

УДК 1 (091) 141

<https://doi.org/10.36906/NVSU-2022/45>

Гутова С.Г., д-р филос. наук, ORCID: 0000-0002-7947-166X  
Нижневартовский государственный университет,  
г. Нижневартовск, Россия

## ИДЕАЛ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА КАК ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

**Аннотация.** В статье рассматриваются вопросы, связанные с учением о совершенном человеке в историко-философском ключе. В работе выделяются основные идеи отечественной религиозно-философской традиции, которые сохраняются и трансформируются в современной философской антропологии. Делается вывод о том, что учение об идеальной человеческой природе обусловлено несколькими факторами: мировоззренческими установками мыслителя, его метафизическими построениями и универсальными философскими принципами. В статье в качестве основного принципа, характеризующего полноту и совершенство человеческого бытия, определяется андрогинизм.

**Ключевые слова:** философская антропология; традиция всеединства; совершенный человек; идеал; единство; андрогинизм; идеальное бытие человека.

Современные философско-антропологические учения все более носят интегративный характер, стремясь объединить самое передовое в интеллектуальном наследии человечества. В результате распространяется практика синтеза научного и религиозного, рационального и мистического, не рассматривающегося учеными только с позиции эклектики, а, напротив, как нечто, представляющее подлинное единство и преодолевающее всякую односторонность (в первую очередь в науке и философии).

В рамках философско-антропологических построений такая устремленность к органичному единству представляет собой результат построения самой модели метафизической теории, в которой, как правило, проявляется особое значение антроподискурса. В подобной модели формальная сторона, включающая методологию, структуру, способ изложения задает содержание философской конструкции. Поэтому любые размышления о совершенстве, идеале, всегда оказываются следствием онтологических построений, если они имеются и, следовательно, основные антропологические характеристики так же задаются общими метафизическими построениями. Важно подчеркнуть влияние исторического и социокультурного контекста на интерпретацию совершенного образа человека: «Представление о совершенном человеке (и совершенстве в целом) исторически ориентировано. Каждая культура диктует свои требования к пониманию этого сложного феномена: в каждую историческую эпоху образ совершенного человека находит свое не только художественное, но и философское воплощение» [10, с. 309].

Решение антропологических вопросов в отечественной философии имеет не только научное основание, но и опирается на религиозные выводы, что нередко происходит на почве мистических учений. Особое внимание в данном ключе хотелось бы уделить размышлениям о человеческой природе выдающегося представителя русской религиозно-мистической философии Владимира Сергеевича Соловьева. Основатель философской традиции всеединства в России и его последователи рассматривали в качестве идеала особенную форму бытия, преобразованную в духовное коллективное единство человечества. В рамках такого единства каждый отдельный человек совершает свое развитие, пребывая в разных стадиях преобразования. Владимир Соловьев подчеркивает особое положение индивида в мироздании: «Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и преходящим явлением, или видимостью. Человек есть вместе и божество, и ничтожество» [12]. Таким образом, следующий шаг для человечества – это преодоление своей условности и внутреннего противостояния на пути обретения своей целостности, а значит и совершенства.

Размышляя о сложной и противоречивой природе человека Владимир Соловьев задается вопросом: «Что же это за идеальный человек?» И утверждает, что действительное бытие каждого состоит в собирательной универсальной сущности, поскольку человек есть единое и многое, он словно монада объемлет в себе все человечество: «... Каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке» [12]. Божественная идея, по Соловьеву, представляет собой цель мирового развития, ее воплощение осуществляется благодаря единству божественного начала и Софии (души мира). Человек являясь образом и подобием Бога, представляется вторым всеединством, он перерастает самого себя и его природа переходит в область абсолютного бытия. «Богочеловек индивидуален, человеко-бог универсален; так радиус круга один и тот же для всей окружности в любой из ее точек...» [12].

Результатом подобного становления является возвращение к целостности, как изначальной более совершенной форме существования, благодаря которой человек способен вновь обрести свою божественную сущность. Такой первоначальной формой, по мнению представителей школы всеединства, является – андрогинизм, который одновременно есть и цель, и естественное состояние человека. Это форма является совершенной, поскольку выражает максимально возможную целостность человеческого бытия, в рамках которой снимаются всякие противоречия, крайности и отсутствует любого рода недостаточность [4].

Во-первых, традиционно андрогинность может рассматриваться через общекультурные символы, включающие архаичные представления, устоявшиеся мифообразы, эстетические идеалы гармонии, религиозные представления о совершенстве, философские идеи-образы Высшего Единства и Живой целостности. Во-вторых, рациональные описательные характеристики андрогинной теории не только не противоречат предшествующему мифологическому, эстетическому и религиозному видению, но дополняют и углубляют видение данного образа как идеала совершенного человека.

