

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/319320227>

Метафорическая визуальность в концептуализациях когнитивного: знание как видение

Article · January 2016

CITATIONS

0

1 author:



Ivan Fomin

National Research University Higher School of Economics

34 PUBLICATIONS 18 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Semiotics of Political Discourse: Transdisciplinary Approach [View project](#)



МЕТОД: Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин [View project](#)

И.В. Фомин

**МЕТАФОРИЧЕСКАЯ ВИЗУАЛЬНОСТЬ
В КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯХ КОГНИТИВНОГО:
ЗНАНИЕ КАК ВИДЕНИЕ¹**

*Но мир как представление, который только и рассматривается
здесь нами, начинается, конечно, лишь тогда, когда раскрывается
первый глаз: без этого посредника знания мир не может существовать,
следовательно, не существовал он и прежде.*

Артур Шопенгауэр

Часто, наблюдая за используемым нами языком, можно столкнуться с тем, что смыслы, имеющие отношение к получению и представлению знаний, передаются словами, так или иначе связанными с визуальным восприятием. И такой перенос происходит не только в обыденной речи (например, англ. *I see* – «я понимаю»), но и в научном и философском дискурсах.

При внимательном рассмотрении набора используемых в науке понятий можно обнаружить целый ряд широко распространенных концептов, которые построены именно на основе метафорической визуальности. Ведя речь о познании мира, мы часто говорим о разных *точках зрения, перспективах и оптиках, разбираемся в картинах мира и мировоззрениях. Мы рассматриваем и наблюдаем, воображаем и рефлекслируем.*

В этой статье мы предпримем попытку проанализировать, какие именно модели визуального стоят за некоторыми базовыми категориями, связанными с познанием. Попробуем разобраться, какие способы *смотреть на вещи* предлагает нам наш вокабуляр. В чем особенности этих способов? Какие методологические и теоретические альтернативны они нам открывают?

¹ Работа выполнена в рамках проекта «Разработка интеграционных методов и методик фундаментальных социально-гуманитарных исследований» (грант РФФИ № 13-06-00789, руководитель: М.В. Ильин).

Автор благодарит В.С. Авдонию, М.В. Ильину и Д.А. Мордвинову за помощь и комментарии при подготовке статьи.

Видение как знание

Начнем мы, однако, не с понятий и категорий, а с нашей наивной модели визуальности.

Если поставить себе задачу описать то, как мы обычно представляем себе видение, часто можно столкнуться с соблазном увязать этот процесс с работой по созданию ментальных образов наблюдаемых объектов. Разумеется, такая модель может согласовываться с некоторыми современными научными представлениями – о том, что видение возможно в силу того, что сетчатка глаза улавливает излучаемые или отражаемые потоки фотонов и преобразует это сигналы, интерпретируемые мозгом как визуальная информация об объектах окружающего мира. Однако к нашему подлинному наивному представлению о видении эта модель не имеет прямого отношения. Пытаясь описать наш обычный опыт смотрения и видения, мы сталкиваемся скорее с тем, что мир просто предстает перед нами, когда мы открываем глаза. Никакого удвоения объектов (возникновения ментальных отражений реальных объектов) мы при этом не отслеживаем.

В нашем повседневном опыте видение и возникновение знания о внешнем мире не существуют как два отдельных процесса. Мы можем концептуально отделить смотрение от видения даже в обыденном языке, но вот отделить видение от познания не удастся.

С точки зрения нашего непосредственного опыта видение – это и есть знание.

То есть наивное видение совсем не похоже на взаимодействие с зеркалом, оно больше напоминает нахождение перед окном. (Гештальт-психолог Вольфганг Метцгер так это и описывал: «Для людей, наивно смотрящих вокруг, глаза представляются чем-то вроде окна. Когда занавески век открыты, за ними “есть” видимый мир предметов и других существ» [Metzger, p. xvi].)

Самоочевидность видимого делает сам процесс видения ускользающим. Гилберт Райл об этом пишет: «Заметив ястреба, я обнаруживаю ястреба, но не обнаруживаю своего видения ястреба. Видение ястреба кажется необыкновенно незаметным (transparent) процессом. Его незаметность проявляется в том, что я фиксирую наличие ястреба, но не фиксирую ничего, что соответствовало бы выражению “видеть ястреба”» [Ryle, 2009, p. 134].

