

ВЫРАЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В ДВУХ СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМАХ

Обоснование опыта межличностного общения приводит к осмыслению человеческого тела как символа, в котором один человек явлен для другого. Показано, что тело как символ имеет свои внешний и внутренний уровни выражения. В соответствии с этим выделяются два типа символов: 1) направленные на внешнее выражение символы психогилетического и интеллигибельного содержания; 2) выражающие скрытое содержание потенциального или сверхактуального бытия меональные и апофатические символы.

Ключевые слова: меон; эйдос; психогилетический символ; интеллигибельный символ; меональный символ.

Мир культуры формируется в сфере общения и взаимодействия между людьми. Общение раскрывается в диалогическом бытии культурной жизни, в котором вступающая во взаимодействие личность символически выражается для другого через образ своего тела. Телесно явленная внешность человека, как пишет А.Ф. Лосев, уже есть символ его внутренней жизни: «...человек вольно или невольно выражает внешним образом свое внутреннее состояние, так что его внешность в той или иной мере всегда символична для его внутреннего состояния» [1. С. 162]. Однако символическое выражение человека в собственном теле может быть понято на различных уровнях, что приводит к возникновению различных форм символического мировосприятия.

В зависимости от способа общения между людьми внешний образ человека может либо восприниматься символически, либо оставаться знаком определенного места социальной иерархии. В деловом общении внешний образ другого человека отождествляется с определенной социальной ролью или выполняемой функцией при отрешении от внутреннего личностного содержания. В этом случае внешнее выражение человека перестает восприниматься как символ, превращаясь в обозначение места внутри социальных связей. Это достигается абстрагированием от всего личностного содержания другого человека, за исключением того, что имеет значение для совместной деятельности. При данном способе общения личностные особенности другого человека принимаются во внимание не сами по себе, а только как возможная помеха или помощь при реализации человеком деловых функций. В личностном общении, напротив, на первый план выступают сами по себе внутренние особенности личности человека независимо от соотношенности с внешними по отношению к его личности факторами.

Внешнее символическое выражение

Личностное общение всегда направлено на понимание сущности другого человека. Под сущностью в данном случае имеется в виду то, что объединяет все свойства в единый предмет. Сущность постигается в умозрении, и в этом смысле она интеллигибельна. Направленность на понимание сущности выражает стремление понять, что этот человек представляет сам по себе, что он за личность. В этом случае внешний образ человека становится символом его интеллигибельной сущности. Наряду с этим общение с человеком может быть направлено на сопереживание его конкретным чувствам. В этом случае внешний образ человека выражает

его внутреннее психическое состояние, становясь символом психогилетического содержания человека.

Символизируемое может иметь как интеллигибельный характер (например, платоновские эйдосы, духовные сущности и т.д.), так и реальные психические процессы (например, становление внутренней жизни человека). Соответственно и онтологическая связь символа с символизируемым приобретает либо интеллигибельный (например, выражение человека в его личном имени, выражающаяся в иконописном лике духовная сущность), либо психогилетический характер (например, выражающаяся в глазах душа). В связи с этим можно выделить два типа символов: символ интеллигибельного и символ психогилетического содержания. Для краткости первый будем называть интеллигибельным символом, а второй, соответственно, психогилетическим символом. Термин «психогилетический» образован от греческих слов «ψυχη» – душа и «ὄλη» – материя, вещество и обозначает психическую и чувственно данную текущую действительность. Термин «интеллигибельный» указывает на умопостигаемый характер символизируемого, который является вневременным неподвижным смыслом – эйдосом.

Предпосылки различия этих двух типов символа можно найти еще в древнегреческой философской традиции. Античный платонизм указывал на вечную сущность в человеке, эйдос, воплощенный в материи, в то время как стоицизм раскрывал человека как аспект становления во времени мирового Логоса. Символ в платонической традиции понимается как выражение смысла, порождающего человека, а в стоической традиции – как воплощение становления внутренней жизни человека или мирового разума. Интеллигибельный символ обращает к смысловой, духовной сущности человека, психогилетический символ – к его чувственно данной образности. Интеллигибельный символ выражает в человеке его «человечность», идею человека, т.е. некую общую вневременную сущность, психогилетический символ выражает в человеке становление его индивидуальных психических аспектов и их телесное выражение, т.е. становящуюся во времени жизнь.

