

**Российская Академия наук
Институт философии**

**ПОЗНАНИЕ В СОЦИАЛЬНОМ
КОНТЕКСТЕ**

**Москва
1994**

Ответственные редакторы:
доктора филос.наук *В.А.Лекторский, И.Т.Касавин*
Научная редакция - *В.Н.Порус*

Рецензенты:

доктора филос.наук *И.П.Меркулов,*
А.Л.Никифоров

П-47 **Познание в социальном контексте. - М.,1994. -**
174 с.

В книге рассмотрены проблемы социальной природы познания. Авторы понимают социальную природу познания как совокупность взаимосвязей между познавательной деятельностью и другими формами человеческой активности, а также как наличие в познавательном процессе ряда нементальных структур (практика, коммуникация и др.). Прослеживаются важнейшие тенденции в развитии эпистемологии, связанные с проблемами социальной природы познания (проблемы истинности, рациональности, стиля мышления и др.), а также с проблемой функционирования современной науки в социальном и культурном контексте эпохи.

В книге отражены современные тенденции историзации и социологизации, социокультурные критерии при анализе единой, но разнообразной системы научного и вненаучного знания. В центр эпистемологических исследований ставятся проблемы субъекта познания, что оказывает преобразующее влияние на характер теоретико-познавательных дисциплин.

Введение

Историю гносеологии можно представить как ряд формулировок проблемы социальности познания. Каждая эпоха в развитии философии - это и новый подход к пониманию того, из чего складывается собственно человеческое содержание познания, отличающее его от соответствующей психической активности животных. Можно выделить по крайней мере две общие черты, характеризующие постановку проблемы социальности познания в домарксистской философии. Это, во-первых, интеллектуалистская интерпретация социальности (врожденные идеи, априорные формы, практический разум) и, во-вторых, негативная оценка социального содержания и обусловленности познания ("призраки", "идолы", предрассудки). Даже у Гегеля, наиболее близко подошедшего к пониманию социальной природы познания, социальность оказывается лишь частной характеристикой, снимаемой на высшей стадии развертывания мирового духа. К.Маркс был первым, кто увидел всю глубину и интегральность вне- и сверхприродного содержания знания и сознательно связал его не со структурой разума или с Богом, но с особенностями человеческой деятельности и отношений между познающими индивидами. Однако у Маркса мы не находим теории этого явления; он ограничился формулировкой отдельных тезисов (познание как всеобщий и совместный труд; познание как духовное производство; познание как возникающий из практики естественноисторический процесс), для надлежащей разработки которых в середине XIX в. еще не было подходящих научных и философско-методологических ресурсов.

Западная социология (Э.Дюркгейм и М.Вебер) продолжила идущую от Канта программу исследования социальной природы познания, переинтерпретировав и включив в нее ряд идей марксизма. Процесс этот шел уже не только в рамках философской теории, стимулировался результатами и методами новых гуманитарных наук: социальной и культурной антропологии, лингвистики, психологии, религиоведения. Особую роль здесь сыграла этнография; это была первая социальная наука, которая, как подчеркивает Б.Малиновский, "организовала собственную лабораторию".

рию (т.е. эмпирическое исследование. - И.К.) наряду с теоретическим анализом¹.

Уже Маркс и Энгельс заметили это обстоятельство и, строя свою теорию исторического процесса, опирались на труды первых эволюционистов-антропологов. Каждому этапу развития этой дисциплины - эволюционизм, функционализм, структурализм - соответствовали определенные философские теории в социологии, религиоведении, гносеологии, использующие и обобщающие результаты полевых этнографических исследований. Не вызывает особых сомнений, что подобный импульс был воспринят лингвистической философией и прагматизмом, затем социологией познания и мертоновской социологией науки и, наконец, новейшими концепциями "социальной теории познания".