Для Райла *видеть* – это не глагол, указывающий на конкретное действие, но глагол «успешности». В этом плане он похож на выражение «забивать гол». Можно заметить, когда гол забит, но нельзя обнаружить забитого гола в самом ударе по мячу, пока он не стал голом. Также и в смотрении нельзя зафиксировать видение, пока мы чего-то не увидели [Ryle, 2009, p. 131–135].

Если предпринять попытку описать наивную модель видения на языке семиотики, то можно сказать, что в такой модели семиотический треугольник (рис. 1) оказывается схлопнут. В ситуации очевидности зна-

чение, смысл и знак предстают тождественными. Видимый предмет (знак, форма) как бы указывает сам на себя (значение) и выражает свое собственное существование (смысл).



Рис. 1.
Семиотический треугольник¹

Знание как видение: Образ

В свете того, что в наивном восприятии видение оказывается по факту тождественно знанию, становятся понятны предпосылки к тому, чтобы через метафорическое насыщение именно визуальных моделей выработывались категории, связанные со способами представления знаний. И первая категория, на которую уместно обратить внимание в нашем разборе, – это категория образа.

В узком смысле образом обычно именуется визуальный образ, т.е. изображение, картинка, фотография и т.п. С точки зрения семиотики образ в этом смысле можно приравнять к иконическому знаку. То есть к такому знаку, для которого ключевой характеристикой является взаимная обусловленность символа и означаемого символом объекта. Способность визуального образа быть осмысленным черпается из того факта, что означающему в образе случилось быть похожим на его означаемое. То есть, например, нарисованная кошка способна вызывать у нас мысли о кошке в силу того, что она по форме похожа на увиденную нами реальную кошку. (В этом принципиальное отличие нарисованной кошки от слова *кошка*, которое, будучи не иконическим, а символическим знаком, способно указывать на кошку в силу существующей социальной конвенции.)

¹ Знак (знаковое средство, форма) выступает как посредник между значением (референт, предмет, вещь, явление) и смыслом (понятие, концепт) [подробнее см.: Степанов, 1971, с. 85–91; и др.].

Представление знания через визуальные образы – это способ, близкий к тому, как мы обычно моделируем видение в нашем наивном представлении. Как и в наивном видении, смысл образа схлопнут с его формой, при этом, однако, в образе значение уже от нее дифференцировано. Близость формы и смысла метафорически сближает иконические образы с нашим повседневным опытом видения, однако растождествление формы и значения делает возможным переход от непосредственно видимого к образно представляемому.

Дальнейшее метафорическое разворачивание идеи представления-в-силу-подобия делает возможным последующее расширение понятия образа. Возникает, например, концепция образа, используемая в литературоведении, в рамках которой об образе говорят как о чем-то, что хоть и сконструировано из обусловленных словесных знаков, однако функционирует по тем же принципам иконичности, что и визуальное изображение.

Ю.М. Лотман отмечает: «Словесное искусство начинается с попыток преодолеть коренное свойство слова как языкового знака – необусловленность связи планов выражения и содержания – и построить словесную художественную модель, как в изобразительных искусствах, по иконическому принципу. <...> Из материала естественного языка – системы знаков, условных, но понятных всему коллективу настолько, что условность эта на фоне других, более специальных “языков” перестает ощущаться, – возникает вторичный знак изобразительного типа (возможно, его следует соотносить с “образом” традиционной теории литературы). Этот вторичный изобразительный знак обладает свойствами иконических знаков: непосредственным сходством с объектом, наглядностью, производит впечатление меньшей кодовой обусловленности...» [Лотман, 1998, с. 65–66].

Интересно отметить, что в категории образа возникли некоторые дополнительные содержательные нюансы после появления в русском языке понятия имиджа. Притом что с точки зрения английского языка слово *image* обозначает собственно образ, в русскоязычной литературе, в силу того что категория образа как бы раздвоилась, стало возможным называть имиджем ту модальность образа, которая связана с возможностями его намеренного конструирования. За счет этого образ оказался категорией скорее дескриптивного, а имидж – инструментального характера.