Подобно тому, как в понимании Платона эйдос (абсолютно сущее) воплощается в меоне (не-сущем), порождая вещь, можно представить, как символизируемое содержание воплощается в образе, порождая интеллигибельный символ. Психогилетический символ является продолжением действия внутренних психических процессов и их внешним завершением. В соответствии с этим можно выделить два способа воплощения личности в символическом бытии – в интеллигибельном символе личность присутствует лишь смысловым

образом, безотносительно к ее становлению в эмпирическом бытии, а в психогилетическом символе личность выражается в своем внутреннем становлении.

Истоки представлений о психогилетическом символе можно найти в традиции стоицизма. В основе стоического мировоззрения лежат две, казалось бы, несовместимые идеи: учение о мировом разуме (Логосе, огненной пневме) и учение о слепой неумолимой судьбе. Эти две идеи противоречат друг другу, однако их синтез, осуществленный в стоицизме, стал возможен именно благодаря ориентации на форму психогилетического символа.

Понимание психогилетического символа заложено уже в стоическом учении о Логосе. С одной стороны, Логос есть разум, с другой стороны, он раскрывается как материальное становление космоса, подобно тому, как психогилетический символ раскрывается в пронизанном разумом телесном становлении. Стоики не усматривали противоречия в совмещении разумного и материального: ведь разум действует, раскрывает себя вовне, а все действующее – телесно, следовательно, Логос – не только разумное, но и деятельное начало. В соответствии с этим и все в космосе пронизано разумом. Человек есть цель становления космоса, наиболее полно раскрывающая внутреннюю задачу мирового разума в идеале жизни мудреца.

Логос есть и божественный разум, и всеобщий промысел, и телесная основа мира. Такое понимание Логоса, раскрывающегося в становлении мира, исключает учение о вечности, о вечных неизменных сущностях – эйдосах. Вместо концепции эйдосов стоики выдвигают учение о семенных логосах, которые являются такими идеальными зачатками вещей, из которых также произрастают и материальные сущности. Стоики отрицали всякий дуализм идеального и материального, для них все было телесно и все было разумно. В учении о мировом Логосе мы находим полное слияние духовного и телесного, божественного и мирового, подобно тому, как психогилетический символ совмещает в себе разумное психическое и телесное начала.

Можно сравнить платоновское и стоическое отношение к человеку с позиции онтологии символа. И стоики и платоники видели в человеческом теле символ души. Но платоники восходили от созерцания души к созерцанию вечного эйдоса, который лежит в ее основе. В этом созерцании они отвлекались от конкретности тела и души как от частности. Этим было определено созерцательно-безразличное отношение платоников к жизни. Стоики находили в теле наиболее полное и совершенное выражение души, созерцание которой самоценно. Тело выражает душу именно потому, что оно само является частью души: «Посидоний упрекал эпикурейцев в незнании того обстоятельства, что не тело содержит в себе душу, а душа содержит в себе тело» [2. С. 703]. Душу же они понимали как становление жизни, пронизанное разумом, по образу и подобию мирового разума, который как огненная пневма раскрывается в становлении всего космоса. Никакая вечная неизменная сущность здесь не подразумевается, все опрокинуто в становление жизни, все и разумно, и телесно.

Иными словами, тело как символ, с точки зрения платоника, являет интеллигибельную сущность, а с

точки зрения стоика – психогилетическое становление. Это принципиальное отличие стоического символизма от платоновского и определило специфику стоического мироощущения, которое выразилось, прежде всего, в стоическом учении о судьбе.

В стоицизме нет места для вечности – все погружено в становление времени – этого требует психогилетический символизм. Стоик может восхищаться гармонией мирового разума в космосе, но он не будет, подобно античному неоплатонику, предаваться созерцанию вечного Единого. Стоик не видит этого вечного, поэтому он не отрывается от становления конкретности жизни со всеми ее страданиями и трагичностью. Он не может, как античный неоплатоник, относиться ко всему созерцательно-безразлично, т.к. для него нет той вечности, перед которой все остальное действительно казалось бы безразличным. Иными словами, он воспринимает воплощение мира для себя не в форме интеллигибельных символов, являющих вечные сущности вещей, но в форме психогилетических символов, раскрывающих все вещи в их внутреннем жизненном становлении, наполненном трагизмом и страданиями.

