

---

© О.В. ПАВЛОВСКАЯ

neydacha@yandex.ru

УДК 124.4

**КЛАССИЧЕСКОЕ И СОВРЕМЕННОЕ ПОНИМАНИЕ  
ТЕРМИНА «ИДЕАЛ»\***

*АННОТАЦИЯ.* Современное употребление термина «идеал» показывает размывание привычного смысла этого слова. Он сближается с понятием «цели», «оптимального выбора». В классическом значении «идеал» трактуется как нечто труднодостижимое и редкое. Автор предполагает, что идеал обладал такими характеристиками в целях создания неприкосновенного фонда культурных смыслов. Практика помещения идеалов в труднодоступную, трансцендентную область хронологически связывается с переходом от мифологического к религиозному мировоззрению. В отличие от К. Ясперса, автор считает, что этот переход возник не в результате осознания собственного бессилия. Наоборот, полнота и щедрость жизни влекут за собой необходимость консервации самых важных достижений культуры в отчужденных идеалах. Однако начиная с эпохи модерна человечество постепенно отказывается от накопления идеального и защиты его от случайных исторических катаклизмов. В этом смысле современность можно понимать как «жизнь без идеалов» и открытый проект будущего.

*SUMMARY.* Current use of the term ideal shows that a casual meaning of this word has been blurred. It has been moving closer to the notion of a target, a premier choice. In the classical sense the ideal is treated as something hard hitting and rare. The author suggests that the ideal had those particular features in order to create a sacred fund of some cultural meanings. The practice of placement of ideals into remote transcendent areas is chronologically connected to a transfer from the mythological to religious view of the world. In contradiction to K. Jaspers, the author does not agree that this transfer appeared as a result of comprehension of self impotence. On the contrary, perfection and generosity of life involve a necessity to preserve the most important cultural achievements in the form of remote ideals. Nevertheless since the modern age the humanity has rejected to save the ideal and to protect it from accidental historical cataclysms. In this sense the modern times can be appreciated as the life with no ideals or an open project for the future.

*КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА.* Идеал, совершенный образец, высшая цель стремлений, недостижимость, десакрализация, защищенность.

*KEY WORDS.* Ideal, perfect image, supreme goal of ambitions, inaccessibility, desacralization, protectability.

---

\* Исследование выполнено при поддержке средств государственного задания Минобрнауки в 2013 году.

Исследуя феномен существования человеческих идеалов, мы можем заметить определенную тенденцию современности. Хотя понятие «идеал» употребляется и в значении «совершенного образца», и в значении «высшая цель стремлений», определенную недостижимую высоту они утратили, может быть, в связи с десакрализацией идеалов. Во всяком случае, словоупотребление указывает на это достаточно убедительно: «в идеале, мы должны закончить работу завтра», «команду спасло идеальное выступление другой нашей пары», «это было идеальное преступление, оно до сих пор не раскрыто» — мы сталкиваемся с такими оборотами повсеместно. Активно пользуются термином «идеал» и в научном дискурсе: мы можем, например, прочитать об «идеалах шестидесятников» (подразумевается не только их наличие, адекватное осмысление и вербализация, но, возможно, и «борьба за идеалы», т.е. до какой-то степени, «идеал» и практическая, достижимая цель в сознании сливаются). Более того, современному сознанию, вероятно, достаточно трудно понять важнейшее условие, необходимое для понимания смысла термина: это условие состоит в том, что идеал, фактически, недостижим. В индивидуальном бытии представить трагическое несоответствие своего образа действий или своих качеств идеальным еще можно (допустим, человек ясно понимает, что не способен на подвиг, необходимый в данных обстоятельствах и совершенный кем-либо), однако идеалы, конечно, имеют общественно-индивидуальную природу. Частные события и образцы (предметов, ролей, экзистенциальных выборов, концептов) становятся общеизвестными символами и играют воспитывающую роль для следующего поколения, зачастую уже потеряв авторство и историческую определенность. Так как и зачем общество может ставить перед своими представителями недостижимые цели? Зачем нужны недостижимые образцы? Наивно-психологическое объяснение («чтобы сильнее ценить то, чего почти невозможно достичь») идет совершенно вразрез с логикой обычного образа поведения человека. Если и можно найти примеры нарочитого усложнения деятельности, то это всегда носит оттенок наказания (допустим, дисциплинарного) или упражнения (например, в смирении). Но в подавляющем большинстве ординарных ситуаций человек экономит усилия, как мысленные, так и физические.

