

СТАТЬИ / ARTICLES

ВИЗУАЛЬНОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ КАК МЕТОД. ГЕНЕЗИС

С. А. Смирнов

Новосибирский государственный университет
экономики и управления, Россия
smirnoff1955@yandex.ru

Работа выполнена в рамках проекта
«Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека»
при поддержке Российского научного фонда
(грантовое соглашение № 14-18-03087)

В работе описан генезис идеи пути как метода познания. Автор допускает, что в культуре исторически первым было представление о познании мира и себя в этом мире как пути. Затем по мере развития цивилизации всё более стал доминировать метод познания как захвата, а исследование мира стало строиться по принципу фиксации и добычи объекта познания. Ключевую роль в обоих случаях играет визуализация и зрительный опыт. Автор показывает, что в разных парадигмах познания зрение играет разную роль. В методе захвата зрение становится орудием захвата. В методе пути зрение становится способом видения смысла сущего и обозначения своего места в мире.

Ключевые слова: метод, путь, визуальное путешествие, захват.

VISUAL JOURNEY AS A METHOD. GENESIS

Sergey Smirnov

Novosibirsk State University of Economics and Management, Russia
smirnoff1955@yandex.ru

The paper describes the genesis of idea of the way as a method of cognition. The author admits that the idea of the way as a method of knowledge of the world and oneself in this world was the first in the history of culture. Gradually, as civilization developed, the method of knowledge as conquest became increasingly dominant, and the study of the world began to be built on the

principle of fixation and extraction of the object of knowledge. In both cases, visualization and visual experience play a key role. The author shows that vision plays a different role in different paradigms of knowledge. In the method of capturing the vision becomes a tool of capture. In the method the way the vision becomes a means of seeing the sense of things and mark man's place in the world.

Keywords: method, way, visual journey, capture.

DOI 10.23951/2312-7899-2017-1-9-26

Привычка ума

Мы привыкли понимать метод (познания, действия) инструментально, орудийно. Как то, с помощью чего можно что-то сделать. А значит, с его помощью можно что-то зафиксировать, установить, поставить точку и сделать своим, удовлетворив какую-то потребность. Фактически, тот объект, к которому мы применяем свой метод познания, мы всякий раз пытаемся остановить. А значит, в пределе – умертвить. Наколоть на иголку, как мёртвую бабочку, и поместить в своей коллекции. По той же схеме в истории науки строился и метод познания – как способ добывания знания, способ фиксации и организации знания. В то время как изначально метод в его греческом этимоне понимался прежде всего как способ представления о пути, *ὁδός*, о дороге, передвижении. Приставка *μετα-* задавала слову дополнительную рефлексивную фиксацию, указание оглядки на путь, на движение, на осмотр движения. Сочетание *ὁδός* с другими словами формировало представление о том, как правильно идти, что значит идти надлежащим путём, методически, по выверенному маршруту.

Метод, по сути, означает обозначение своей позиции, точки по отношению к своему пути. Путник находится всегда как бы «за», рядом с самим собой, идущим. Метод фиксирует определённую организацию своего собственного движения по жизни, организацию своего пути. И эта организация-осмотр своего пути, разумеется, предполагает определённую оснастку и оглядку – куда человек идёт, как идёт, с помощью чего. По этой логике мог быть выстроен и метод познания мира – как путь, не имеющий конца. Главное в нём – как я иду, а не куда, и иду ли я вообще. Что я делаю при этом, когда иду, что со мной происходит, пока я иду. Горизонт пути как предел при этом, разумеется, важен. Но он не выставляется как

конечная цель. Он ставится, видится как то, что есть, что выступает недостижимым пределом, но не конечной целью Пути.

В познавательной и отчасти шуточной форме М. Л. Гаспаров про греческий этимон пути писал так: «Когда воду разлагают электричеством (это называется «электро-лиз»), то в неё помещают два *электр-ода* («электро-пути»), и один называется *кат-од*, а другой *ан-од*. Когда что-то движется вокруг чего-то, то время обращения называется *пери-од*. Когда сходятся на совет церковные чины, то это – *син-од*. Когда мысли следуют по порядку друг за другом, это значит, что в мышлении есть *мет-од* [Гаспаров 1995, 231].

Можно заметить в этой связи, что исходно в истории культуры продумывались два способа, два понимания метода – метод как путь и метод как захват.

Метод как путь

В исторически первой мифопоэтической модели мира, разумеется, освоение и понимание мира и своего места в нём осуществлялось в рамках мировых культурных констант-универсалий – Мирового Дерева и Пути [Топоров 2010].

Мировое дерево (*arbor mundi*), называемое в разных вариантах деревом жизни, деревом предела, космическим деревом, деревом восхождения, небесным деревом, шаманским деревом, в мифопоэтической модели мира выступало архитектурным каркасом, организующим пространство-время человека мифа. В его пределах было выработано представление о мифологеме Пути.

