

ПСИХОПРАКТИЧЕСКИЕ ГОРИЗОНТЫ СИНЕРГИИ

О.И. ГЕНИСАРЕТСКИЙ

Методологическая ситуация

Вопрос: как достичь сообщительности, совмещающей проблемно-тематическую навигацию (трансового типа), с одной стороны, и когнитивную, дискурсивно-аналитическую внятность мысли, с другой?

Ответ:

*) сделать это можно, отслеживая события осаднения навигационного трансa в концептуально-дискурсивном поле мысли (фиксируя полученные концептуальные и дискурсивные прибавочные элементы работы);

*) и практикуя одновременно несколько жанров проактивной культурно-ценностной риторики.

Разнообразие починов и исходов текущего поведения

Отправная точка моего изложения – весьма абстрактная, т.е. отвлеченная, типологическая схема починов и исходов текущего внутренне проживаемого ведения/поведения.

В качестве аксиоматического основания схемы выбрано различие способностей желания и удовлетворения. Вопреки распространенной манере говорить исключительно об удовлетворении желаний, т.е. считать его финальным эффектом желания, мы относимся к нему как во всех смыслах самостоятельной способности.

Обращение к этой схеме позволяет осуществить первое осаднение и тем самым, введя в поле сообщительности несколько концептов, по возможности осторожно подойти к теме «жизни, проживаемой внутри нас самих» и проблеме «как надлежит ее с достоинством проживать».

Разнообразие исходов

Исход 1

Цель достигнута и желание удовлетворено. Предмет желания теряет значимость и больше не представляется сознанием. Событие поведения (действие) окончено, хотя в

другом, последующем событии желание вновь может возникнуть и то же самое действие повторится.

При этом поведение завершается состоянием удовлетворенности.

Таково повторяющееся простое действие, прерываемое паузами.

Исход 2

Цель достигнута, но желание не удовлетворено. Сознанию представляется новый (или тот же самый) предмет с тем же значением.

Если между первой исходной и второй повторяющейся ситуациями имеет место пауза, налицо мотивационное давление (состояние *томления*, блуждающего внимания).

При этом в сознании может возникнуть компенсационное представление, которое само станет источником удовлетворения, а завершающим состоянием станет *мечтательность*.

Исход 3

Цель не достигнута, а желание погасает или подавляется.

В отличие от «хорошо структурированной» деятельности, где отрицательный результат — повод для новой пробы, незаконченное поведение завершается состоянием *подавленности*, провоцируя невротические эффекты, включая склонность к агрессии.

Исход 4

Ни цель не достигнута, ни желание не удовлетворено. Если память о такой ситуации налицо, она завершается переживанием растерянности, *замешательства*.

В виду нерелефлексивности текущего сведующего поведения и реализующихся в нем простых действий, непосредственно переживаемые в них исходы — удовлетворенности, томления, подавленности и замешательства — не становятся сознаваемыми целями и мотивами последующих действий, но могут транслироваться в неопределенное будущее.

В некотором смысле тут можно говорить о памяти как темпоральной *аффективно-катектической рефлексии* текущего сведующего поведения.

Катексис: типа исход	<i>Исполнение желаний</i>	
Достижение целей	да	нет
да	Удовлетворенность (1)	Томление (2)
нет	Подавленность (3)	Замешательство (4)

Как видим, катексис – интегративная функция предметного сознания достигаемых целей текущего поведения (его целесообразности) и чувственно-сознаваемой оценки удовлетворенности желаний.

Различая способность желания и способность удовлетворения, можно в последней видеть первичное проявление человеческого самосознания, психическую материю которого составляют ценностно-значимые события/состояния удовлетворенности, до-вольности¹.

Помимо положительно значимого состояния удовлетворения (1), в нашей схеме налицо «значимые неудовлетворенности» (2, 3 и 4). Однако их нельзя считать отрицательными результатами сведующего поведения, ибо таковы они только с точки зрения неопределенности своего предметного значения. Чувственно же томление, замешательство и даже подавленность – аффективно определенные психические явления. И в этом смысле – вполне положительные (и ценностно-полагаемы).

Так что *исходная катектическая интуиция* (очевидность способности удовлетворения) – это полнота репертуара состояний удовлетворенности, имеющая более сложную меру, чем та, что дана сознанию, ориентированному исключительно на предметно-целевую значимость поведения.