«Сильнее ценится» — это лишь фиксация побочного эффекта, возникшего вследствие того, что процесс достижения цели был трудным (но не планировался таковым). В конце концов, цель, которая потребовала сверхъестественного усилия, можно вообще возненавидеть — или потерять к ней интерес. Тем не менее, мотив недостижимости идеала часто и трагически звучал в искусстве предыдущих эпох.

Вероятно, если идеал считался недостижимым или почти недостижимым, то с какой-то глубинной целью. И цель эта явно лежала за пределами обычной селекции наилучшего, иначе сфера идеального представляла бы собой непрерывную олимпиаду или конкурс красоты, на которых постоянно менялись бы фавориты (что мы наблюдаем сейчас). Отчетливо видится данный принцип — недостижимости идеала — в схеме Платона, который прямо постулировал невозможность полного уподобления эйдосам, так как тогда мир начал бы удваиваться [1; 671]. Но в мире эйдосов уникальность каждого идеала была фатально задана и неизменна. Это тоже определенное упрощение усилий (и, соответственно, упрощение мировоззрения). В других моделях массив идеа-

лов не прописан и не закрыт; например, ничто не мешает представить идеальное государство, подобное тому, которое основал Утоп (у Томаса Мора) или вообразить не единственный Город Солнца, схожий в общих чертах с Городом Кампанеллы. Идеальное братство Круглого Стола короля Артура включало и Первого рыцаря (Ланселота), и рыцаря-святого (Галахада), и рыцаря-верного друга (Динадана), и много других весьма своеобразных героев, являвшихся персонифицированными качествами человека, открывавшимися в цикле легенд с идеальной стороны.

Нельзя сказать, что идеал недостижим потому, что в реальной жизни ничего подобного ему не наблюдается. Напротив, стремление к идеализации захватывает все более обширные области человеческого бытия. С развитием точного знания (а потом и техники) представления об идеальном обогащаются. Достаточно вспомнить элеатов с их идеальным бытием-шаром, пифагорейцев с их отношением к числу и идеальным пропорциям, вообще античное понятие красоты, золотого сечения (которое, в общем, можно продемонстрировать на архитектурных объектах). В аксиологической области человек все более тонко оперирует этическими категориями, все более смело рисует коллизии этически-неоднозначных выборов. И тем не менее, идеал как бы все время прячется — в архаике седой старины, в Золотом веке, в баснословной географической дали, в умозрительной области, в искусстве. И даже в произведении искусства, если считать его не отражением недоступного, но самостоятельным объектом, частично «схватившим» идеальное, идеал замирает и капсулируется со смертью своего создателя, а будучи скопированным, не обладает в глазах зрителя той же ценностью, что оригинал. Достичь его (понять в той же мере, что и создатель, охватить, освоить, присвоить) почти невозможно. Даже самые устойчивые объекты, которые считались идеалом в рамках какой-либо культуры, не позиционируются как достижимые: например, в Японии практика созерцания природных явлений (цветение сакуры) традиционно пронизана чувством неизбыточной печали по уходящей красоте. Вишня распускается каждый год и каждый год знаменует обновление мира и чувств, но культурная традиция предписывает трагическое переживание этого момента. О том, как опадает (или вот-вот начнет опадать) сакура необходимо сложить песню — как будто подобного сезона больше никогда не будет.

Достичь идеала, кажется, можно лишь не ставя перед собой такой цели рационально. Различные мистические практики постулируют это прямо (ненавязчиво человек находит свое Дао [2]; по инерции, в результате правильной жизни, входит в нирвану и т. д.). Но даже сильно регламентированные учения порой демонстрируют ту же истину: учитель Кун называет «благородным мужем» не самого прилежного своего ученика, но случайного человека, «уважающего достоинства» [3; 234]. Так же внезапно признается идеальная сущность героев в западных культурах: у Гомера Одиссей называется «богоравным», но он отнюдь не вступает в соревнование с богами за это звание, и наоборот, всякая попытка «взять штурмом небеса» в древнегреческих мифах заканчивается жестоким наказанием. Идеальный мир как бы втягивает в себя достойных — людей идеальной красоты (Ганимед) или идеального поведения, реже это происходит с артефактами (например, некоторые реликвии скрываются от недостойных глаз чудесным образом). Идеал не обязательно нетленен сам по себе, но как

бы обретает нетленный смысл и статус, что еще больше затрудняет его достижение, поскольку подспудно чувствуется необходимость третьей стороны, который должен соотносить нечто реальное с этим вневременным эталоном. Признание новых идеалов напоминают канонизацию святых: оно осуществляется с оглядкой, с отставанием, часто после того, как смерть изымает их из обращения.