Человек свой путь начинает от дома и отдаляется от него. Чем дальше от дома – тем менее сакральным становится пространство. В контексте возвращения к утраченному началу, к утраченному акту творения рождается мифологема Пути. Человек рождается, удаляется от лона, а затем долго, всю жизнь возвращается к началу. Мир и человек в мире ориентированы к центру, к началу творения. И все его действия поверяются центром и началом. Более того. Жизнь человека Пути понимается и строится как подвиг, как жертва, призванная восстановить утраченное начало и связать концы с концами. Мифология усыпана сюжетами борца-героя (Георгий Победоносец, Тезей и проч.) со змием, драконом, чудищем, представителем хаоса. Герой, чтобы вернуть утраченный смысл и восстановить порядок, встречается с чудищем в самом центре мира и побеждает его. И наступает новый мир, новый порядок,

организованный как всегда, как и во время Оно. Этот поединок потом всякий раз повторяется, воспроизводится в ритуале жертвоприношения. Ритуал играет тем самым роль зиждительного действия, крепящего весь мифологический космос. Он сохраняет скрепы и опоры мира, всякий раз их восстанавливает через священнодействие.

В этом основном мифе, отмечает Топоров, царь, первосвященник и поэт играли ключевую роль в качестве участников-героев ритуала возрождения мира [Топоров 2010, 34–37]. Из ритуала произошли театр, музыка, танец и далее все искусства и религиозные литургии. Смысл архетипического действия, осуществляемого в концепте мирового дерева, заключался в постоянном пересоздании космоса из хаоса. Автором-актером, созидателем этого космоса выступал поэт-философ, становящийся носителем основного мифа, его героем-жертвой, героем-победителем. В этом созидаемом космосе (здесь важно!) «только риск, подвиг и поиск могут принести успех» [Топоров 2010, 37].

Заметим, однако, что в модели Мирового дерева Путь для человека уже предначертан. Пространство помечено, дорога проторена. Путь необходимо всякий раз повторять, как делали многие поколения до тебя и что должны делать и твои потомки после тебя. Каждый должен повторить царский путь перерождения мира в ритуале жертвоприношения, тем самым приобщившись к священному и обрета осмысленность своего места в мире. Не повторив в ритуале царский путь, ты и не станешь, не состоишься в этом мире, тебя в нём как бы и нет¹.

Пространство мирового дерева организует путь человека мифа вполне определённым образом: как периодическое передвижение по схеме челнока – вверх-вниз, взад-вперёд, влево-вправо, извне-вовнутрь. Такая геометрия не запрещает иной схемы пути – лабиринта, восхождения, круга. Но эти геометрии в своих составных частях всё же повторяют пространство обитания, ориентированного на мир, состоящий из верх-низа, правого и левого, центра и периферии.

Иное представление о пути как принципиально не иерархированного поиска, не имеющего левого и правого начал, центра и периферии, рождается уже в античной философии, отрывающейся от лона мифа. Путь философа отличается от пути человека мифа тем, что философ, осуществляющий заботу о себе на фоне Блага,

¹ Мифологема о вечном возвращении и постоянном пересоздании его становится составной частью мифологической картины мира [см.: Элиаде 1998].

строит путь по более причудливой траектории, похожей скорее на плавание пиратского корабля, нежели на размеренное движение небесного светила².

Генезис метода

Исторически древний человек, чтобы выжить, вынужден был постоянно перемещаться, осваивая всё новые пространства. Древний человек больше бегал, чем сидел и лежал, утверждают археологи-антропологи [Головнёв 2009]³.

Витальная потребность толкала человека на то, чтобы захватывать всё новые места, присваивать их себе, перемещаться, преодолевать границы. Для освоения и присвоения пространства, в целях захвата добычи, разумеется, человек изобретал орудия охоты, одновременно помогающие ему эти пространства сокращать, преодолевать. Лук, стрелы, копьё, далее приручение коня, изобретение кораблей и других передвижных средств – вся эта оснастка становилась оружейным арсеналом, помогающим ему добывать добычу, поработать другие земли и народы. Всё более совершенные орудия и оружие помогали ускорить ход движения, убыстряли скорость перемещения. Человек своё тело и органы всё более усиливал изобретаемыми орудиями. Будучи ограниченным в телесных ресурсах при перемещении, испытывая дефицит силы и скорости, человек всегда компенсировал этот дефицит орудиями. Последним и самым мощным орудием стало его мышление: чтобы в мысли поймать и поработить главную добычу – мир, его бытие, его предельный горизонт. А ключевым органом мысли становится

² Новизна и мобильность пиратского морского мышления, отличного от мифоименного, была показана в работах М. К. Петрова [Петров 1991; 1995]. Именно на пиратской пентеконтере родилось палубное мышление, отличное от размеренного жреческого, сухопутного, опирающегося на традицию. В пределе, любое научное открытие, вообще-то, похоже на набег пиратского корабля на незыблемый берег ставшей классической теории. А любой первооткрыватель больше похож на пирата-морехода, нежели на умудрённого опытом жреца, хранителя священной традиции.

³ Антрополог А. В. Головнёв отмечает, что современный Homo mobilis больше предпочитает сам физически сидеть, но передвигать своё тело физически или мысленно с помощью технических средств, формируя своеобразный тип сидячей мобильности [Головнёв 2009]. Это вполне соответствует историческому тренду аутсорсинга и органопроекции, согласно которому человек всё более ограничивал перемещение себя собственными усилиями (бегом и мыслью) и всё более оснащал своё передвижение и сознание с помощью технических средств, усиливая своё тело и сознание умными орудиями и машинами, всё более отдавая в аутсорсинг базовые функции и работы. Тело сидит, сознание делегирует работу техническим средствам. Умный гаджет всё более заменяет человеку сам феномен передвижения – как в физическом пространстве, так и в сознании [Смирнов 2015].