Эволюция социологии науки уже основательно изучена в отечественной литературе². Следует только заметить, что социологи долго придерживались двух допущений, исключавших возможность позитивного анализа социальности познания. Во-первых, это было убеждение в том, что социальные влияния искажают объективное содержание знания (К.Мангейм), а естествознание вообще невосприимчиво к социальным смыслам. И, во-вторых, установка на сведение социальности познания к внешним отношениям, т.е. к науке как социальному институту, организация которого не влияет на характер познавательного процесса и его результаты (Р.Мертон). Начиная с 60-х годов эти допущения были оспорены в философии науки, которая в научном, прежде всего в естественнонаучном, знании обнаружила важные компоненты, содержательно связанные с социумом и культурой: это были понятия парадигмы, темы, стиля мышления, неявного знания, традиции. Социология науки восприняла эту идею и обосновала ее в серии конкретных социокультурных реконструкций эпизодов из истории науки, показывая, как и из чего складываются научные теории. Их элементами оказались не только правила логики и экспериментальные данные, но и социальные метафоры, фрагменты религиозного и мистико-магического мировоззрения, групповые интересы и коммуникативные структуры научных лабораторий. В качестве обобщения такого подхода наряду с использованием результатов и методов других специальных наук о познании (когнитивной психологии и антропологии, психолингвистики и теории речевых актов) возникли гносеологические концепции, ставящие в центр рассмотрения именно

¹ *Malinowski B. A Scientific Theory of Culture. N.Y., 1944. P.11.*

² См.: Современная западная социология науки. М., 1988.

проблему социальности познания. Таковы "социальная теория познания" Д.Блура, "социальная эпистемика" Э.Голдмана, "социальная эпистемология" С.Фуллера и ряд других, отказывающихся от философского статуса концепций типа "этнометодологии" К.Кнор-Цетины или "дискурс-анализа" Б.Латура - С. Вулгара.

Структура книги выявляет логику движения мысли от общего к частному. Так, в первом разделе речь идет об основных гносеологических понятиях, получающих новую интерпретацию: понятиях знания, истины, рациональности. Характерно, что одним из таких понятий оказывается понятие метафоры, получающее сегодня философско-гносеологический статус. Второй раздел содержит материалы, раскрывающие специфику научного стиля мышления как особого типа культуры, типа ментальности, погруженного в социальный контекст. И наконец, третий раздел посвящен рассмотрению новейших тенденций в гносеологии, связанных с проблемой социальности познания, и общему изменению предмета и методов теоретико-познавательного исследования.

Познание в социальном контексте - центральная проблема современной гносеологии. Что такое контекст познания, в чем заключается его социальность, сводима ли она к социально-экономическим структурам или включает мировоззрение, ценности, философские предпосылки? Какой должна быть теория познания, осознающая сложность и противоречивую многогранность познавательного процесса, в немалой степени обязанную включенности познания в неоднородный и изменчивый контекст? Таковы вопросы, над которыми задумываются авторы книги и приглашают читателя познакомиться с новейшими дискуссиями, ведущимися в отечественных и зарубежных исследованиях познавательного процесса.

Раздел первый. Понятия и проблемы

И. Т. Касавин

Понятие знания в социальной гносеологии

Основные и наиболее актуальные для современного анализа познавательного процесса проблемы возникли за пределами самой теории познания. Ф.Энгельс как-то сказал, что развитие производительных сил иной раз воздействует на развитие науки сильнее, чем десяток университетов. Подобным образом социально-политические события нашего времени (международная разрядка, демократизация, гласность, призыв к мировоззренческой терпимости, возможность и необходимость плюрализма и т.п.) оказывают влияние на ситуацию в философской теории познания. Я не хочу сказать, что это влияние не имеет опосредствующих звеньев - ими, в частности, выступают специальные науки о познании: методология, история науки, когнитивная социология и психология, а также ряд наук социально-гуманитарного профиля - социальная психология, лингвистика, теория и история культуры, социальная антропология. Однако восприятие идей, результатов и методов этих наук философским анализом познавательного процесса стало возможным лишь в силу обретения им некоторой, условно говоря, социально-философской ориентации. Именно потому, что знание и познание были поняты как элементы более широкой области - мира человеческой деятельности и общения (а это, в свою очередь, стало возможно благодаря преодолению атомистической трактовки социальной реальности и ее альтернативы - униформизма), анализ знания начал усваивать представления, заимствованные из иных научных дисциплин. Короче говоря, происходящая сегодня социологизация гносеологии (быть может, следовало сказать "социализация") есть не просто более полный учет значимости проблемы социальной познания наряду с другими гносеологическими проблемами; это скорее процесс преобразования теории познания в подлинное социально-гуманитарное исследование.