Возникает соблазн объяснить трансцендентность идеала влиянием религий, особенно зрелых, обладающих развернутым представлением о потустороннем мире. Мифологическое сознание практически не отделяет сакральную область от профанной, мир духов тесно соседствует с миром живых. Религиозное, напротив, знает это четкое деление и усложняет процедуру коммуникации с сакральным. Больше того, сакральный мир наделяется особенными качествами, он уже не похож на привычное бытие и часто даже неопишимо. К. Ясперс объясняет возникновение качественно нового видения мира в Китае, Индии и на Западе в «осевое время» возросшим уровнем рефлексии: «Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира» [4; 33]. Но религиозная релаксация никак не может превосходить мифологическую: миф куда более понятен, антропоморфен, близок, чем любой из постулатов развитой религии. То есть «ужас мира» и осознание «беспомощности» не могут способствовать ни представлению об универсальном законе бытия, ни вере в единого бога, ни, наконец, постановке каких-то «высших целей». Примером тому может служить Древний Египет, неизменно переживавший хаос между династическими периодами. Он не пришел ни к какому качественному скачку в понимании трансцендентности потустороннего бытия, хотя никто не сказал бы, что вопросам смерти в этой культуре уделяли мало внимания. Напротив, попытка введения единобожия при Аменхотепе IV (Эхнатоне) провалилась, зато в ту же эпоху, в Среднее царство, намечается демократизация в контактах с высшими силами: дорогостоящие мастабы сменяются скальными гробницами, любой умерший египтянин, а не только фараон, начинает отождествляться с Осирисом, для бальзамирования и погребения уже не нужно разрешения фараона, а для обращения к богам — непременно участия жрецов [5; 185]. Скорее всего, ситуация «стояния над пропастью» и развития рефлексии была вполне знакома египтянам, но религия (или миф — чем были египетские верования, единой точки зрения не существует) откликнулась упрощением ритуала, а не навыками абстрагирования; приближением путей спасения, а не мистическим их скрыванием. Жреческая и политическая борьба приводили к возвышению того или иного культа (с безусловным поглощением «подмятых» божеств), но не к унификации управления сакральным миром.

Гораздо более правдоподобной кажется другая версия: переход от мифа к религии (с сопутствующими изменениями в представлении о загробном царстве, его недостижимости, дифференцированном воздаянии и пр.) происходит не от осознания собственной слабости, а наоборот, вследствие примеров соб-

ственной мощи. Эволюция мифологических представлений может выглядеть и так: анимизм — тотемизм — фигура культурного героя — бог [6; 102]. По мнению Т. Борко, человек с мифологическим сознанием не может осознать возможность новаций, лично им найденных. Он всегда нуждается в освящении их высшей силой: сначала покровителя-животного, потом шамана, который уподобляется животному (в ритуале осуществляет переход из человеческого состояния в природное), затем избранного человека (героя), но уже не обязательно сакрального, потом достаточно делегировать функцию освящения непосредственно богу или богам (довольно отчужденным): «человек, посредством обряда и инициации постоянно доказывает, что он не чужак, он свой» [6; 103]. Он сам способен сделать чуждый мир освоенным, не пугающим, а внешняя высшая сила только делает это освоение легальным. Мы видим значительно более сложную схему, чем просто связь экономического или политического уклада с изменением вероучения и централизацией церкви.