В подобных теоретических конструкциях, человек объявляется полноценным в первую очередь благодаря его признанию как духовной личности, жизнь которой определяется особыми смыслами, среди которых один из важнейших – свобода. Однако уже в ней самой, подчеркивают философы и религиозные мыслители, изначально коренятся все возможные противоречия, например, добро и зло, присутствующие в нерасчлененном виде. Это в свою очередь порождает в человеке «жажду целостности» и «...открытия в себе духовной сущности, божественного источника или самого Бога [6, с. 266].

Признание духовного идеала как целостности присутствует в самых разных интеллектуальных источниках, культурных традициях, религиозных учениях, что позволяет выдвинуть предположение о наличии особых фундаментальных принципов, заложенных в культурной рефлексии человечества в отношении себя и своего места в живом универсуме. Не случайно андрогин воспринимается в разнообразных (иногда противоречивых) учениях как идеальное, совершенное существо, одновременно являющееся архетипом (первообразом). Сохраняется при этом и классическая схема, в рамках которой андрогин есть начало и цель развития, между ними есть действие, которое можно охарактеризовать как *волю*, а именно духовно-нравственное усилие со стороны человечества подразумевающее его *совершенствование*. Результатом становления является идеальный образ, в котором представлена не только духовная, но и телесная целостность и полнота.

Андрогинность в разных культурных практиках, как правило, основывается на принципе комплиментарности, то есть такой форме сосуществования, в которой противоположности гармонично взаимодополняются, образуя новое качество жизни. Процесс соединения разнородных составляющих: сложных и противоречивых элементов в человеческой природе, способен привести к качественно новой форме, преодолевающей негативные побуждения и направляющей к созиданию, творчеству и полноценному, осмысленному существованию.

Философская трактовка идеи совершенного (или иначе идеального) человека, может варьироваться в разных границах от ницшеанского *Сверхчеловека* до *Богочеловека* в учении всеединства. Однако общий принцип, в самом абстрактном своем выражении, сохраняется в любой трактовке и указывает на существование синкретических оснований философско-антропологических концепций.

Понятие совершенства в историко-философском и культурологическом ключе подробно исследовал С.С. Хоружий, он указывает на сложность самого понятия совершенства: «Мы видим, во-первых, что христианское понятие совершенства связано с определенной онтологией, картиной бытийных представлений. В этой связи имеются и простые, почти очевидные, и более глубокие, даже таинственные моменты [13].

Во-вторых, совершенство в земной жизни человека – это его устремленность к Богу, как высший смысл и реализация человеческой сущности. Второе значение совершенства, по словам философа, приближается к понятию синергии в Православии [13].

Однако на этом пути есть и опасность искажения, так С. Хоружий предостерегает: «... идея совершенного человека может оказываться пагубным извращением и реальной опасностью, ибо за «совершенным», наделенным божественною харизмой, «верные» охотно

признают и абсолютную власть... Как нетрудно увидеть, в «Трех разговорах» Соловьева в образе Антихриста изображен именно «совершенный человек» – а точнее, обсуждаемое извращение христианских представлений о человеческом совершенстве, когда игнорируются необходимые неотмирные и премирные стороны этого совершенства» [13].

Проблема совершенного человека и его идеального образа отражает духовную ситуацию своего времени, устанавливает исторические перспективы, задает цели и определяет главные идеи в социальном мироустройстве. Многомерность человеческого бытия как никогда становится основным ориентиром для неклассического философского анализа. Проблема заключается в том, что человек в своем развитии дошел до иной крайности противоположной целостности, он стремился к совершенству и полноте бытия, а столкнулся с ситуацией абсолютной духовной неустроенности, разорванности, экзистенциального одиночества, социальной атомарности и беспочвенности [2]. При этом современная трактовка идеального образа является максимально удаленной от традиционной интерпретации. Так в работах, отечественного ученого П.С. Гуревича, посвященных философской антропологии, можно встретить следующие суждения: «Человек действительно целостен только в одном смысле: в его природе заложено стремление к целостности» [3, с. 30]. Он говорит о состоянии «духовной невесомости», которая характеризует современный интерес к проблеме идеального образа, о невозможности окончательно обрести человеком свою целостность [2]. По мнению мыслителя, человечество не укоренено в настоящем и не видит своего будущего, оно потеряло ориентиры и столкнулось с проблемой социокультурной идентичности [2]. «Мир человеческий – это единая осмысленность, в основе которой лежит постоянная, трудно насыщаемая потребность человека проникнуть в собственное личностное ядро, осознать себя как индивидуальное, неповторимое существо» [3, с. 98].