Область применения образного (иконического) принципа представления знания отнюдь не ограничивается сферой искусства и исследованиями культуры. Ч. Пирс обращал внимание на то, что иконичность играет важную роль, например, в алгебре, поскольку в ней всякое уравнение показывает с помощью алгебраических знаков (которые сами иконическими не являются) отношения между представленными величинами [Пирс, 2000, с. 204–205]. При этом Пирс выделял два подкласса икон: образы и диаграммы. В образах означающее представляет «простые качества» означаемого, а в диаграммах – сходство между означающим и означаемым касается только отношений их частей [Пирс, 2000, с. 202].

Даже в естественных языках, которые в основном строятся как системы конвенциональных знаков, можно обнаружить целый ряд случаев иконического отображения действительности [подробнее см.: Якобсон, б.г.].

Как отмечал Ч. Пирс, принципиальное свойство иконы заключается в том, что посредством ее прямого наблюдения могут быть обнаружены «истины, совершенно отличные от тех, которые были использованы при ее построении» [Пирс, 2000, с. 203]. Например, с помощью двух фотографий можно нарисовать карту. При этом если нам дан символический (конвенциональный) знак объекта, то чтобы вывести какую-либо истину, отличную от той, которую он уже обозначает, в любом случае необходимо заменить этот знак на икону [Пирс, 2000, с. 203].

Знание как умозрительное видение: Идея

Близкой к понятию образа оказывается и другая категория, связанная со способами представления знаний, – категория идеи. Этимологически слово *идея* напрямую связано с древнегреческим глаголом *εἶδω* («видеть»). Само слово с древнегреческого можно перевести как «вид (видимость), образ».

С точки зрения Платона, идея есть нечто «нерожденное и негибнущее», «ничего не воспринимающее в себя откуда бы то ни было и само ни во что не входящее», «незримое и никак иначе не ощущаемое, но отданное на попечение мысли». При этом есть и «нечто подобное этой идее и носящее то же имя – осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее», воспринимаемое «посредством мнения, соединенного с ощущением» [Платон, 2007, 52 а]. За горами, лошадьми и чашами, видимыми глазами, Платон как бы усматривает видимые умом «горность», «лошадность» и «чашность».

Такое метафорическое развитие представлений о видимом становится возможным в силу уже упоминавшейся тождественности между видимостью и знанием, присущей наивной модели видения. Этим идея сходна с образом. Однако следует обратить внимание на одно важное различие. Как и в случае с образом, идея метафорически развивает потенциал, содержащийся в семиотической схлопнутости очевидного, в недифференцированности значения, формы и смысла. Но если в образе акцент сделан на близости между формой и смыслом, то в идее принципиально важна возникающая в умозрении тождественность смысла и значения. Иными словами, как в случае с образом, так и в случае с идеей мы имеем дело с семиотическим треугольником, вырожденным в отрезок «значение – форма». Разница состоит в том, к какой из конечных точек отрезка притягивается точка «смысл».

Для метафорического перехода от мира видимости к миру идеального ключевым основанием становится сходство между очевидно наблюдаемым миром вещей и столь же очевидным (хоть в строгом смысле вовсе не

видимым) миром идей. Иными словами, метафора строится на том, что идеи возникают в уме в той же форме непосредственного и прямого знания, в какой вещи являют себя, когда мы на них смотрим. Непосредственно возникающее знание о конкретных вещах составляет видимый мир, непосредственно возникающее знание об общих идеях – составляет мир идеальный.

Возможность моделирования идеи как инвертированного образа основывается на семиотическом законе обращения планов, согласно которому в семиотическом треугольнике любая вершина теоретически может быть принята за исходную точку при установлении направленных отношений. Например, в естественном языке как звучание может быть означающим для смысла, так и смысл может быть означающим для звучания. Именно ввиду возможности обращения семиотических планов существуют два типа: с одной стороны, мы пользуемся толковым или двуязычным словарем, когда желаем узнать смысл, принимая звучание и написание слова за означающее этого смысла, за его знак, с другой стороны, – тезаурусом, идеографическим словарем или словарем синонимов, когда желаем найти слово, отвечающее нашей мысли, в этом случае принимая известный нам смысл за означающее разыскиваемых нами звучания и написания [Степанов, 1971, с. 129–130].