Указанная тенденция ведет к радикальному переосмыслению понятий и проблем традиционной теории познания. Прежде всего происходит существенное расширение предметного поля гносеологических исследований. Классическая теория познания в числе своих предпосылок содержала убеждение в том, что анализ научного знания является лучшим способом исследования знания вообще (в наши дни эту точку зрения выражает К.Поппер). Это убеждение, свойственное также ряду марксистских исследователей, подразумевало принятие и абсолютизацию гегелевского понимания развития как снятия применительно к историческому развитию знания. Считалось, что наука как исторически наиболее прогрессивная область знания "снимает" все другие формы и типы знания, наследует их, так сказать, "рациональное зерно" и отбрасывает свойственные им заблуждения. При этом как-то упускалось из виду, что просветители, которым мы обязаны первым выражением данной позиции, занимались прежде всего исследованием обыденного сознания, повседневного рассудочного познания, а не наиболее развитых наук того времени. Английский эмпиризм и немецкий классический идеализм как главные гносеологические течения XVIII-XX вв. провозглашали научность идеалом познания, а сами не только не учились методам познания у математики и естествознания, но помещали в фокус гносеологического внимания познавательный процесс с точки зрения его наиболее общих (а также обычных, нормальных) характеристик. Незрелость науки того времени плюс личная гениальность успешно предохраняли представителей философской классики от крайних проявлений исторической ограниченности. Сегодня все шире укореняется мнение, что научное познание не только не универсально, но, напротив, что оно представляет собой, используя математическое выражение, предельный, вырожденный случай. И именно поэтому наука способна к столь эффективным результатам, могущими быть использованными в практике. Но чем ближе наука в своих фундаментальных разделах подходит к проблемам философско-мировоззренческого порядка, тем универсальнее становится научное мышление, тем ниже непосредственная эффективность его познавательных достижений.

Современная ситуация в гносеологии воскрешает классическую ориентацию на анализ целостного познавательного отношения, но уже на новом уровне. Данная целостность представляется не как нечто нерасчлененное, но, напротив, как внутренне дифференцированное многообразие знания. Гносеологический интерес распространяется как на научные, так и на вне- и ненаучные спо-

собы когнитивного освоения мира, и каждый тип знания обнаруживает присущие ему особенности, сферы применимости, формы обоснования и критерии приемлемости. Расширение предмета теории познания идет одновременно с обновлением и обогащением ее методологического арсенала: гносеологический анализ и аргументация начинают включаться определенным образом переосмысленные результаты и методы специальных наук о познании и сознании, социальных и культурологических дисциплин. В англо-американской философии в этой связи раздаются призывы к построению "натуралистической эпистемологии", т.е. учения о познании, подчиненного той или иной научной дисциплине. Так У.Куайн рассматривает "натуралистическую эпистемологию" как ветвь психологии. Р.Гир¹ отождествляет ее с историей науки. Д.Блур придает статус "подлинной теории познания" социологии науки (когнитивной социологии). Э.Голдман² признает значение всех этих и других дисциплин для теории познания, но подчеркивает, что она должна быть не просто их эмпирическим объединением, но сохранить свое отличие от "позитивных наук" - не только описание познавательного процесса, но его нормативная оценка составляет сущность его "социальной эпистемики". С.Фуллер - его позиция представляется наиболее интересной - идет по пути синтезирования важнейших философских течений XX в., связанных с именами К.Поппера, Ю.Хабермаса и М.Фуко. Это позволяет ему рассматривать социальную эпистемологию не просто как одну из версий современной теории познания, но как ее глобальную и интегративную перспективу³.