В сведующем поведении чувственно-созерцательно оценивается мера катектического насыщения проживаемых и переживаемых событий и/или состояний, ценностная полнота жизни и завершенность ее.

Поэтому одно и то же разнообразие исходов текущего сведующего поведения может быть пережито как на фоне

ненасытной неудовлетворенности (катектического голода), так и на фоне избыточного перенасыщения (катектического обжорства).

Точкой отсчета тут, по-видимому, служит скрытый замысел о человеке, воплощенный в текущем человеческом *самообразе*.

Разнообразие починов

Как возникает исходное желание, вместе с представленной в нем целью?

Либо оно происходит внутренне и самопроизвольно, либо извне – через самим человеком дознанное знание, через полученное сообщение или же вместе с представившимся взору предметом.

1. Самопроизвольные желания (в традиции именуемые *помыслами*) могут быть подлинно существенными, если они воспроизводят ставший *этнос* человека, репрезентируемый в его *самообразе*. Тогда они, как правило, оканчиваются простым и непосредственным удовлетворением.

– Это намекает на самодостаточность умеренного удовлетворения желаний. Здесь и обладание потребностями, и переживание удовлетворенности, постоянно чередуясь, воспроизводят человеческий *этнос*. Тогда существование естественно, переживание непосредственно. Человек доволен судьбой, обладая собой посредством примирения с жизнью. Бежит мечтательности, старается изжить следы подавленности.

– Или же они овладевают им в редкие минуты, но вспоминаются отвлеченно, как печалование о конечности своей судьбы, о невесть откуда взявшихся пределах, о том, что не состоялось, хотя, как кажется, могло бы состояться. Но такая печаль лишь оттеняет радование ее, судьбы, дарами².

– Или же происходит обособление особых ситуаций, где эти желания переживаются как замещенные (в образных грезах искусства, например).

– Или же ситуационно удовлетворяются на обочине основного жизненного пути, что чревато разочарованиями в своей судьбе³.

Остатки

Если применительно к разнообразию исходов мы говорили о *памяти*, как форме темпорально-аффективно-катектической рефлексии сведующего поведения, то применительно к разнообразию починов следует сказать об *ожиданиях*, как форме той же самой рефлексии.

Тогда про сознание — и даваемую им осведомленность — можно сказать либо то, что оно лежит между ожиданиями и памятью, либо, что оно включает их. Сознание, обычно сознаваемое с состоянием «здесь-и-теперь», колеблется между двумя указанными возможностями, то ограничиваясь фигурой «тут-вдруг», то расширяясь до «там-и-тогда».

А в остатке у нас — темпоральная, аффективно-катектическая реальность сведующего поведения.

Ритм и интонация

1. Ритм и интонация, — а вовсе не целе- и смыслообразность, и не предметная или ценностная значимость, — вот в чем перво-наперво проявляется самоподобие, а тем самым и преемственность, аффективно-катектических потоков переживания.

Говоря об интонациях, я ранее, следуя М.М. Бахтину⁴, имел в виду эмоционально-ценностные интонации, образующие сердцевину личностно-ценностного опыта человека. Благодаря этому ходу мысли подтверждается внутренняя цельность (*integrity*) человека как личности, имеющей неповторимый духовный облик и стиль жизни.

Однако теперь мы знаем, что аффективно-катектический пласт переживания залегает глубже эмоционально-ценностного, который, в свою очередь, можно считать результатом специфической эмоционально-сенситивной рефлексии.

Воспользовавшись различием Ф. Шиллера, можно сказать, что аффективно-катектический пласт «наивен», тогда как эмоционально-ценностный «сентиментален».

Но мы также знаем, что аффективно-катектический пласт составляет лишь часть полного потока сведующего поведения и сознательно артикулирующих его переживаний. По отношению к пласти целе- и смыслообразности

ее можно рассматривать как своего рода мерцающий фон, сопутствующую аранжировку смысловой и целевой организации деятельности.

Если же рассматривать сведующее поведение исключительно в аффективно-катектическом слое его, следует принять во внимание его ритмические и интонационно-интенциональные характеристики⁵.