Обращение семиотических планов в идее происходит ввиду того, что мы как бы идем от мыслительного содержания к самому знаку. Таким образом проявляется активность мысли познающего субъекта, направленная к внешнему миру [Степанов, 1971, с. 130].

Академик Ю. С. Степанов, объясняя возможность семиотического обращения планов для моделирования идеалистских концепций, обращал внимание на особенности античной теории зрения, в логике которой, в частности, и был создан платоновский «Тимей». Ключевым для этой теории является именно принцип активности наблюдающего субъекта [Степанов, 1971, с. 130].

Древние греки не знали принципа работы глаза. В частности, им оставался неизвестен факт образования изображений на сетчатке при помощи глазной линзы – хрусталика. Поэтому простейшим решением для объяснения некоторых явлений, в частности для построения модели видимого отражения, казалось представление об активно направленных во внешний мир зрительных лучах, исходящих из глаза подобно щупальцам.

В знаменитом диалоге Платона «Тимей» повествуется: «Из органов боги прежде всего устроили светоносные [φωσφόρα] глаза, которые приладили с таким намерением: по их замыслу должно было возникнуть тело, которое не имело бы жгучих свойств огня [πυρός], но доставляло кроткий огонь [φῶς ἤμερον], свойственный всякому дню [ἡμέρας]. И боги сделали так, что родственный [ἀδελφόν – братский, единоутробный¹] дневно-

¹ ἄ «вместе» + δελφύς «матка».

му свету огонь, находящийся внутри нас, вытекает очищенным через глаза, которые боги сгустили, особенно в середине, так, чтобы они задерживали грубейшую часть огня и пропускали только в чистом виде. И вот, когда дневной <μεινερivov> свет окружает поток зрения, тогда подобное, исходя к подобному, соединяется с ним и по прямому направлению лучиков образует в связи с родственным одно тело – где бы падающее изнутри ни натолкнулось на то, что встречает его извне. И как скоро все вместе, по подобию, приходит в состояние подобное, то прикасается ли к чему само или что другое прикасается к нему, действие тех предметов распространяет оно через все тело, до души, и производит то чувство, которое мы называем зрением. А когда сродный огонь на ночь отходит – этот (т.е. огонь глаз) обособляется, потому что, исходя к неподобному, он и сам изменяется и гаснет, не соединяясь более с ближним воздухом, так как в нем нет огня» [цит. по: Вавилов, 1976, с. 8–9; вставки из: Plato, 1902, 45 b-45 d].

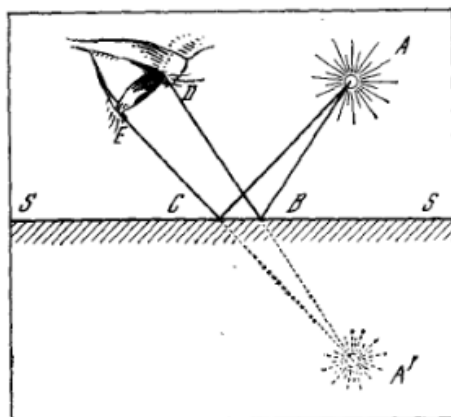


Рис. 2.
Наблюдение отражения светящейся точки в зеркале
[Вавилов, 1976, с. 10]

Академик С.И. Вавилов, разбирая эту античную модель зрения в своей книге «Глаз и Солнце», объясняет (рис. 2): «Древние знали прямолинейность распространения света и закон отражения. Если бы они приняли, как мы делаем это теперь, что свет исходит от точки А, то, пользуясь прямолинейностью и законом отражения света, они провели бы лучи АВD и АСЕ. Они нашли бы, что лучи упираются в глаз в точках D и E. Но дальнейшая судьба лучей оставалась для них неизвестной, возникновение изображения в зеркале в точке А' было непонятным, тем более что, как видно из чертежа, лучи, подходя к глазу, расходятся, а не сходятся». Однако если мы примем, что лучи, создающие изображение, идут не от источника к глазу, а наоборот, и что глаз каким-то образом чувствует изна-