зрение. Поймать добычу – значит прежде всего её увидеть и зафиксировать.

В процессе многих тысячелетий вырабатывался исторически более ранний, чем оседлый, способ существования – мобильный, номадический. Схема передвижения, разумеется, была не умоглядной, придуманной, а вполне жизненной, связанной с выживанием и охотой: добыча – охота – захват – стоянка, ночлег – снова добыча – охота – захват – ночлег...

По схеме захвата добычи строилось и всё поведение. Сначала захват, потом остановка, освоение захваченного, затем – снова перемещение, охота (война), снова захват. При таком способе формируется исторически один из первых антропологических архетипов охотника-хищника. При этом мужчина занимается охотой-захватом, а женщина – хранением захваченного, заботой о стоянке-жилище, очаге, рождении и воспитании новых охотников.

По схеме захвата далее стало строиться и всё остальное, в том числе и наука, и практики исследований. Человек строит своё познание иного мира, внешних объектов по схеме захвата. Описать, исследовать, построить предмет исследования – значит поймать, схватить, поработить, расчленивать, анатомировать. При этом сам исследователь всё более становится сидящим, перемещается в кабинет и лабораторию. Он в своём опыте испытаний (пытаний, пыток) стремится схватить добычу, исследуемый объект. Естествоиспытатель (пыточник) стремится в своём опыте испытать объект на его предельность, вскрыть его природу, сущность, подвести итог, получить результат, прийти к окончательному выводу, поставить точку – объект схвачен, опознан, исследован.

По той же схеме строится и исследование целого мира. По той же схеме строится и философия, стремившаяся поймать бытие, посчитать его, вычислить, построить о нём понятийный конструкт. То есть зафиксировать, остановив его движение, как охотник ловит оленя, остановив его лёгкий бег. Философ в стремлении построить конструкт бытия тем самым покушается и на предел, на горизонт, который вообще-то не может быть схвачен, исследован и понят. Именно потому, что глаз его не охватит. Но философ своим умоглядием, охватывая этот горизонт, идя умоглядием по пределу, стремится этот предел ухватить, зафиксировать, остановить в статичном рисунке, полагая, что он вскрыл тайну мира.

Схватить, поймать в мысленные силки само бытие означает одно – стремление к онтологической власти, желание мыслью овладеть бытием, познать пределы и концы, получить, залучить

истину в свою интеллектуальную клетку. Это началось давно. Стремление схватить движение, зафиксировать парадокс движения и остановки отмечено у элеатов, в апориях Зенона.

Парадокс (впрочем, кажущийся) сочетания движения, пути и остановки, заключается в том, что исторически первый способ существования (мобильный, без остановок), толкающий человека на то, чтобы не стремиться останавливаться, учиться постоянно перемещаться, воплотился в свою противоположность – в стремление в своей охоте остановиться, зафиксировать, потому что перемещение было связано с захватом добычи. Само передвижение и путь человек строил не ради пути к себе, а ради захвата добычи.

Но почему в стремлении понять феномен движения (и времени) необходимо обязательно делать логическую остановку? Почему мы вынуждены, мысля движение, остановиться? Почему мы полагаем, что мысль о движении обязательно связана с феноменом паузы, с фиксацией «точки-теперь», как это отмечал Э. Гуссерль? Сам Первый феноменолог отмечал, что такова природа мышления: мысль не может выразить само движение, длительность, она только фиксирует остановку. Но, поняв ограниченность остановки времени, он вводит идею подвижного горизонта жизненного мира [см. подр.: Смирнов 2016].

Фактически современная наука всякий раз воспроизводит древнюю картину мира (школа элеатов не единственная), в которой мир дан, остановлен, схвачен и представлен как разнообразные версии остановки. Всё богатство современной техники, научных приборов только тому и посвящено, что с их помощью человек стремится остановить мгновение. С помощью научных приборов человек пытается остановить сам процесс движения, остановить время. Все его протоколы наблюдений состоят из фиксаций таких остановок. Но сам феномен движения, феномен времени, не имеющего остановок, человек не может ухватить как добычу. Как только он сделает остановку, пытаясь осмыслить феномен такта времени, жар-птица времени улетает, оставляя в его руках лишь перо.

Заметим, что ключевым средством-орудием в мышлении человека становится уже не лук-стрела, а зрение. Умо-зрение, умный глаз. Впрочем, и все изобретенные человеком орудия построены на практике визуализации и фиксации добычи в восприятии, в зрении. Увидеть добычу и зафиксировать визуально объект – уже почти гарантия победы.

Визуальный охват объекта и строится как захват: окинуть взором вокруг, обрисовать край зримого, видимого горизонта, сориентиро-

ваться в этом охвате, зафиксировать (визуально!) ключевые ориентиры и опоры, наметить план действий на карте событий, осуществить план захвата. Зафиксировать объект глазом – уже означает поймать его, попасть в него своей стрелой⁴.