Если теперь представить себе:

– что интонирование созночно с интенциональностью (направленностью) и с интенсивностью (высотностью звука, энергийностью тонуca, масштабностью пространственного фона),

– и полифоническое, параллельное течение нескольких потоков переживания, влияющих друг на друга,

то перед нами раскроется *психопрактический горизонт синергии*, ее проторефлексивный схематизм⁶.

Тогда состояние «здесь-и-теперь» должно быть понято уже не как статическое, а как динамическое, текущее состояние⁷.

Внутри аффективно-катектического потока сведующего поведения определенность такого состояния тройственна, в зависимости от того, относим ли мы сознаваемые состояния:

– к начальным значениям потока, предопределяющим иные будущие состояния (к *области определения* состояния);

– к граничным, обуславливающим его условиям (к *области обуславливания* состояния);

– или к его конечным значениям, зависящим от прошлых состояний и завершающим процесс (к *области предназначения* состояния).

Определенно сознавая только текущее состояние, мы оставляем в неопределенности как те состояния, что были до него – в неопределенном прошлом; так и те, что станут для него – в неопределенном будущем. То же следует сказать и об обуславливающих граничных условиях.

Эта неопределенная определенность текущего состояния, коренящаяся в аффективно-катектической протоплазме его, вовсе не обязательно является нам как катастрофический хаос. Напротив, она же – в модальном отношении –

является условием возможности личностного становления, развития, именуемого в гуманитарной психологии *личностным ростом*.

Впрочем, в энергийном отношении события, замечиваемые в потоках сведующего поведения, интересны не сами по себе, а как свидетельства о высвобождении или связывании энергии, о ее приобретении или потере, возрастании или убывании. Здесь развитие событий означивают энергийные тренды, «силовые линии» возможного развития событий.

В ценностном же отношении события в их развитии предстают перед нами как процессы переоценки ценностных значимостей, созначных с текущим состоянием и варьирующих уровень их собственной энергийности/синергийности.

Видимо, именно так в аффективно-катектических потоках возникают новые аттракторы (точки привлекательности), придающие этому потоку новую, а иногда странную, как выражаются синергетики, направленность и возможность новых ценностных отнесений.

Теперь мы вновь возвращаемся к возможности ценностно-личностного сознания, оставленного нами, когда мы погружаемся в аффективно-катектический пласт сведующего поведения.

Экзистенциально озабоченным умам за этой возможностью непременно грезится свобода. Но раз уже мы вступаем на почву культурно-ценностного сознания, стоит вспомнить, что для праотца аксиологии и первооткрывателя «переоценки ценностей» Ф.Ницше значимыми были высшие ценности «Истины, Справедливости и Любви», а не свободы самой по себе, хотя он и говаривал иногда: «мы, свободные люди...».

По сути дела, тут мы впервые сталкиваемся с реальностью культурно-ценностной риторики – как особого жанра сведущей мысли, накрепко вписанного в традиции и институты европейской культуры как жанр, прошедший обстоятельную когнитивную и дискурсивную обработку.

По большей части, именно благодаря присутствию в культуре и мысли жанра культурно-ценностной риторики мы с вами – в своей наличной причастности к ним – имеем

возможность осуществлять акты ценностного сознания, думать и говорить о самоценностях, ценностях и даже о производных от них полезностях. Имеем экзистенциально-прагматическую озабоченность, способны наделять *экзистенциально-прагматической значимостью* все состояния присутствия, участия и обитания.

Антропофания

Жанр этой части текста — *возвращение к прочтению*. Не к прочтенному (в данном случае, не к «Логике смысла» Ж. Делеза), а именно к прочтению, которое происходит в конкретной проблемно-тематической ситуации и которому, — при установке на медитативное чтение, — сопутствует навигационный транс. Результат прочтения отлагается в памяти читавшего вязью контекстуальных *отсылок* на мысли, образы или имена, буквально не представленные в читавшемся тексте; и *сносок* на замыслы о будущих возможных мыслях, образах и пр.

Возвращение к прочтению — ретроактивно и выглядит как возвратно-поступательная последовательность припоминаний этих отсылок и сносок. Оно гипотетически восстанавливает — уже в нынешней проблемно-тематической ситуации — перспективу состоявшегося прочтения, укладывая на линию этой перспективы точки концептуально-дискурсивных сдвигов, случившихся в процессе чтения. Можно сказать и так: сам по себе навигационный транс не восстановим, но последовательность сдвигов, нанесенная на гипотетически восстановленную траекторию, переводит припоминаемые следы навигационного трансa в состояние мысли, позволяет ставить новые проблемы, находить новые темы, строить новые концепты.