чальное направление вышедших из него зрительных лучей, то эти лучи в рассматриваемом примере отразятся, как и световые, у зеркала в точках С и В и соберутся в «источнике», в точке А. «Первоначальное направление лучей, вышедших из глаз, “сигнализируется”, по предположению древних, каким-то способом в мозг, и кажется, что встреча лучей произошла не после отражения, а в мнимой точке А', где пересекаются продолжения лучей, первоначально вышедших из глаза» [Вавилов, 1976, с. 10–11].

Если бы лучи исходили из «источника» А, то точка А' за зеркалом была бы для древних греков, не знавших устройства глаза, явным обманом зрения, иллюзией. Но если лучи исходили из глаза, то точка А' за зеркалом – не иллюзия, а истина: ведь лучи из глаза в самом деле сошлись бы там, не будь на их пути зеркала. Следовательно, принцип активности (лучи исходят из глаза, а не направляются в него) требует признать, что изображение за зеркалом, в точке А', есть постижимое глазом идеальное изображение предмета, его сущность [Степанов, 1971, с. 131–132].

Если место зеркала в этой теории займет голова человека с ее способностью отражения, то закономерно образы предметов, имеющиеся в индивидуальном сознании, будут приняты за образы-знаки как предметов, так и их существующих вне сознания идеальных сущностей [Степанов, 1971, с. 132].

Знание как ясность

Как мы отмечали выше, в наивной концепции зрения мир не отражается в нашем сознании как в зеркале, а скорее самоочевидно возникает перед нами – словно за окном со ставнями-веками. Однако уже из самой метафоры окна можно развернуть некоторые смысловые аспекты, намечающие векторы усложнения ситуации очевидной зримости.

Видимый мир действительно как бы просто предстает перед нами – безо всяких отражений. Однако даже при наивном созерцании мы сталкиваемся с тем, что зримое не всегда в полной мере очевидно. Видимое может представляться ясным, но при определенных обстоятельствах оно бывает и смутным. Даже в наивной концепции зрения представимо ограниченное видение. Окно, через которое мы смотрим, может быть не вполне прозрачно. Между нами и видимым предметом может оказаться толща воды, пелена тумана, завеса дыма, капли слез – что-то, что делает наше видение замутненным, лишает его ясности.

«Мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем, <...> ибо теперь видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно», – говорит апостол Павел о принципиальной неполноте нашего знания о Боге [1 Кор. 13:9–12]. И интересно здесь обратить внимание не только на уже рассмотренную метафору «видения через стекло», но и на то, что стекло в устоявшемся переводе на русский именуется именно тусклым, а, например, в английском переводе традиционно используется слово *darkly* («For now we see through a glass,

darkly»)¹. Это напоминает нам о том, что видение может оказываться неясным не только вследствие замутненности чем-то, но и вследствие недостаточной освещенности. Семантически темнота и замутненность зачастую близки. Слово тусклый, например, оказывается этимологически связанным со словами, означающими как темноту или черноту, так и туман или облачность [Фасмер, 1987, с. 126].

Представление о том, что наше видение может быть не только ясным, но и смутным, повлияло на концептуальный аппарат философии Г.В. Лейбница, для которого существенным было разделение идей ясных (*claires*) и смутных (*obscuras*). «Я говорю, что идея ясна, когда ее достаточно, чтобы узнать и отличить вещь. Так, например, когда я обладаю вполне ясной идеей какого-нибудь цвета, то я не приму другого цвета за тот, который я имею в виду, а если я обладаю ясной идеей какого-нибудь растения, то я его отличу среди других соседних растений; в противном случае идея смутна», – пишет Лейбниц. По его мнению, мы не обладаем совершенно ясными идеями чувственных вещей. Поскольку, например, очень близкие между собой цвета иногда нельзя отличить на память, но можно различить, если они окажутся рядом друг с другом. «А если мы думаем, что хорошо описали какое-нибудь растение, то нам могут принести какое-нибудь растение из Индии, которое будет обладать всем тем, что содержится в нашем описании, и тем не менее окажется другого вида. Таким образом, мы никогда не сумеем во всей полноте определить *species infimas*, т.е. низшие виды», – продолжает Лейбниц [Лейбниц, 1983, 2: XXIX].