А. В. Головнёв тонко замечет, что человек в антропологии стал выигрывать уже не просто телом и глазом или рукой, но сложно организованной стратегией ориентации, организации пространства. Успех человека-номада, охотника-кочевника зависел не от физической силы, а от сложности манёвров, быстроты реакции и контроля над освоенным пространством [Головнёв 2009, 11].

Подвижный образ жизни переходит в подвижный образ мысли. Сама мысль должна двигаться и поспевать, усматривая за зримыми вещами суть вещей. Метод должен соответствовать своему предмету, самому себе. То есть быть рефлексией пути. Получается, что рефлексивный дневник путешественника становится более адекватным для понимания сути вещей, нежели кабинетный трактат теоретика⁵. Но глаз путника всякий раз пытается схватить и удержать увиденное. Мы привыкли к фиксации и учёту, а не к проникновению. Хотя Головнёв и полагает, что ресурс визуальной культуры и визуальной антропологии может дать нам новые возможности к объёмному и живому восприятию феномена движения [Головнёв 2009, 13]. Самым сложным моментом, замечает Головнёв, является переход от остановки к движению, от статики к динамике.

Полагаю, это тупиковый ход. Стремясь ухватить динамику, момент движения, исследователь всякий раз вынужден делать фиксацию, остановку. И тогда путь исследования у него состоит из отрез-

⁴ Мы настолько свыклись с оборотами нашей речи, что и не замечаем всевозможные охотничьи привычки наших предков, осевшие в языке. Например, одна из работ М. К. Мамардашвили так и называется – «Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии». В ней в качестве эпиграфа философ использовал строки поэта:

Будет и мой черёд –
Чую размах крыла.
Так – но куда уйдёт
Мысли живой стрела?
О. Мандельштам

Философа Мамардашвили нельзя назвать добытчиком-охотником. Он осмыслял свою «топологию пути» как раз в корне наоборот – как свой автобиографический путь самопознания. Но привычка речи выдает себя. Если стрела познания – то на кого она направлена? На добычу, которая убегает? Если «набросок», то на кого набрасывается исследователь? Кто выступает в качестве добычи? Внешний объект познания или я сам? Если речь идёт о последнем, то означает ли это, что я в охоте за самим собой стремлюсь убить себя, убить в себе охотника? Но кто будет во мне вместо него?

⁵ В своё время И. Кант, будучи профессором, читающим множество курсов, рассказывал своим студентам про географию России, ни разу не выезжая за пределы своего Кёнигсберга. А вот русский историк Н. М. Карамзин «Письма русского путешественника» писал, опираясь на свои реальные путешествия. В том числе, он заезжал и в гости к Канту.

ков, переходов от одной остановки к другой. Но сам феномен пути он не схватывает. А значит, он не понимает саму природу собственного движения и самого мира, его существа, состоящего из единства при постоянных изменениях.

Необходимо сделать иное методологическое действие: ввести идею поля-среды, сочетающего в себе двойную картину – схему на схеме (рис. 1). На недвижимом пространстве-поле разворачивается движимый путь, сочетающий в себе постоянно перемещающуюся точку и вектор движения путника. При этом при постоянном перемещении горизонт поля также смещается. И путник вынужден сопрягать своё перемещение и сдвиги горизонта, фиксируя разницу между точками-местами и сдвигами.

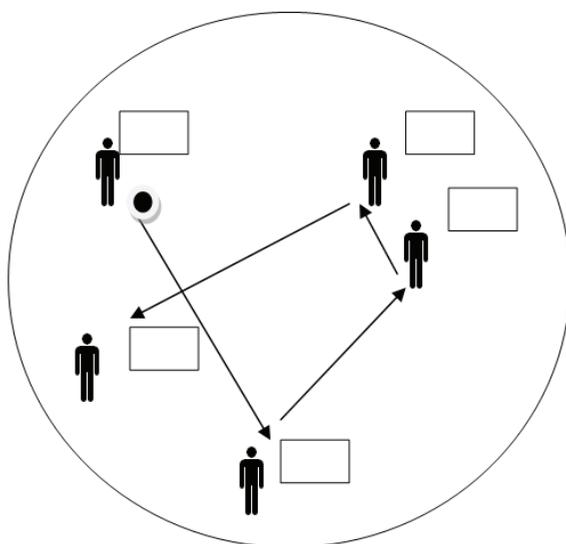


Рис. 1. Рефлексивное поле пути

Подвижная точка субъекта пути перемещается по лабиринту поля обитания, выстраивая маршруты передвижения, которые фиксируются в бортовом журнале самонаблюдений. В бортовом журнале при этом описываются не только передвижения по горизонтали, вперед-назад, влево-вправо, вверх-вниз. Но и передвижения «от себя – к себе», извне-вовнутрь⁶. Идеальным форматом подобного бортового журнала становится философский дневник⁷.

⁶ Идея составления карты пути изложена нами в специальной работе [Смирнов 2016].