Началом данного возвращения к прочтению послужило различение:

* *миметической процепции*, идущей от прообразов, далее концептуально идентифицируемых с синархемами (рефлексивно-топический модус процепции)⁸;

* *серийной процепции*, идущей от избыточных, сильно потенцированных поверхностей (рекурсивно-темпоральный модус процепции);

* *сингулярно-хронотопической процепции*, идущей от событий (для которых равнозначны их временные, хрональные и пространственные, топические параметры).

Итак, Ж. Делез: «В любом из миров индивидуальная монада выражает все сингулярности этого мира хотя бы и невнятно, хотя бы и бессознательно; но каждая монада при этом улавливает и ясно выражает только определенное число сингулярностей, а именно те сингулярности, в окрестности которых она задана, и которые связаны с ее телом»⁹.

В заданном принятом нами процептивном контексте была записана следующая трактовка: В любом из внутренних, – поддерживаемых процепцией психотопических полей (=миров), – имеет место различимый психический симплекс, который выражает все сингулярные синархемы этого поля; но каждый симплекс при этом символически выражает только определенное число синархем, смежных с данным симплексом.

Ясность и отчетливость символического выражения ограничены объемом смежной, обусловленной миметической процепцией, окрестности симплекса.

Тем самым имеет место сдвоенность различимого во внутреннем переживании психо-функционального симплекса, с одной стороны, и совокупности синархем, сюжетно-синархической серии, с другой. Речь идет об избирательности процепции, установлении символически различимого в переживании симплекса, что выражается в самом акте/событии процепции в аффективной памяти о нем.

Внятность или невнятность, ясность или затемненность символического выражения этого сдвоенного симплекса/синархичности зависят, в свою очередь, от энергичной насыщенности события процепции, его *превозмогающей* силы.

Вслед за переживаемой символической выраженностью события процепции, по логике Делеза, могут последовать его *манifestация* (если симплекс персонифицируется как субличность) и *означение* (если созначная с данным симплексом совокупность синархем полагается как предметный образ).

Если задать вопрос о том, «кто» говорит и показывает в процессе манифестации «синархемы > симплекс», то придется ответить, что тут мы имеем дело с *антропoфанией* не-

кой фигуры человечности, процептивно схватываемой (установленным) данным симплексом. Конечным эффектом события процепции оказывается символически воспринятая фигура человечности.

Следуя далее логике Делеза, можно сказать, что континуум синархем всецело инаков по отношению к симплексам, кои охватывают этот континуум в различных и дополняющих друг друга концентрациях: синархемы — досимплицитны (ср. со с. 141 «Логики смысла»).

Это утверждение заставляет нас вспомнить о различении коллективного и индивидуального бессознательного у К. Юнга и, на этой основе, уточнить место синархем и симплексов в их отношении к сознанию. Тогда дело может выглядеть как показано на Схеме:

Схема

Сознание человека в его жизненном мире, в состоянии занятости/обитания (Его у Юнга, индивидуальная монада у Делеза).

↑ *Антропофания* индивидуального предсознания в сознание Его, артикулируемая **в когнитивном сознании**.

Симплексы в психопрактическом поле индивидуального предсознания.

↑ *Антропофания* коллективного бессознательного в индивидуальное предсознание, артикулируемая **в символическом сознании**.

Синархемы (у Юнга архетипы) в психическом поле коллективного бессознательного.

Согласно терминологии архетипической психологии К.Г. Юнга, процесс антропофании в *Схеме* проходит фазы коллективного бессознательного, индивидуального предсознания и завершается *Ego*-сознанием. Тем самым, корневым концептом на всех фазах остается то или иное сознание. Даже принятие заявленной нами посылки о сознании, протекающем в живом времени, не меняет этого положения дел.