Вильгельм Вундт, основатель экспериментальной психологии, объясняя свою модель сознания, также исходил из разграничения ясного и смутного. Вундт осознано развил связанную с визуальным восприятием метафору, вложенную в лейбницеvскую дихотомию: «Так как отношение ясных представлений к темным содержит очевидную аналогию с ясно и неясно видимыми объектами поля зрения, то естественно перенести различие перцепции и апперцепции на самосознание подобным же образом, как это обыкновенно делается для отношения остроты зрения к полю зрения. Тогда перцепированными представлениями будут те, которые лежат в *поле зрения сознания*, а апперцепированные будут соответствовать точке его фиксации» [Вундт, 2001, с. 163; курсив – по источнику].

¹Греческий оригинал библейской фразы о мутном стекле «βλέτοεν γάρ ἄρτι δι' ἑσόπτρου ἐν αἰνίματι» заслуживает отдельного рассмотрения. Во-первых, он отсылает к др.-греч. αἴνιμα «туманная речь, загадка» и αἰνίσσομαι «говорить намеками», связанному с αἶνος «рассказ, басня, притча». Дальнейшая этимология при этом неизвестна. Во-вторых, согласно некоторым современным переводам, составленным в соответствии с конкорданцией Стронга, ἑσόπτρου следует переводить не как «стекло», а как «зеркало» [Strong, 2009, p. 1630].

Существенным для Вундта оказывается тоже связанное с визуальными метафорами разграничение ясности (Klarheit) и отчетливости (Deutlichkeit). «Представление ясно, когда оно усвоено внутренним восприятием полнее другого, которое мы вследствие этого самого различия называем темным». Как указывает Вундт, ясным представление называется исключительно вследствие его собственных качеств. Например, «чистый воздух называют ясным, а не отчетливым, потому что он так прозрачен, что сквозь него можно видеть все предметы». «Напротив, отчетливым представление называется по отношению к определенности его разграничения от других представлений. Так, видимый в ясном воздухе предмет сам представляется отчетливым, потому что является резко разграниченным от окружающего» [Вундт, 2001, с. 164].

Знание как зрелище: Теория

Еще один широко используемый для представления знаний термин, также связанный с визуальностью, – это термин *теория*. В переводе слово θεωρία – «смотрение, наблюдение, созерцание». Глагол θεωρέω («смотрю, вижу, всматриваюсь») происходит из соединения др.-греч. θέα («вид, зрелище») и οράω («смотрю, вижу»). При этом θέα роднит слово *теория* со словом *театр*.

Во фрагментах «Протретики» Аристотеля можно встретить такое увещание: «Ведь точно так же, как мы отправляемся в Олимпию ради самого зрелища [θεῶς], даже если ничего больше кроме него не будет (ведь само созерцание [теория – θεωρία] лучше многих полезных вещей), и наблюдаем [теоретизируем – θεωροῦμεν] Дионисии не для того, чтобы получить нечто от актеров, но даже отдаем сами, да и многие другие зрелища мы, пожалуй, предпочитаем многим полезным вещам, так и созерцание [теорию – θεωρία] всего <сущего> следует ставить выше всякой кажущейся пользы. И уж, конечно, не к <общению> с людьми, подражающими женщинам и рабам, и не к соревнующимся в кулачном бое и беге нужно стремиться со всем рвением ради того, чтобы увидеть их, считая при этом, что природу сущего и истину (τὴν τῶν ὄντων φύσιν καὶ τῶν ἀληθειῶν) нужно созерцать (θεωρεῖν) даром [ἀμισθί]». [Ямвлих, 2004, с. 47; оригинал цит. по: Aristotle... 2015, p. 51].