⁷ Фактически, таковым прадедневником можно считать поэму Парменида (см. ниже). Но дальше философия всё более отдалялась от такого жанра. Она всё более увлекалась охотой

Вспоминаем мифологему пути у Топорова. Она была выработана в рамках западно-южной оседлой цивилизации. Для оседлого сознания путь сродни подвигу. Для кочевника путь – это образ жизни, это его дом. Он перемещается вместе с границей, с домом [Смирнов 2014]. Идя по пути, он не покидает своего дома-чума, очага. В оседлых же культурах герой уходит из дома и возвращается преображённым, переживая метаморфоз своей личности (рис. 2).

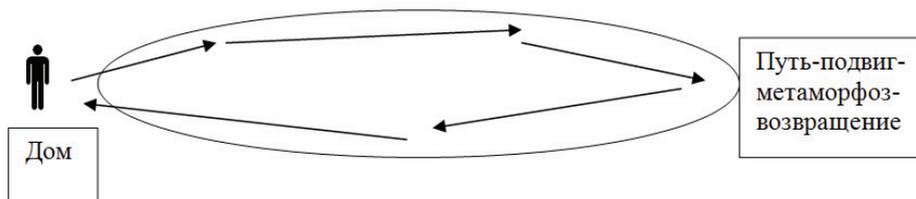


Рис. 2. Путь-возвращение

Заметим, что именно при передвижении путника актуализируется зрение как ключевой опыт, а глаза становятся «вратами солнца». Передвижение в пространстве и его освоение переводит акцент с ног и рук на глаза и мотивирует формировать внутреннее умозрение, заставляя выстраивать само познание как внутреннее визуальное погружение-путь. Тем самым рождаются фигуры путешественников и путников (начиная с аргонавтов и Одиссея, через монашескую аскезу, и заканчивая романами странствий в Новое время).

Это путешествие обязательно требует постоянной фиксации собственной точки-места в сущем и связки, сопряжения её с постоянно передвигающимся горизонтом жизненного мира.

Для оседлых культур метод освоения пространства обитания всё более выстраивался в схему петли захвата. Сам путник предпочитает развивать внешние средства передвижения. Замедление физического шага компенсировалось техническим прогрессом. Человек усиливал и убыстрял не себя и свою мысль, а технические изобретения, становящиеся его протезами. Всё более и более забота о себе редуцировалась в заботу о собственном техническом оснащении. Чем меньше человек двигается, тем больше компенсаций осуществляется в технике.

за сущим, забывая самое себя. В истории философии таковых философских дневников мы найдём крайне мало. Разве что некоторые тексты Абельяра, Ницше, Киркегора, Марсея, Флоренского, Бердяева (отчасти), Батая и некоторых других. Философский дневник пути самопознания является скорее исключением, чем правилом.

В рамках этих двух парадигм, оседлой и номадической, можно выделить разную роль визуальности и зрения. В оседлых культурах зрение выступает орудием захвата, методом удержания объекта, схватывания его как добычи. Стремясь зафиксировать добычу, зрение всё более оснащает себя разного рода техническими усилителями.

В номадической культуре кочевников путник ищет точку опоры, точку зрения внутри себя, в пределе – в своём уме, соотнося свою точку, место – и горизонт, который в пути постоянно смещается. Этот архетип номада-кочевника в итоге победил другой архетип человека-путника, ищущего не добычу, а себя, точнее, своего минотавра, чтобы сразиться с ним в поединке. Разумеется, при победе архетипа охотника побеждает и тренд технического оснащения. Сам феномен движения понимается в таком случае не как путь к себе, а как усовершенствование орудий и оружия для захвата добычи. Человек всё более освобождает свой глаз от опыта умо-зрения.

Поиск и визуальное путешествие

Прежде чем привычка захвата (парадигма охоты) победит привычку постижения сути вещей (парадигма пути-погружения), в культуре долгое время уживались самые разные визуальные стратегии познания.

С. С. Аванесов на материале поэмы Парменида замечательно показал феноменологическое описание визуального пути автора, понимаемого двойко – как пути внешнего (космология) и пути внутреннего (онтология) [Аванесов 2016]. Метафора пути, отмечает исследователь, была вообще характерна для описания интеллектуального поиска в античной мысли. Но уже у Парменида было проведено различие между наблюдением вещей и усмотрением сущего. На опыте наблюдения явленного физического мира строится космология, а на умозрении скрытого сущего строится онтология [Аванесов 2016, 77]. Сдвиг, переход от явного к сущему, от наблюдения явленного к усмотрению истины сущего фактически и означает акт философской аскезы. Путь к истине требует принципиальной коррекции зрительного восприятия, вплоть до того, что философ должен быть слепым [Аванесов 2016, 78]⁸.

⁸ Речь при этом идёт не только об игре зрения и слепоты. В идеале философ для древних греков должен быть слепым – истории Гомера и Демокрита известны. Речь идёт и о разных представлениях о методе и пути – «пути Эдипа» и «пути Сократа». Зрячий Эдип не ведал,

Впрочем, Парменид не призывает к отказу от зрения. Истину надо всё же видеть, зреть умом. Просто мы, люди, точнее, знающие мужи, зрим истину не простым глазом-зрением, а вооружённым. И в этом усмотрении мужа сопровождают боги-проводники. А путь познания истины сущего наполнен множеством знаков, то есть вообще-то визуальными, оптическими, видимыми формами.