Однако, если вспомнить, на какое вопрошание должно было ответить введение в рассмотрение концепта антропофании, придется вернуться к той отошедшей в прошлое проблемной ситуации, когда в поле нашего внимания на-

чала прорисовываться культурно-экологическая, родовая перспектива¹⁰. А в рамках этой перспективы никак нельзя ограничиваться сознанием (в любом его виде). Так что два нижних слоя *Схемы* придется переинтерпретировать в терминах родового сознания и родовых отношений, сохраняя фазовую структуру схемы.

Следующим важным шагом в конкретизации культурно-экологической, родовой перспективы стало наделение ее схемой «традиции – институты – практики». Это дало возможность говорить о разных линиях традиций, разных институциональных узлах и соответствующих им практиках (в частности, ритуальных, игровых, трудовых и креативных).

Так что антропофанию надлежит теперь дополнять, доконцептуализировать в терминах культурно-экологических и гуманитарно-социальных.

Ближайшую задачу такого усилия можно видеть в том, чтобы:

*) придать процессу антропофании какую-то когнитивно-навигационную *интенцию* и целевую практико-сообразную *функцию* (сделав это так, чтобы носителями их оказались как раз анонимные фигуры человечности, симплексы и констелляции синархем);

*) и наделить процесс антропофании *избирательностью*: в отношении каждой синархемы и каждого симплекса, и/или их совокупности, очерченной какой-то границей.

Вспомнив о принадлежности концепта антропофании к проблемно-тематическому полю *антропного воображения*¹¹, воспользуемся введенным ранее различием плазматической, эвристической и экспозиционной функций воображения. И тогда мы можем сказать, что процессу антропофании должны быть присущи:

*) *плазматические эффекты* и фотическая, световидная событийность (не только единичные инсайты, но и акты проявления *фотической тектоники воображаемого*);

*) *эвристики*, благодаря которым устанавливаются креативные компетенции;

*) и *сценальные презентации* анонимных фигур человечности, предсознательных симплексов и констелляций синархем.

А учитывая наше теперешнее стремление вписать процесс антропофании в проблемно-тематическое поле личностного строя, к этой тройке функций антропного воображения стоило бы добавить четвертую, остаточную функцию — установления той самой *фотической архитектоники*, которая событийно проявляется плазматической функцией, но теперь уже в качестве константных, архитектурных состояний.

Тем самым, мы неявно наделили антропофанию структурой *экзистенциальной рефлексии*, позволяющей избирательно различать в тектонической среде пребывания состояний *занятости/обитания*, или, иначе говоря, участия/присутствия.

Заметим также, что совмещение схематизма экзистенциальной рефлексии со схематизмом фаз «поиска > выбора > устройства > обитания» объясняет, почему события присутствия (философски именные как *Dasein*, а психологически как *здесь-и-теперь*) столь часто субъективируются, признаются самодействующими трансцендентальными субъектами. Следуя этой традиции самопонимания, мы склонны считать их также носителями процесса антропофании, каналами антропных перетоков.

Вместе с тем, мы не склонны игнорировать и состоятельности пребывания/обитания, считая важным разобраться с ролевым топосом фотической тектоники, с просветленностью смысло-сознавания, с энергичностью целодостижения и вообще с местом света в нашем понимании сознания как такового.

Нельзя также пройти мимо очевидных схождения эвристической функции воображения, полагаемой ею занятости/участия, — с событийными сериями у Делеза.

Делезовские серии событий, как известно, размещаются на *n*-мерных поверхностях, которые — в проблемно-тематическом поле ценностного строя — мы понимаем не только как взаимно-не-зависимые координаты, или параметры порядка, но и как ценностные константы. Составляющая «строй» в концепте «ценностного строя», прошивающего жизненные миры, говорит как раз о его константности¹².

Теперь вновь вспомним о том, что события процепции и их эффе́кты рассматриваются нами в контексте антропо-

культуро-генеза и его антропной самоорганизации. И для того, чтобы сохранить тематическое единство этого рассмотрения, следует признать, что представленные на *Схеме* две фазы антропофании, в которых префигуративные констелляции синархем сначала выражаются в символически сознаваемых образах предсознания, а затем в когнитивно сознаваемых образах *Ego*-сознания, — суть единый процесс антропной самоорганизации, антропо-культуро-генеза, ранее названный нами *антропологическим синтезом*, а теперь — антропофанией.