М. Хайдеггер настаивал на том, что адекватным аналогом слова *теория* в его исходном древнегреческом понимании является немецкий термин *Betrachtung*. А вот при переводе θεωρία латинским *contemplatio* «разом исчезает все существенное, что звучало в тех греческих словах». Хайдеггер указывает, что *contemplari* означает «выделить нечто в определенный участок и в нем оградить забором». Латинское *templum*, из которого возникает *con + templari*, – это греческое τέμενος, т.е. отрезок, особо выделенный участок, посвященный богам (от τέμνω – «отрезаю»). Оно идет, по словам Хайдеггера, от совсем другого опыта, чем θεωρία [Хайдеггер, 1993, с. 243–244].

По Хайдеггеру, образ жизни, определяющийся теорией и посвященный ей – βίος θεωρητικός, – это образ жизни созерцателя, «вглядывающегося в чистую явленность при-сутствующего [Anwesenden]». βίος θεωρητικός отличается от βίος πρακτικός, т.е. от жизни практической, посвященной деланию. «Для греков “биос феоретикос”, созерцательная жизнь, особенно в своем наиболее чистом образе как мышление, есть высшее действие. “Феория” сама по себе, а вовсе не только за счет ее приводящей полезности, есть заверченный образ человеческого бытия [Dasein]. Ибо “феория” – это чистое отношение к ликам присутствующего [Anblicken des Anwesenden], которое своей явленностью затрагивают человека, являя близость богов» [Хайдеггер, 1993, с. 243].

«Многозначная и с любой стороны высокая сущность» древнегреческой θεωρία, по словам Хайдеггера, «затемняется», когда мы говорим, например, о теории относительности в физике, теории наследственности в биологии или теории циклического в историографии. В поздней *теории*, превратившейся в *contemplatio*, «дает о себе знать подготовленный уже внутри греческой мысли момент дробящего на отрезки, подразделяющего усматривания». «Черты разделяющего, вмешивающегося подхода к тому, что надлежит охватить взором, начинают задавать тон в познании» [Хайдеггер, 1993, с. 244].

Таким образом, в современном смысле *теория* – это часто не созерцание истины или «ликов присутствующего», а то самое *отчетливое* (deutlich) различающее видение, о котором шла речь выше. Притом что вообще в арсенале понятий о знании и познании, которые сегодня используются в науке и философии, мы можем обнаружить проявления самых разных способов метафорического смотрения. Находится место и феоретическому, и контемплативному, и идеалистическому, и образному.

В представленном здесь обзоре мы, разумеется, не охватили всех понятий, построенных на метафорах визуального. (Например, за пределами рассмотрения оказались такие очевидно связанные с визуальностью категории, как *взгляд* или *вид*, а также менее очевидные, такие как *парадигма* (от δείκνυμι «показываю, указываю») или *феномен* (от φαίνω «являть, показывать»)). Но даже те смысловые размежевания, которые уже были прослежены, позволяют лучше сориентироваться в разнообразии способов представления знаний, которые в виде метафор заложены в используемый нами категориальный аппарат.

* * *

Чтобы упорядочить способы представления знаний во всем их многообразии, мы можем вновь прибегнуть к сопоставлению со зрением. Но на этот раз использовать не наивную его модель, а научную.

Известно, что в результате кодирования, передачи и расшифровки в нервной системе получаемой нами зрительной информации до сознания доходит только то, что существенно и жизненно важно, и исключается все, что мешает осмыслению увиденного [Луизов, 1983, с. 70]. То есть при переходе от набора реакций зрительных рецепторов – через зрение – к видению наше зрение теряет в объеме, но приобретает в содержании. При этом механизмы отсеивания данных гибки и позволяют адаптироваться к разнообразным условиям и задачам [Луизов, 1983, с. 70–71].