И сам метод у Парменида, показывает Аванесов, заключается не в стремлении что-то доказывать. Парменид стремится настроить читателя «на усмотрение сути» [Аванесов 2016, 80]. Это значит, что надо уметь распознавать сущее по признакам, знакам. То есть уметь ориентироваться. Можно также сказать про то, что фактически Парменид вводит идею интеллектуальной навигации, согласно которой познание становится путём распознавания сущего по признакам-ориентирам, равно как мореход ориентируется в море по звёздам. Эти знаки сущего не выводятся логически. Они уже есть, их надо научиться видеть, обнаруживать, распознавать.

Аванесов делает выводы, согласно которым философская оптика Парменида строится на методе перехода от внешнего видения к внутреннему зрению. Путь может пониматься естественно, как пространственная ориентация в видимом мире, и мистически – как переход от внешнего к внутреннему зрению. Знающий есть правильно видящий суть сущего, а знание есть способ созерцания (усмотрения) истины [Аванесов 2016, 89]⁹.

Такое сопоставление «оптики ума» и «оптики глаза» показывает проблему, но вовсе не означает отказа от опыта видения. Оптика ума не предполагает отказа от зрения. Наоборот, оптика ума предполагает необходимость соотнесения опыта видения и понимания, опыта выстраивания особого «функционального органа», органа мышления, которое формирует оптику глаза и создаёт идеальные конструкторы, в которых преодолевается случайность и необязатель-

что творил. Но в конце жизни он прозревает, узнав, кто он есть на самом деле, и ослепляет себя. При этом путь для него уже был предначертан. Другая парадигма самопознания как заботы о себе, носящей характер попечения о невидимой душе, предложенная Сократом, показывает иной метод – метод познания как пути по не проторённому маршруту.

⁹ Метод философского пути-поиска был далее характерен и более подробно развёрнут в античной классике, что представлено и в других современных работах [Вольф 2012 а; Вольф 2012 б]. М. Н. Вольф показывает, что борьба и диалог разных методов познания, воплощённые в разведении «фундаменталистского» и «номадического» (герменевтического) методов, воплотились далее во всей истории философии. Первый метод опирается на текстовую культуру, на доказательство как метод, на правила выведения и поиск сущности. Вторым методом опирается на устную, диалоговую культуру, использует поэтические, образные формы и опирается больше на обращение к визуальному опыту говорящего и слушающего. В современных исследованиях всё больше обращают внимание на необходимость восстановления в правах номадического, поискового пути познания [см.: Вольф 2016].

ность того, что схвачено глазом. Мысль требует не слепоты. Мысль требует умного зрения.

Метод как захват

Исторически рядом с методом пути (в версиях Парменида и Сократа) уже соседствовал и метод захвата. Познание строилось и понималось как захват. У метода захвата, говорил В. В. Биbihин, древнее лицо. Исходный смысл софии-мудрости – это ловкость, умение, хитрость, хватка. Захват мира – не временное помрачение людей, забывших стыд, а стихия человеческого существа. Но захват мира в его полноте невозможен: «всеобщий ориентир и горизонт всего труднее для уловления», целое мира остаётся ни для какой ловкости не уловимым, никакой хитростью не схваченным. Оно первая и последняя цель всех» [Биbihин 2003, 364–365].

При этом захват начинается с видения, которым человек захвачен всегда. Увидеть – значит зафиксировать, пометить как своё и стремиться присвоить. Видение как ведание и присвоение. Увидение переходит от ведения-знания к веданию-обладанию не ступенями, а скачком. Захват при этом происходит тайком, как умная кража, хитростью. Уловкой, украдкой, ухваткой.

Тайна познания как захвата заключается в том, что исходно человек внутри пуст, не имеет своего, главное из которого – он сам, его свобода, которую ещё предстоит обрести. Внутренняя пустота, то есть отсутствие свободы и архитектоники, на которой свобода держится, то есть личностной структуры, делает человека вором по действию. Он не может иначе. Он как существо – изначально вор, поскольку действует всегда воровским способом, беря чужое как своё, поскольку своего нет. И потому заполнить свою онтологическую пустоту он может лишь краденным. Поэтому восхищение миром означает и хищение его смысла.

К слову сказать, М. Фуко, стремившийся на рецепции античной заботы восстановить концепт заботы о себе, выстраивал фактически схему заботы по методу кражи: «Истина – это то, что озаряет субъекта, истина – это то, что даёт ему блаженство, истина – это то, что приносит ему покой его душе <...>, есть в истине что-то такое, что придаёт завершённость самому субъекту, что позволяет ему сбыться или преобразует его» [Фуко 2007, 29]. Его субъект заботы выстраивает условия сделки: я что-то такое с собой поделаю и получу доступ (!) к истине, потому что этот доступ (обладание) даёт

(опять даёт) мне наслаждение. Это схема сделки, а не метаморфоза личности.

По такой же схеме действовал библейский змей-искуситель: «И сказал змей жене: нет, не умрёте, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт 3:4–5).

У М. Фуко (не сознательно, но по привычке рассуждения) получилась схема соблазна и искусства, а не метод преобразования. Сделай нечто – и тебе откроется истина. Но откроется хитростью. Цели, которые ставит себе его субъект, не предполагают реального преобразования. Они предполагают выстраивание, расстановку интеллектуальных силков, в которые субъект хочет заманить эту истину, чтобы её заполучить. Но в итоге эта уловка не удаётся.