А поскольку сознание — это психопрактическая разновидность рефлексии, далее можно ввести в рассмотрение концепт рефлексивного поля, в котором и происходят распределения и схождения любого вида сингулярностей, включая различимые синархемы, симплексы и *субличности* *Ego*. При этом антропофания приобретает черты сквозного, перформативного процесса, в отношении которого становится вполне осмысленным вопрос о том *Некто (Nemo)*, кто управляет ходом сквозной антропофании и, в свою очередь, стремится овладеть предметностью определенного в его рефлексивном поле *Нечто (Id)*.

Мне кажется, есть основание полагать эту рефлексию в качестве знающего и узнающего мышления в качестве самостоятельной способности, распределенной по указанным в *Схеме* уровням коллективно-бессознательного, индивидуально-предсознательного и *Ego*-сознания.

Ясно, что сознаваемым знающее мышление может быть лишь в случаях символического сознания (в предсознании) и когнитивного сознания в *Ego*-сознании. Применительно к коллективно-бессознательному также можно говорить о человеческой способности узнавать/знать и мыслить знаемое, приняв допущение о заведомом, а не ведомом (сознаваемом) характере этой разновидности бессознательного знания и мышления. И только на уровне *Ego*-сознания сохраняют силу классические философские и методологические представления о познающем мышлении и знаемом знании.

Хотя концепт антропофании и допускает полагание самодействующего *Nemo*, его не следует поспешно отожде-

ствлять ни с традиционным *Антропосом*, ни с какой-либо фигурой *Ego*. Он потому и *Нето*, что не может быть заведомо конфигурирован ни одним из принятых способов персонификации. В силу этого нами и было принято различение *образов человека*, с одной стороны, и *фигур человечности*, с другой. О той или иной *фигуративности Нето* можно говорить лишь применительно к конкретным фазам и уровням антропной самоорганизации и антропо-культуро-генеза.

Изначально в рефлексии нет схематизма внутреннего/внешнего, высоты/глубины, имманентности/трансценденности, а потому нет и любого рода трансцендентальных полей (в смысле Делеза). Они привносятся туда в специальных актах различения и полагания различий.

Собственно, в таком полагании, предпринятом Делезом, и был смысл введения в игру антропной рефлексии схематизма биполярных, — а в общем случае *n*-мерных, — поверхностей, и замечивания событий на них. Этот схематизм и нужен был для высвобождения событий из плена сущностей.

Первоначально мой ход-бросок состоял во введении концепта *антропного воображения* (согласно *Схеме* скорее всего соотносимого с уровнем индивидуального предсознания). Это полагание было связано с намерением утвердить достоинство иконической рефлексии, равное достоинству вербально-когнитивной. Но с учетом изначальности рефлексии как таковой, уместнее, видимо, говорить не об антропологическом воображении, а об *антропной интуиции*, допуская и визуально-иконические, и рече-языковые, и телесно-двигательные, сценальные версии ее. При этом помня, что, пройдя фазу символического сознания в предсознании, они в равной мере могут приобретать когнитивно-концептуальное выражение в поле *Ego*-сознания¹³.

Промежуточная ситуация

Если бы мы и далее следовали своей трансовой проблемно-тематической навигации, тут бы самое время вернуться в слой целесообразности, смыслообразности и предметной сообразности сведующего поведения.

Однако поспешность подобного желания проскакивает мимо одного очень важного обстоятельства — мимо ка-

чественности нашей причастности к культуре, мимо доступной нам свободы произвольно менять одни когнитивно-дискурсивные регистры мысли — на другие.

На самом ли деле так легко переходить от одного пласта сведующего поведения к другому, даже если мы и знаем уже об их наличии?

Отнюдь не так обстоит дело, ибо тут в него ступают наши психопрактические компетенции, кои мы самонадеянно склонны преувеличивать.

Чтобы повернуться умом к этой нашей немощи, нам еще раз придется сменить жанр своего вдумывания:

В первом романе А.М. Пятигорского «Философия одного переулка» есть несколько философских вставок, с уместной для романа ясностью трактующих о ситуациях, в которых человек оказывается как бы подвешенным между погруженностью в душевную хлябь повседневно, с одной стороны, и сознанием, горделиво наделенным «объективностью», с другой. В очередной раз наткнувшись на выписки о сем зыбком предмете, решил я прекратить эти случайные встречи, придав им печатное узаконение¹⁴.