При этом человечество накопило огромный опыт философского и религиозного осмысления данного вопроса. Свобода глазами современного человека выглядит несколько иначе, чем те свободолобивые идеи, которые в своих учениях предлагали нам выдающиеся умы древности или, например, схоласты эпохи Средневековья. Однако надо отметить, что интуиция «целостного образа» не оставляла человечество ни на одном этапе его историко-культурного становления. Так в античности целостность человека проявлялась через гармонию его ума, души и телесного бытия, которое выстраивается и упорядочивается благодаря высшему мировому Разуму. «Жизнь человека целиком подчинена не им сформулированной разумной цели и служению общему благу» [8, с. 14]. В христианстве, напротив, устанавливается иной способ видения человека, происходит погружение в интимно-личностную сферу, задающего его новое измерение – *личностное*, содержание которого проявлено в особой ценности каждого индивида и его возможности общения с Богом [8]. Таким образом, именно такой идеальный образ глубоко укоренился в европейской философии и отечественной религиозно-философской традиции.

В современной антропологической мысли, продолжающей развитие в рамках неклассической философии, представление о целостности человеческого образа скорее является отправной точкой, своего рода идеалом, отталкиваясь от которого можно критически

осмыслять сложившуюся ситуацию и предлагать свое видения масштабов трагедии, связанной с распадом человеческой личности. Так, например, в постмодернизме распространяется нигилизм по отношению к возможности человека преодолеть границы своей неоднозначности, и обрести смысл, найти подлинные основания своего бытия. Речь идет о так называемой «антропологической катастрофе», о которой еще в XX веке писал М.К. Мамардашвили, указывая на неизбежность перерождения человека: «в сторону антимира теней и образов» [9, с. 121]. Он охарактеризовал это как зазеркалье и обозначил имитацией жизни, что напоминает бодрияровский мир симулякров, заполняющий нашу реальность и замещающий подлинный мир культуры.

Может ли современная наука, в противовес религиозным учениям представить свой идеальный образ совершенного человека или же это не входит в круг интересов современных ученых? Данный вопрос требует серьезного анализа и уже сегодня высказываются вполне серьезные опасения по этому вопросу, так, например, Священник В. Леонов пишет, что отсутствие абсолютного идеала совершенства ведет к тому, что, научные выводы, не имеющие нравственной, религиозной опоры способны оправдать и навязать нам греховный образ жизни как норму [7, с. 83]. Далее он в духе православной антропологической традиции поясняет: «С богословской точки зрения, можно сказать, что совершенное Божество и совершенное человечество, ипостасно соединенное в лице Бога Слова, с момента Воплощения и поныне пребывали и пребывают неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно в единстве» [7, с. 88]. Совершенство с религиозных позиций не является пустым и бессмысленным понятием, поскольку имеет очевидное основание в Боге: «Для Церкви идеальный человек – это не абстракция. Церковь не только имеет конкретное представление об идеальном человеке, но и предлагает всем вопрошающим и ищущим реальные примеры воплощения этого совершенства. В Божественном Откровении есть два примера совершенного состояния человека: первозданные люди Адам и Ева до момента грехопадения и Господь наш Иисус Христос» [7, с. 83-84].

В русской философии особенно были сильны тенденции направленные на синтез философских и религиозных подходов к пониманию человеческой природы. Особое влияние на философско-антропологические взгляды представителей отечественной традиции всеединства оказали религиозные и мистические представления о сущности совершенного человека, такие, например, как исихазм. В этом отношении важно указать на православную традицию и ее интерпретацию человеческого идеального образа.

В центре православной антропологии находится учение о совершенном образе человека и непосредственно связанных с ним аскетических духовных практиках. Центральный путь таких практик представляет собой единство стремлений каждого конкретного человека к духовному совершенствованию и Божественного присутствия в мире. Аскетическая практика как часть духовного преображения ведет к достижению совершенства, в котором можно выделить несколько элементов: видение образа Бога в человеке и понимание своего предназначения; практика осуществления христианской любви в отношении к миру, общение



с Богом; обретение богоподобия. Человек признается как сложное, противоречивое существо, как тайна, которую необходимо разгадать, прилагая усилия духовные и физические.

Трагичность человеческого бытия состоит в его пограничном пребывании, но именно человек приоткрывает путь к вечной жизни, именно в нем заключается надежда на свободу и спасение, поэтому он всегда больше чем просто часть природного мира. Цель его существования – это не только личное достижение полноты и совершенства, но и всеобщее единение тварного мира в Боге. Данный процесс особой духовной эволюции имеет еще и этическую, нравственную основу, поскольку для религиозной философии важна сама идея торжества духа в человеческом развитии и стремление к осуществлению духовной и материальной гармонии, центром которой становится человеческая личность как средоточие всеединства и богоподобия. Именно целостная личность, в русле христианского токования устремлена к совершенству, имея перед собой идеальный образ Христа.

