тучных пастбищах и потому только, за ненадобностью борьбы, утративших охоту к нападению и даже физические средства наступления и обороны» [8, с. 47]. Нравственным образцом русской религиозной философии становится «Божественное Всеединство», бескорыстное стремление к абсолютному совершенству.

В философском видении религиозного идеала выражается определенный собирательный образ, репрезентирующий тезаурус языка русской религиозной культуры. Соловьев В.С. указывает на проявление в нем особого мистического религиозного опыта, в свете которого «собирательный человек» – это не просто научная абстракция. Собирательный образ становится наличным нравственным идеалом, находит свое конкретное воплощение в религиозной практике. П.А. Флоренский справедливо замечает, что философский образ дает имя духовному феномену, вводит в сознание новые категории мировосприятия, миропонимания и зачастую оказывается «правдивее самой жизненной правды и реальнее самой действительности» [11, с. 361]. Имя выражает тип личностного бытия, образует его «плоть», особую идеальную конкретность, за пределами которой – сфера неизъяснимого, невысказанного в языке.

Подлинное информационное пространство языка культуры не существует в «аналитически разобранном состоянии». Оно обретает свою смысловую определенность в философии П.А. Флоренского только в аспекте целого: «Порознь взятые признаки – черты, как бы их не накапливать, не способны передать главного в имени – его структуры, строения его как целого» [11, с. 391]. Тем самым нравственный идеал русской религиозной философии является репрезентантом знаковой системы перфекционистской модели рациональности, наглядно отображающим область значений и смысловых импликаций языка культуры.

#### Литература

1. *Апресян Р.Г.* Нормативные модели моральной рациональности // Мораль и рациональность. М., 1995.
2. *Бердяев Н.А.* О русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2.
3. *Бердяев Н.А.* О русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 1.
4. *Гусейнов А.А.* Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. М., 1995.
5. *Майоров Г.Г.* В поисках нравственного Абсолюта: Античность и Боэций. М., 1990.
6. *Мамардашвили М.К.* Философские чтения. СПб., 2002.
7. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М., 1996.
8. *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М., 1991.
9. *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т.2.
10. *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 1.
11. *Флоренский П.А.* Имена // Опыты: Литературно-философский ежегодник. М., 1990.