Итак, хронологически сакральный мир становится консолидацией мощи, отдаляется, усложняется, когда человек начинает чувствовать себя достаточно уверенным в своей земной участи, а вовсе не тогда, когда осознает хрупкость своего бытия и своих границ. Первобытность предоставляет ему явно меньшую степень гарантий, чем последующие эпохи. Следовательно, надо задать себе вопрос: зачем понадобилась такая полярность сакрального и профанного, если не для повседневной поддержки человека в его практической деятельности? Ни одна из мировых религий не дает индивиду такой свободы манипуляций (при помощи магии, фетишей, колдовства) с высшими силами, как давало мифологическое сознание. Ни один сценарий жизни после смерти не был так рискован, как в поздних религиях: фактически, ни мусульманин, ни христианин, ни даос, ни буддист, ни иудей ничего доподлинно о своем «последитии» сказать не могут, они могут только надеяться на милость со стороны бога или «положительный баланс», выведенный безликим мировым законом. Значит, ценность дистанции сакрального заключается не в персональных выгодах отдельных людей. Может быть, следует выводить принципиальную недостижимость идеалов не из влияния мощных религий, а наоборот, считать поздние религии убежищем того, что человечество выбрало в качестве идеалов.

Действительно, сакральный мир, спрятанный от случайных взглядов, нетленный, вечный представляется прекрасным хранилищем того, что человек считает совершенным образцом, совершенным смыслом своей деятельности. В определенный исторический момент времени (назовем мы это «осевым временем» или нет) человечество осознает свое духовное богатство. В то же время обширная историческая память включает в себя факты гибели целых культур (сопряженной с гибелью государств — например, Римской империи или древнего Шумера). Пожалуй, было бы более чем естественным стараться вообразить некое пристанище для самого ценного (идеалов), чтобы уберечь их от разных исторических превратностей. Платон помещает эйдосы в некое умозрительном месте «за хребтом неба», и мы видим ту же операцию в самом разном культурном контексте: царство Божье в иудаизме, христианстве и исламе, карма (как бы чемоданчик с индивидуальными накоплениями) в индуизме и буддизме, Дао в даосизме и конфуцианстве — это самые что ни на есть настоящие хранилища правильного, благого, идеального, должным образом преобразованные, раз-

менянные на благодать — но отчасти и сохраненные Преданием в исходном смысловом облике. Все мешающее пребыванию идеала в неизменном и сохранном виде отделяется и удаляется: рождается доктрина рая и ада, дурная карма заставляет утрачивать опасный человеческий облик (а животные и низшие формы жизни не творят смыслов), уклонение от Дао разрушает гармонию космоса, но не может уязвить собственно Путь — он невидим и неуловим.

Идеалы, следовательно, мыслятся некоторым «неприкосновенным запасом» культуры, защищенным от девальвации, критики, забвения и переоценки. Они задают определенную высоту свершения, а не побуждают к слепому подражанию (как раз подражание в других исторических координатах может обесценить идеал и сделать его беззащитным для критики: Дон Кихот смешон, а «донжуан» отвратителен, если первого рассматривать вне контекста средневекового рыцарства, а второго — без противостояния инквизиции). Поэтому классически понятый идеал и можно называть «совершенным образцом» без всякой шкалы и без объяснения, как соответствовать этому образцу, «высшей целью стремления» без указания на тех, кто к ней стремится. Идеалы — культурный фонд, показывающий, чего уже смогло достичь человечество в реальности или в умозрительной сфере. До эпохи модерна, а то и до середины XX в. человек жил в двойной системе координат: сущего и должного, должное было представлено идеалами. Серьезнейшее отношение к идеалам (до такой степени, что ирония над ними приравнивается к кощунству) лишней раз свидетельствует о том, что сохранение должного мыслилось как жизненно важное условие существования культуры. Потеря идеалов была синонимом впадения цивилизации в дикость, что чувствовалось интуитивно и совершенно правильно: процедура сохранения идеалов и есть признак «расцвета» культуры, выхода ее из мифологической формы восприятия мира, то есть показатель определенного прогресса.

Возвращаясь к тому, с чего было начато рассуждение, мы можем заметить, что увеличение способов сохранять информацию в максимально реалистическом виде (неважно, для чьих глаз и внутри каких информационных потоков) лишает остроты проблему фиксации и консервации идеала. Мир сакрального потерял одну из важнейших своих функций: он опустел, когда стал пониматься всего лишь как «жизнь вечная», всего лишь как «последствие» отдельных индивидов.