Это становление жизни, наполненное трагизмом, стоик и называет судьбой. В стоицизме учение о судьбе не отменяет учения о мировом разуме, который все гармонично устраивает. Учение о судьбе – это взгляд на ту же самую мировую гармонию с позиции отдельного человека, который не может отрешиться от частностей миропроявления, содержащих в себе трагизм. Марк Аврелий в своих размышлениях учил, что все страдания жизни иллюзорны, потому что они являются страданиями лишь с точки зрения частности, а с всеобщей точки зрения мы видим совершенство мира. Однако Марк Аврелий не мог предложить созерцание платонической вечности, в которой все эти частности исчезли бы, и вместо этого, как истинный стоик, он апеллирует к разуму, который позволяет ему приподняться над трагичностью судьбы. Это стоическое возвышение над судьбой, над трагичностью жизни принципиально отличается от платонического забвения трагичности жизни в созерцании вечности.

Стоическое сознание столь же аисторично, как и платоновское, что, впрочем, является общей чертой античного мышления. Однако если неоплатоники видели во времени раскрытие одних и тех же вечных эйдосов, вокруг которых вращается время, то стоики не подразумевали ничего вечного в становлении мирового Логоса. Все интеллигибельное содержание мирового разума, по учению стоиков, наиболее полно выражается в становлении во времени, т.е. переходит в психогилетическую сферу.

Стоик воспринимает себя и свою жизнь как воплощение становления этого мирового разума, считая, что мировой Логос присутствует во всем космосе и в каждой его части. Человек со своей жизнью также выражает весь мировой Логос, подобно тому, как его выражает и космос в целом. Раз человеческая жизнь наполнена страданиями, значит, именно в этом каким-то образом должен раскрываться замысел становления мирового Логоса. Трагичность жизни не может быть случайной – это то, что с необходимостью выражается в соответствии с мировым разумным порядком, и если человек

столкнулся с трагической стороной жизни, значит, в этом его удел.

Аисторичное сознание стоика не позволяло ему предполагать изменение его удела, так же как не предполагало принципиального изменения того, что уже дано в истории. Прошлое и будущее лишь воспроизводят, повторяют один и тот же удел. Из этого вытекает учение стоиков о цикличности космоса, постоянном возвращении к тому же самому состоянию через всеобщее поглощение огненной пневмой и новому становлению из нее. Точно также стоическая концепция перевоплощений не предполагает никакого учения о карме. Все перевоплощения подчинены воспроизведению одного и того же удела. Если стоик смотрит на этот удел со своей частной точки зрения, то он видит лишь слепой рок, каприз судьбы, если же он рассматривает его с всеобщей точки зрения – то воспринимает гармонию разумно устроенного мироздания. Основная задача стоицизма в том, чтобы увидеть за слепым роком гармонию разума – это и означало возвыситься над судьбой.

А.Ф. Лосев выводил учение стоиков о слепой судьбе из их гносеологии, в частности из учения об иррелевантном лектоне [3. С. 99–178]. Стоическое учение о судьбе вытекает не только из гносеологии, но определено всем мироощущением стоика, выраженным в специфике стоического символизма и, в частности, – особенностью психогилетического понимания символа.

В современном восприятии сфера ориентации на психогилетический символ существенно уже, чем это мы находим в античном символизме. Стоики мыслили весь космос как наполненное жизнью становление, где языческие божества представлялись психогилетическими символами частных моментов этого становления. В современном сознании, для которого мифопоэтическое творчество постепенно отошло на периферию, восприятие человека как живого существа и восприятие других живых существ, тем не менее, сохраняет символический характер. Можно утверждать, что всякая телесная явленность, выражающая внутреннюю жизнь души и личности, уже является психогилетическим символом.