Промежуточная ситуация, — друг ты мой, читатель, — «это то, что находится между твоим субъективным восприятием себя и жизни, и объективностью сознания». В нее нельзя поместить себя, «но можно в ней оказаться... (и) те, кто в нее попадают, не меняются. И сам ты, и то, что тебя окружает, остается тем же самым не для себя, но для тебя. Для тебя же самого ты сам, другие люди, вещи и места обретают особый смысл. Особый, но не другой. Можно даже сказать, что они для тебя обретают свой (т.е. их) собственный смысл, которого в другом месте — вне промежуточной ситуации — они не имели. ... Может быть, вне этой ситуации они вообще не могут иметь никакого реального смысла для тебя... само понятие «промежуточная ситуация» имеет смысл только для одного, данного, т.е. присутствующего здесь и сейчас, человека».

— Засквозило? Тогда продолжаю:

Моя промежуточная ситуация «не вынуждает меня ни к какому выбору и, строго говоря, не имеет никаких последствий для моей жизни. Но все мое прошлое, оказываясь ос-

мысленным, уходит в смысл вместе с его, прошлого, трагедией и непоправимостью; туда же «проваливается» важность происходящего и неотвратимого будущего».

Тут Александр Моисеевич замечает, что промежуточная ситуация не является ни феноменом (явью), ни фактом (данностью) и именно поэтому, скажу я вам, — т.е. будучи признаваемым смыслом, — она и может быть реально пережита.

— Продолжать?

«Переживший ее человек точно знает, что он уже не сможет вернуться к прошлому, ибо для него прошлого не существует. Но это переживание не приблизит его к «жизни новой», ибо она будет всегда «отодвигаться» в неохватываемое сознанием будущее. Словом... ситуация называется промежуточной потому, что она оставляет пережившего ее в бесконечном промежутке между исчезнувшим, т.е. превратившимся в смысл, прошлым, и будущим, которое из «ожидаемого» или «обозримого» превратилось в символ еще не совершившегося сознания. Поэтому такой человек не отмечает этапы к достижению цели, а наблюдает точки сознательного прохождения... Его слова и дела не послужат никакому делу». И напротив, «люди цели не могут реально воспользоваться свободно проходящим».

— Если тебя, друг ситный, сказанное мэтром уже достало, не уподобляйся человеку цели, ты им уже никогда не станешь:

Ибо свободно проходящий «просто не существует как отличный от других. Существует только это неотмеченное состояние сознания, которое хотя и вводит его в промежуточную ситуацию, но никак его этим «введением» не обозначает».

А значит, «промежуточная ситуация может быть понята, или пережита, не более чем одним человеком в каждый данный момент. И в этом смысле она действительно предельно индивидуальна».

— Тут я бы приосанился:

Припомнив, что у А.М. Пятигорского понятие личности (и сама персонология) вытекает из объективности, а не из субъективной психологичности сознания, нам проще будет согласиться и с тем, что «сам случай включения чело-

века в промежуточную ситуацию — объективен», и с тем, в конце концов, что «в промежуточной ситуации мы имеем дело с единичным случаем одной и той же объективности сознания».

— Внимание, однако:

И хотя такой случай случается только с тем, «кто может его пережить», это не значит, что он это сделает. «Нет борьбы сознания с жизнью. Сознание ни с чем не борется. Но наблюдающий промежуточную ситуацию в другом ... видит борьбу другого со своей (другого) жизнью».

— После сказанного остается еще раз процитировать Александра Моисеевича: «Любое мышление против себя — трудно»!

— Или тот, другой, как водится, перепроме(ж)утил?

И в довершение несколько соображений о возможном выходе из промежуточной ситуации:

Чтобы найти выход из нее, нужно «выйти из ряда вон», — в оность, войдя либо в область «Он» или «Оно», где, в отличие от «Я» и «Ты», правят бал *родовые отношения* и *родовое сознание*; либо в область сообществ «Мы» или «Они».

Сближая оность с самостью, мы, вслед за П. Рикером, обращаем внимание на «ведущую роль третьего лица в познании человека». Тем самым, ставится под вопрос расхожее обыкновение мысли говорить о человеке, отсылаясь преимущественно к «первым лицам», т.е. к «Я» и «Ты», «Мы» или «Вы».