Поэтому, пишет Бибихин, всякий исследователь неизбежно становится захватчиком в «гонке за бытием». Но всякий захват невозможен без захваченности. Человек охвачен, захвачен, порабощён этим соблазном – поймать, взять, сделать своей тайну бытия. Но коль скоро он не собирается обращать метод на самого себя, а стремится увидеть, схватить, поймать истину как охотник добычу, то он начинает воровать мир. Разумеется, воровство – это всегда присвоение чужого. Но ворованный мир (как ворованный воздух!) в таком случае не становится своим. Поэтому человек в таком мире – чужак и вор. Он, этот субъект хватки, субъект захвата, всегда пират, хищник, захватчик, не имеющий своего места в мире. Он кочует по миру на пиратском корабле, ведя номадический, всегда неуместный для оседлого жителя способ обитания, стремясь присвоить всё пространства мира, но не находит успокоения, пока не обратит это же существование во благо: не присвоение чужого, а метаморфоз своего. То есть пока свой собственный захватнический метод порабощения чужого пространства не переведёт на себя – на захват себя и преобразование себя. Пока метод путешествия не превратит в метод освоения себя, пока не откажется фиксировать и схватывать мир, пока не откажется весь горизонт мира превращать в добычу. Попытка познать мир в категориях вычисления, фиксации, формулы, остановки превращает метод познания в захват.

Если исследователь стремится остановить мгновение, полагая, что его схваченное знание-добыча есть предел и конец, то тут же его познание мира превращается в пиратский захват. И сам исследователь охвачен соблазном охотника, превращающего своё знание в добычу. При этом ему гораздо проще познавать миры, вселенные, природу, нежели самого себя. Всё Новое время, весь европей-

ский рационализм, на опыте которого вырабатывалась методология науки, методология познания, строились на схеме захвата природы. Философы соревновались в том, кто лучше и хитрее, тоньше и умнее выстроит свой метод познания-захвата, оправдывая это тем, что он действует во благо человека и мира. Но прежде всего человек боится, не хочет поймать себя, то есть своего вора, в силки, чтобы стреножить и приручить его. Он своего вора лелеет, холит и подкармливает: «Собственное, своё в нас же самих оказывается для нас неприступным. Знание себя – удел богов (Платон)» [Библихин 2003, 373]. Именно потому, что своё собственное, то есть личность и свобода, – беспредельны. Эта беспредельность есть крайний предел и опора человека в мире. Но она как раз захватом и не берётся. И здесь никакие воровские отмычки не подходят.

Иллюстрация темы. Приключения кино-глаза

В «Неравнодушной природе» С. М. Эйзенштейн, обдумывая проблему композиции и монтажа в кино на примере анализа своих фильмов, отметил, что точкой апогея в его «Броненосце Потёмкине» является красный флаг над броненосцем в конце третьей части фильма. Красный флаг в чёрно-белом фильме! [Эйзенштейн 2006, 32]. Эта точка композиционно делит фильм на 3/2. Фильм состоит из пяти частей, как классическая античная трагедия. Отношение этих величин даёт так называемое золотое сечение ($2:3 = 0,618$). Сама композиция фильма выстроена так, что даёт при восприятии самое точное расположение ключевого эпизода фильма, его пафос, и организует восприятие зрителя, как бы направляет его и делает саму структуру фильма как художественного целого органичным. А рядом с этим красным флагом – эпизод похорон мёртвого матроса Вакулинчука «Мёртвый взывает!». Этот зов, призыв мёртвого к живым (голос!) в немом фильме соседствует с красным флагом. Самой композицией фильма создаётся возможность того, что голос становится звучным, зритель его как бы слышит. Визуализация голоса и цвета создаёт основной художественный эффект.

Интересен и другой пример. В поисках аналогий, ища варианты органичности композиций в изобразительном искусстве, режиссёр провёл анализ композиции картины В. И. Сурикова «Боярыня Морозова» [Эйзенштейн 2006, 33–35]. Эта картина (рис. 3) интересна тем, что в ней художник не только пытался изобразить в фиксированном виде момент движения. Художник так организовал образный

ряд, что сани, в которых едет боярыня-раскольница, как бы движутся. Во-первых, показаны сами сани, во-вторых, рядом с ними показан бегущий мальчик, в-третьих, сани расположены вдоль ключевой диагонали картины, идущей снизу вверх, справа – налево. Это всё композиционно задаёт момент движения. Но этого мало. Важнейшим моментом композиции картины является то, что художник в ней пытался изобразить, показать то, что невидимо. Что главное в картине, в сюжете? И как это главное зафиксировано в картине? Главное ведь не то, что боярыню в санях везут в острог. Главное то, что при этом боярыня делает. Она вещает, взывает. И поэтому главным в картине выступает то, за что её и отправляют в острог – её глас. Но место изображения рта боярыни как раз делит картину на те же самые $2/3$. Этот глас находится на пересечении ключевой диагонали движения саней. Сани едут снизу вверх по диагонали и пересекаются с местом между ртом боярыни и её рукой с двоеперстием. То главное, что явилось причиной ссылки раскольницы – её раскольническое учение, воплощённое в её голосе, гласе вопиющего, – это главное и становится средоточием композиции картины, находясь на пересечении с движением саней, везущих боярыню в острог. Тем самым глаз зрителя организуется этой композицией. Голос ведь пластически не изобразим. Но он может быть помещён в ключевую точку картины, в место пространства, которое становится видимым, в этой точке помещается неизобразимый голос. Как дать голосу изобразительную силу? Поместив его в точное место в пространстве.