Внутренняя реальность символа

Наряду с внешним выражением символ отрывает также и внутреннее измерение становления личности. Внутренняя сфера личности включает в себя не только выражающиеся в психогилетическом символе эмоции, мысли, волевые акты и другие психические переживания, но и нереализуемые в эмпирической действительности возможности. Область этих возможностей является фактом внутренней жизни человека, и хотя их содержание остается невыраженным в каком-либо понятии или внешнем образе, тем не менее оно способно вызывать эмоциональный отклик. Например, человек может не представлять и не понимать свою судьбу, но, несмотря на это, чувство судьбы может выражаться в воодушевлении или, напротив, в тревоге, подавленности. И хотя понимание судьбы остается сокрытым, человек чувствует, что каждое его действие и даже его внутреннее намерение способно принципиально ее изменить.

Таким образом, наряду с внешней жизнью человека открывается внутреннее измерение его жизни, не данное в эмпирической действительности, поэтому оно не выражается как-либо наглядно и в символе. И хотя символ не выражает в эмпирически воплощенном образе скрытое внутренне содержание, тем не менее он передает его присутствие, вызывая у всякого, кто обращен к этому символу, чувство эмоциональной сопричастности. Такие особого рода символы, которые указывают на эмпирически невыражаемый пласт внутренней жизни человека, т.е. на ее меональное содержание, являются меональными символами. Под меональностью здесь понимается чистая потенциальность, отсутствие актуальной воплощенности и вместе с тем ее возможность.

Сущность человека представляет собой потенцию его волевого самоопределения, актуализирующуюся как во внешних эмпирических действиях, так и в его внутренней психической жизни, которая раскрывается в конкретных психических усилиях и переживаниях. Таким образом, внутренняя психическая жизнь реализует потенцию волевого самоопределения человека. Если человек по-новому самоопределяется, то и содержание его психической жизни раскрывается иначе. Однако, хотя внутреннее психическое содержание зависит от волевого самоопределения, оно очень часто вступает в противоречие с намерениями и усилиями, осуществляющими это самоопределение. В частности, человек может вопреки своим намерениям переживать, страдать или даже любить. Это значит, что внутреннее самоопределение должно еще воплотиться в психической жизни, и это воплощение может оказаться совершенно неожиданным. Следовательно, условие или пассивная потенция этого воплощения есть нечто иное, чем активная потенция действующей воли. Эта пассивная потенция есть меон психической сферы, или, иначе говоря, меональная сторона внутренней жизни человека.

Допустим, человек дружески и бескорыстно решил помогать другому, однако вопреки его намерениям эта ситуация пробудила в нем страсть, которая ввергла его в депрессию. Этот человек может обладать достаточным мужеством, чтобы эмпирически никак не проявлять свои переживания, однако он не может избавиться от страсти, спрятанной в глубине души. Его страсть и страдания, хотя и скрываются, тем не менее являются актуальным событием его внутренней жизни, и любое их выражение будет порождать не меональный, а психогилетический символ. Однако в этой ситуации есть нечто, что остается принципиально неактуализируемым, а именно то условие, благодаря которому волевое намерение человека дружески бескорыстно общаться перерождается в нечто иное – страсть и страдания. Само по себе условие представляет собой лишь пассивную потенцию психической жизни, которая реализуется в силу активных волевых усилий человека. Иначе говоря, она является меоном волевых актов человека, благодаря которому его внутренняя жизнь обретает непредсказуемый характер. Становление сокрытой внутренней человеческой жизни, которая остается невыраженной вовне, представляет собой постоянную борьбу волевых усилий человека с непредсказуемостью их реализации. Эта внутренняя борьба предшествует

любим актуальным событиям психической жизни человека, поэтому не выражается в психогилетических символах. На нее могут указывать лишь меональные символы. В данном случае меональный символ будет указывать не на скрываемую человеком страсть или страдания, а на его внутреннюю борьбу, на стремление самоопределиваться иначе, которое сталкивается со своей принципиальной инаковостью. Это стремление первично по отношению к психическим переживаниям и поэтому никак внешним образом не выражается.