Человек выходит за границы своего природного естества и разрывает замкнутый круг рождения и смерти, он, таким образом, проецирует себя в сверхбытие, обнаруживая свое единство с Богом. В результате для отечественной философии всеединства, ключевые положения религиозной антропологии, такие как идея Боговоплощения и преображения человеческой личности, становятся основными и определяющими в нравственно-этическом учении. В антропологических построениях религиозных философов богочеловечество оказывается лейтмотивом и центральным элементом учения о высшем предназначении человека и человечества в целом.

Размышления об идеальном образе человека в христианской антропологии тесно связаны с понятием греха, который искажает человеческую природу. Так, еще в мистическом учении Григория Нисского, у истоков православной антропологии встречается ряд важных для понимания человеческой природы суждений. Главное из таких утверждений: человек имеет в себе образ Божий, но он может быть «сокрыт под грязью и нечистотою греха» [1]. Это в свою очередь объясняется склонностью человека преувеличивать значимость чувственно-материальной стороны бытия, поэтому его задача обнаружить в себе свой первоначальный образ чистого ангелоподобного духа, «искать Благо в Боге», а не в материальном мире [1]. Для этого человек должен отрешиться от вещественной зависимости и чистой рациональности в сознании: «Это отрешение предполагает два момента: во-первых, освобождение духа от пристрастия к веществу и самого вещества, и, во-вторых, отрешение от эмпирически-рационального содержания сознания. Первое достигается путем кафарсиса и носит ярко метафизический характер; второе – путем созерцания и запечатлено до известной степени спекулятивным характером» [11]. Такое концептуальное понимание целей, стоящих перед человеком предполагает возвращение к истокам, но с учетом богатства культурного опыта, которое уже накоплено человечеством и которое позволит нам по-новому взглянуть на проблему идеального образа совершенного человека.

В современной научной литературе поднимается вопрос об отсутствии единого представления о совершенном человеке и опасности новых концепций сверхчеловека на основе исключительно техногенных достижений цивилизации [5]. Высказывается мысль и о

вырождение человеческого, как неизбежное следствие отказа от гуманистического идеала, имеющего своей целью не только построение гармоничного общества и, но и гармоничное сосуществование со всем миром. Можно согласиться с утверждением, что: «Специфика идей совершенства тесно связана с ценностным осмыслением человеком собственного бытия и всего существующего миропорядка» [5, с. 86].

Таким образом, в философских, религиозных и мистических учениях идеал совершенного человека рассматривается, в том числе и как следствие размышлений о человеческой сущности вообще и ее связи с божественным и природным миром. Важными указаниями на очевидность таких взаимосвязей является определенный набор общих для большинства теорий универсалий, описывающих совершенную природу человека, таких например, как понятие гармонии, завершенности, полноты, целостности. В этом ключе идея развития каждой отдельной личности, как и всего человечества, предполагает стремление к данной целостности, единству, к преодолению своей *«неукоренненности»* в мире.

### Литература

1. Григорий Нисский. Об устройении человека // Творения. Ч. 1. М., 1861. С. 76-222.
2. Гуревич П.С. Проблема целостности человека. М.: ИФРАН, 2004. 178 с.
3. Гуревич П.С. Расколотость человеческого бытия. М.: ИФ РАН, 2009. 199 с.
4. Гутова С.Г. Мистический рационализм в философии всеединства Вл. Соловьева: Дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1994. 149 с.
5. Исаченко Н.Н. Философская интерпретация феномена «Совершенный человек» // Вестник Челябинского государственного университета. №. 26 (381), 2015. С. 84-88.
6. Куценко Н.Ю. К вопросу об интегральных исследованиях в современной философии // Вестник Иркутского государственного технического университета. № 5 (76), 2013. С. 265-269.
7. Леонов В. Антропологический идеал совершенства // Вестник ПСТГУ. 2006. Вып. 2. С. 81-92.
8. Лифшиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. 152 с.
9. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. 288 с.
10. Меликян М.А. Философские версии совершенного человека: концептуалистский подход // Историческая и социально-образовательная мысль. № 5, 2013. С. 309-312.
11. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики. Мистическое богословие. Киев, 1991.
12. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 2. 822 с.
13. Хоружий С.С. Концепция Совершенного Человека в перспективе исихастской антропологии // Совершенный человек. М., 1997. С. 41-71.