Легкое отношение к изменению эталонов, как эстетических, так и этических, не в последнюю очередь обусловлено иллюзией обратимости. Идеалы, которые не мыслятся более как оторванные от нас во времени и пространстве, якобы могут быть воскрешены в любой момент. Однако частенько оказывается, что идеалы, искусственно воскрешаемые по сохраненным следам и меткам, не производят аффективного воздействия, не волнуют и не заставляют выбрать их в качестве высшей цели стремления (например, внезапный кризис «национальной идеи» нельзя объяснить недостатком моделей-идеалов). Переставшие быть плодом коллективного усилия, культурного консенсуса, идеалы становятся обычными концептами, равноценными другим концептам, а в частных биографиях любой идеал рассматривается в качестве стратегической цели, которой смог или не смог достичь индивид. Не успешность, фактически, перечеркивает сам идеал, снижая его до уровня «пустых фантазий».

Следовательно, расхожий «диагноз» настоящего времени — «отсутствие идеалов» — до какой-то степени верен. В том смысле, в каком понимался

и чувствовался идеал раньше, он исчез или почти исчез. Это не свидетельствует о «бездуховности» современности (статическая и, в целом, ненаучная характеристика) или ее упадке (динамическая характеристика, например, у И. Тэна: «Воздух зрелых годами цивилизаций неблагоприятен для идеальной личности: она уместна в эпических и чисто народных литературах, когда неопытность и невежество еще предоставляют воображению полную свободу» [7; 301]. Подобное наблюдение видим у О. Шпенглера [8; 102-103]). Скорее, современность вступает в иную фазу существования, существования в рамках приблизительных норм и ризомоподобных сценариев будущего. Эту тенденцию можно воспринимать трагично: «В век индивидуализма люди верят в жизнь земную и отказываются верить в небесную; они верят в качество жизни, а не в ее святость; никто не желает, чтобы ему рассказывали, как он должен жить. ... Что ж, отсюда следует, что спустя полтора тысячелетия к нам возвращается язычество» [9; 73-74]. Можно, наоборот, видеть в отсутствии единообразных и защищенных идеалов невиданную ранее степень свободы, а «тотальную бесструктурность каждодневной жизни» [10; 597] — преодолимыми издержками. В любом случае, возвращение к прежнему восприятию идеалов на данном этапе кажется неконструктивным.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Платон. Кратил. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 613-681.
2. Чжуан-цзы. URL: <http://tululu.org/read52074/>
3. Конфуций. Суждения и беседы. Ростов н/Д: Феникс, 2006. 304 с.
4. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.
5. Рак И.В. Египетская мифология. М.: ТЕРРА — Книжный клуб, 2004. 320 с.
6. Борко Т.И. Рождение божества. Тюмень: Мандр и Ка, 2005. 136 с.
7. Тэн И. Философия искусства. М.: Республика, 1996. 351 с.
8. Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск: Наука, 1993. 592 с.
9. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. М.: АСТ, 2003. 444 с.
10. Тоффлер Э. Третья волна. М.: АСТ, 2002. 776 с.

## REFERENCES

1. Plato. Cratylus. *Sobronie sochinenij v 4 t. T. 1.* [Collection works in 4 volumes. V. 1. Moscow, 1994. Pp. 613-681. (in Russian).
2. Zhuāngzǐ. URL: <http://tululu.org/read52074/>
3. Confucius. *Suzhdenija i besedy* [Conversations and judgments]. Rostov-on-Don, 2006. 304 p. (in Russian).
4. Jaspers, K. *Smysl i naznachenie istorii* [The Origin and Goal of History]. Moscow, 1994. 527 p. (in Russian).
5. Rak, I.V. *Egipetskaja mifologija* [The Egyptian Mythology]. Moscow, 2004. 320 p. (in Russian).
6. Borko, T.I. *Rozhdenie bozhestva* [Birth of a God]. Tyumen, 2005. 136 p. (in Russian).
7. Tjen, I. *Filosofija iskusstva* [Philosophy of Art]. Moscow, 1996. 351 p. (in Russian).
8. Shpengler O. *Zakat Evropy* [The Decline of Europe]. Novosibirsk: Nauka, 1993. 592 p. (in Russian).
9. B'jukenen, P. Dzh. *Smert' Zapada* [The Death of the West]. Moscow, 2003. 444 p. (in Russian).
10. Toffler, Je. *Tret'ja volna* [The Third Wave]. Moscow, 2002. 776 p. (in Russian).