Символ всегда предполагает выражение, однако не обязательно, чтобы это выражение было внешним, воплощенным эмпирически, оно может быть реализовано и во внутренней сфере человеческой жизни. Меональный символ перенаправляет познавательную энергию человека с внешне воспринимаемого образа во внутреннюю сферу человеческой жизни, которая не раскрывается эмпирически. Однако познавательная энергия не может схватить меональность внутренней жизни саму по себе, т.к. меональность, будучи лишь потенцией, лишена какого-либо актуального содержания, которое можно постичь. Тем не менее трансформация усилий воли при их воплощении в меональности выражает меональную сферу внутренней жизни. Это выражение меональности в процессе трансформации постигается в познавательной энергии. Однако это постижение не выходит за пределы внутренней сферы человеческой жизни, которая эмпирически не выражается. Поэтому и акт постижения не может быть воплощен в каком-либо наглядном эмпирическом образе. Эмпирически может быть проявлена лишь эмоциональная направленность этого акта постижения, которая и сообщает чувство присутствия сокрытой внутренней жизни человека. Именно поэтому меональные символы постигаются эмоционально, и в этой эмоциональности реально дано то, что не схватывается понятийно или в чувственных образах.

Сокрытое содержание внутренней жизни дано не во внешнем выражении символа, а в его внутреннем измерении, которое постигается через эмоциональную сопричастность. Однако во внутреннем измерении символа может присутствовать сокрытое содержание не только меональной стороны внутренней жизни, но и сверхактуальной, т.е. такой актуальности, которая в силу своего абсолютного превосходства над эмпирической реальностью не может быть выражена в чувственных образах или понятиях. Такого рода символы являются апофатическими и выражают сопричастность человеческой жизни божественному нетварному началу. Апофатический символ указывает на невыразимую сверхактуальность высшего бытия, но указывает осо-

бым образом – через собственное отрицание. Такими символами являются, например, указывающие на божественное «несходные подобия», описанные у Дионисия Ареопагита в его не дошедшем до нас трактате «Символическое богословие» и в «Послании к Тимофею...» [4].

В теле человека выражаются его внутренние переживания, но помимо этого всегда ощущается присутствие всего человека, включая и его невыражаемый вовне глубинный пласт внутренней жизни. Подобно этому во внешнем проявлении символа выражается его содержание, но помимо этого может ощущаться еще и сопричастность невыражаемому содержанию внутреннего измерения символа. Эта аналогия не совсем точна, т.к. человек по своему усмотрению может скрывать или показывать свои внутренние переживания, символ же не обладает такой свободой воли, поэтому все, что способно быть выраженным, так или иначе, раскрывается во внешнем измерении символа. Во внутреннем измерении символа ощущается эмоциональная сопричастность тому, что принципиально невыразимо: меональности психической жизни или бесконечной полноте божественного начала.

Христианская традиция свидетельствует о том, что нетварное божественное начало бесконечно превосходит все тварное бытие, включая эмпирический мир и разум человека. Однако если бы нетварное вообще не выражалось вовне, то религия была бы невозможна, т.к. не существовало бы богообщения. Поэтому нетварное выражается в эмпирических вещах и чувственных образах, но не само по себе, а в своей локальной энергии.

Таким образом, в апофатическом символе раскрывается взаимодействие нетварной энергии и энергии человека. Однако это взаимодействие, будучи воплощенным во внешнем измерении символа, еще не раскрывает внутренней полноты нетварного, поэтому любой христианский символ наряду со своим внешним выражением обладает еще и внутренней глубиной, куда переносится взаимодействие человека и Бога, которое принципиально остается за пределами эмпирическому бытию. Два измерения символа соответствуют двум измерениям христианской жизни – ее внешнему проявлению в поступках и движению в сокровенной глубине сердца.

Таким образом, личность раскрывается в символическом бытии, благодаря чему символы расширяют сферу личностного бытия как вовне, охватывая intersubъективное пространство культуры, так и во внутреннее измерение бытия, простирающееся от меональной глубины сокровенной жизни до трансцендентной высоты сверхактуального начала.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. 320 с.
2. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. 766 с.
3. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. 819 с.
4. Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. Божественные имена // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 3–93.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 21 декабря 2009 г.