В оном, но не ином, дело идет не о множественности, и уж тем более не о коллективности, а о том, что тут значимо не столько отчуждение, сколько созначность идентичности/самости — с присущей им метагендерной андрогинностью, включающей в себя и мужа, и жену; и родителей и детей; и ... элина и иудея.

Родовые отношения и родовое сознание изначально конъюнктивны, а не дизъюнктивны, они «своят», а не «очуждают».

И это суждение не о собственности или принадлежности как модусах присутствия, занятости/обитания, не о принуждении или подчинении, а о самобытии, самоценности и самодействии (субъектности, суверенности).

Впрочем, множественность не чужда и измерению индивидуации, где она представлена, к примеру, в близнецном мифе, в двойничестве.

А метагендерным эквивалентом двойничества можно считать поколенность.

Примечания

- ¹ Об одном из таких состояний А.С.Пушкин пожелательно произнес знаменитое экзистенциально-поэтическое суждение: «*На свете счастья нет, / но есть покой и воля*».
- ² Для воцерковленного человека печалование превращается в переживание событий *смертной памяти*.
- ³ Продолжая осаждать смысловые определенности, потенцированные в предложенной схеме, далее стоило бы говорить о *посвящении* и *сворачивании*, что мы отложим до следующих публикаций, коли таковые состоятся.
- ⁴ *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- ⁵ Последующее вторичное возвращение к дискретной и отчетливо рефлексивной смысло-целевой организации будет основано на соотношении целей и смыслов с «началом (*S*) процесса поведения», «его текущим состоянием (*M*)» и «концом действия (*F*)», а выражаясь в терминах способностей - с «памятью», «текущим сознанием» и «ожиданием». Иначе говоря, с применением к непрестанно текущему потоку (континуальному) переживаний схематизма «память (*S*) > сознание (*M*) > ожидание (*F*)».
- ⁶ Не в этом ли состоит психопрактический смысл метафор «архитектура – застывшая музыка», «сценическая пространственность сознания», «место красит человека или человек место»? Раскрывая подобные метафоры, можно будет заново сформулировать концепт сознания, как такового, и возможность сознания собственной цельности/расколотости, *stasisra* и *polemosra*.
- ⁷ Остается открытым вопрос: является ли последовательность состояний гладкой или ломаной, текучей или скачкообразной?
- ⁸ О нашей концепции процепции/инкультурации см.: *Генисаретский О.И.* Институционализация интеллекта и множественность типов рациональности // Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2002. С.15 – 16.
- ⁹ *Делез Ж.* Логика смысла. М. 1995. С.142.
- ¹⁰ Первоначальная версия: Культурно-антропологическая перспектива // Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. Т. 2. М., 1995. С.3 – 40. А также: *Генисаретский О.И.* Образ жизни и личностный рост: опыт экспозиции гуманитарно-экологической перспективы развития // Конструирование будущего. № 1. Т. 1. СПб., 2002. С.6 – 63.
- ¹¹ *Генисаретский О.И.* Воображение и аксиоматические состояния // Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2002. С.299 – 304.

¹² Надо сказать, различение у раннего Фрейда принципа реальности (онтического измерения аналитической психодрамы) и принципа удовольствия (аксиологического измерения ее), – при всей его лобовой наивности, – открывало перспективу развития *онтоаксиологии*. И отсылало к традиционному – в Античности и Средних веках – *благобытию*.

Несколько странным может показаться схождение оппозиции «организационно-деятельностного и объектно-онтологического планов мыследеятельности» в СМД-методологии, с одной стороны, и «онтического и ценностного планов» в гипотетической онтоаксиологии. Однако в иной версии этих оппозиций – бытие/деятельность и бытие/добродетель – это схождение говорит лишь о том, что устраивающая, придающая строй деятельности плодотворна, и что устанавливаемой ею строй благодетелен.

¹³ В случае принятия схематизма внутри-телесного проживания жизни (например, на основе делезовского различения имманенции и трансценденции), мы способны будем освоиться с еще одной разновидностью сознания – соматически-софийной. А на ее основе ввести в дискурсивное обращение концепты корпоральности и инкорпорированных идентичностей.

¹⁴ *Пятигорский А.М.* Философия одного переуллка. М., 1992. С.102 – 105.