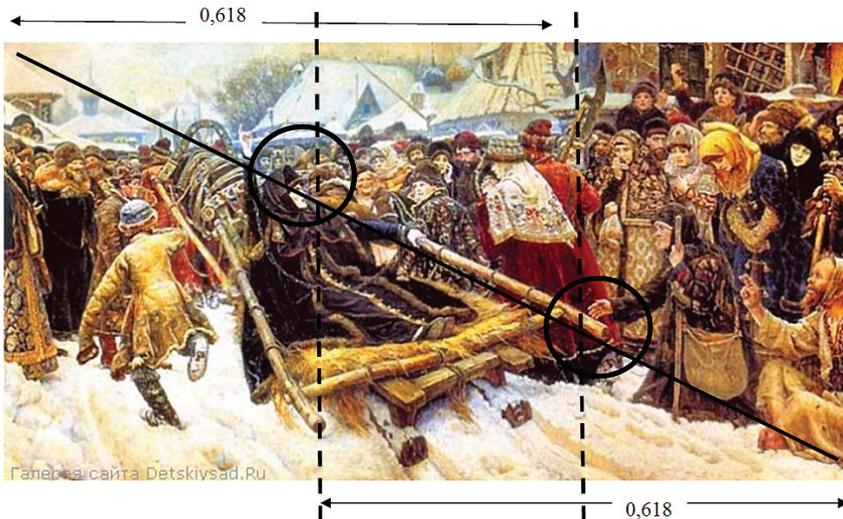


Рис. 3. В. И. Суриков. Боярыня Морозова

Выводы

Наши привычки и стереотипы ума, толкающие нас на привычные схемы, в настоящее время ставятся под вопрос. Привычное разведение внутреннего и внешнего, невидимого и видимого, сущности и явления уже не может быть признано единственно правильным. То, что я вижу, не обязательно случайно и временно. А то, к чему я стремлюсь умом, не обязательно составляет существо дела.

Само стремление к познанию может быть чреватым и ставить исследователю подножку. Стремление познать объект по привычке строится как захват. Такой метод приводит к тому, что исследователь теряет объект.

Выстраивание метода познания как пути-погружения к себе вынуждает менять и сам метод, и жанр описания, и отношение к миру и себе. Вместо стремления писать трактаты и концепции исследователь вынужден переходить к философскому дневнику. Но последний нужен прежде всего ему самому. Нужен ли таковой человечеству?

И мы, испытывая всякий раз новый соблазн, снова начинаем сочинять трактаты и концепции, тайно лелея мечту об овладении миром.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов 2016 – *Аванесов С. С.* Визуально-антропологические коннотации в онтологии Парменида. Часть 2 // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2016. Т. 10. Вып. 1. С. 76–90.
- Бибихин 2003 – *Бибихин В. В.* Другое начало. Санкт-Петербург, 2003.
- Вольф 2012 а – *Вольф М. Н.* О понятии поиска в древнегреческой философии // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2012. Том 10. Вып. 1. С. 73–81.
- Вольф 2012 б – *Вольф М. Н.* Проблема поиска у Аристотеля // Вестник Томского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Политология. 2012. № 4 (20). С. 117–126.
- Вольф 2016 – *Вольф М. Н.* Homo scriptoris vs. Homo dicens: онтология и антропология как логология // Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2016. № 11. С. 56–70.
- Гаспаров 1995 – *Гаспаров М. Л.* Занимательная Греция. Рассказы о древнегреческой культуре. Москва, 1995.

- Головнёв 2009 – *Головнёв А. В.* Антропология движения. Екатеринбург, 2009.
- Мамардашвили 1997 – *Мамардашвили М. К.* Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии). Москва, 1997.
- Петров 1991 – *Петров М. К.* Язык, знак, культура. Москва, 1991.
- Петров 1995 – *Петров М. К.* Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. Москва, 1995.
- Смирнов 2014 – *Смирнов С. А.* Антропология номадизма. Антропологические тренды и северный культурный код // Человек. 2014. № 3. С. 5–17.
- Смирнов 2015 – *Смирнов С. А.* Форсайт человека. Опыты по неклассической антропологии. Новосибирск, 2015.
- Смирнов 2016 – *Смирнов С. А.* Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск, 2016.
- Топоров 2010 – *Топоров В. Н.* Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Том 1. Москва, 2010.
- Фуко 2007 – *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. Санкт-Петербург, 2007.
- Эйзенштейн 2006 – *Эйзенштейн С. М.* Неравнодушная природа. Том 2: О строении вещей. Москва, 2006.
- Элиаде 1998 – *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. Санкт-Петербург, 1998.

Материал поступил в редакцию 27.01.2017