Наше познание можно представить подобным же образом. Оно способно реализовываться по-разному, варьируясь между способами представления с обширным объемом, но скудным содержанием – и более содержательно насыщенными формами, имеющими меньший объем. Меры «ясности» и «отчетливости» знания могут меняться, например в зависимости от типа исследования (номотетического или идеографического) и используемых методов (очищенных или насыщенных¹). Схожий организующий принцип можно также заметить, например, в модели соотношения объема и содержания в понятиях или в модели структурирования человеческой реальности (действительности) процессами воплощения (материализации) и обобщения (информатизации) [подробнее см.: Ильин, 1997, с. 15–19, 393–397; Ильин, 1995].

Таким образом, следуя за метафорами, лежащими в основе нашего понятийного аппарата, мы можем лучше разобраться в нюансах теоретических и методологических альтернатив, которые в нем заложены.

Список литературы

- Авдонин В.С.* Методы науки в вертикальном измерении (метатеория и метаязыки-органы) // МЕТОД: Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин. – М., 2015. – Вып. 5. – С. 265–278.
- Вавилов С.И.* Глаз и Солнце (О свете, Солнце и зрении) / Отв. ред. И.М. Франк. – Изд. 9-е. – М.: Наука, 1976. – 126 с.
- Вундт В.* [Понятие сознания...] // Психология внимания: хрестоматия / Ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, В.Я. Романов. – М.: ЧеРо, 2001. – С. 155–181.
- Ильин М.В.* Методологический вызов. Что делает науку единой? Как соединить разъединенные сферы познания? // МЕТОД: Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин. – М., 2014. – Вып. 4. – С. 6–11.
- Ильин М.В.* Очерки хронополитической типологии. Часть 1. – М.: МГИМО, 1995. – 112 с.

¹ В насыщенных своих вариациях методологии существуют, будучи тесно связаны с предметной фактурой той или иной дисциплины. В этой форме они могут быть эффективны для решения узкопредметных задач. В очищенных вариантах методологий нагруженность предметной фактурой минимизирована, и в этом виде они могут быть более эффективно задействованы при трансдисциплинарной интеграции [подробнее см.: Авдонин, 2015; Ильин, 2014; Фомин, 2015].

- Ильин М.В.* Слова и смыслы: Опыт описания ключевых политических понятий. – М.: РОССПЭН, 1997. – 430 с.
- Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 2. – С. 255–264.
- Лотман Ю.М.* Структура художественного текста // Об искусстве. – СПб.: Искусство-СПб., 1998. – С. 14–285.
- Луизов А.В.* Глаз и свет. – Л.: Энергоатомиздат. Ленингр. отд-ние, 1983. – 144 с.
- Павленко А.* Теория и театр. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 234 с.
- Пирс Ч.С.* Избранные философские произведения / Пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. – М.: Логос, 2000. – 448 с.
- Платон.* Тимей // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3, Ч. 1 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: Изд-во Олега Абышко, 2007. – С. 495–588.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. / Пер. с нем. – 2-е изд., стереотип. – М.: Прогресс, 1987. – Т. 4. – 864 с.
- Фомин И.В.* Политические исследования в трансдисциплинарной перспективе: возможности семиотического инструментария // Политическая наука. – М., 2015. – № 2. – С. 8–25.
- Хайдеггер М.* Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 238–252.
- Якобсон Р.* В поисках сущности языка // Наст. изд.
- Ямвлих.* Протрептик 9 // Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Пер. на рус. Е.В. Алымовой. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004. – С. 46–47.
- Aristotle. Protrepticus or Exhortation to philosophy (citations, fragments, paraphrases, and other evidence) / Edited and translated by D.S. Hutchinson and Monte Ransome Johnson. – 2015. – 81 p. – URL: <http://www.protrepticus.info/protreprecon2015i20.pdf> (Date of access: 18.09.2015.)
- Metzger W.* Laws of seeing. – Cambridge: MIT Press, 2006. – 232 p.
- Plato. Timaeus // Plato. Platonis opera. Vol. 4 / Ed. John Burnet. – Oxford: Oxford univ. press. 1902. – P. 17–105.
- Ryle G.* The Concept of Mind: 60 th anniversary edition. – N.Y.: Routledge, 2009. – 314 p.
- Strong J.* Strong's exhaustive concordance to the Bible. – Peabody: Hendrickson publishers, 2009. – 1685 p.