Указанные тенденции приводят к трансформации центрального гносеологического понятия - понятия знания. Некоторые следствия этой трансформации мы и попытаемся проследить.

Единство и многообразие знания

Уже в рамках классической эпистемологии возникали трудности с определением термина "знание". Можно ли, следуя традиционной логике, считать знанием лишь выраженные в языке суждения, подлежащие бинарной истинностной оценке? Является

¹ См.: Glere R. *Philosophy of science naturalized*//*Philosophy of Science*. 1985. Vol.52.

² См.: Goldman A. *Foundations of social epistemics*//*Synthese*. 1987. Vol.73, №1.

³ Fuller S. *Social Epistemology*. cloomington,1988.

ли формой знания нравственная норма, художественный образ, религиозный символ, философская проблема? Прав ли был Аристотель, считавший знанием не только научное знание, но и веру, мнение, опыт и т.п.? Заслуживает ли названия "знание" опровергнутая научная теория, признанная заблуждением? Наконец, как быть с неосознаваемым (и бессознательным) содержанием человеческих представлений, с познавательными предпосылками, с так называемым неявным знанием, с мыслительными навыками, с тем, что Кант называл "априорными формами чувственности и рассудка"? В XX в. эти вопросы вновь были поставлены в связи с кросс-культурными исследованиями и анализом примитивного сознания, с проблемой демаркации науки и метафизики в философии науки, с дискуссией о соотношении науки и идеологии в социологии знания, с противостоянием "двух культур" - естественнонаучного и социально-гуманитарного знания, с известными контркультурными идеями "наукизации мистики" и "мистизации науки", с исследованиями возникновения науки и проблемой рациональности, с поисками альтернативы или стремлением обосновать скептицизм, плюрализм, релятивизм.

По-видимому, главная трудность, стоящая перед философским анализом знания, заключается в том, чтобы расстаться с "демаркационистским" подходом, т.е. взглядом на знание как на противопоставление науки и иных форм познавательной деятельности. В основание неклассической теории познания предстоит положить типологию различных форм знания. Историко-научные, социологические и культурологические исследования последних лет показали, что наука как таковая является достаточно неоднородным образованием: естественные, гуманитарные и технические науки, наука переднего края и нормальная наука, фундаментальная и прикладная наука, наука античности, средневековья, Нового времени, современная наука, наука профессиональная и любительская, наука Запада и восточная наука, государственная и "народная" наука - такое перечисление внезапно возникшего многообразия наук можно продолжать и далее. Кроме того, в структуре всякого научного знания были выявлены элементы, не укладывающиеся в традиционное понятие научности: философские, религиозные, магические представления; интеллектуальные и сенсорные навыки, не поддающиеся вербализации в рефлексии; социально-психологические стереотипы, интересы и социальные потребности; большое число неоправданных (казалось бы) конвенций, метафор, противоречий и парадоксов; следы личных пристрастий и антипатий, привычек, ошибок, небрежностей, заведомого обмана и пр. И наконец, исчезло внут-

реннее единство понятия "ненаучное" (внеаучное) знание. С одной стороны, оно распалось на "паранаучное", "донаучное", "псевдонаучное", "антинаучное", "сверхнаучное" и т.п., а с другой - всякая форма знания в связи с деятельностью по его производству предстала как специфическая субкультура, как универсальный (в рамках некоторой социальной общности) тип познавательного и даже шире - духовного отношения человека к миру.

Если же разные формы знания рассматривать как ориентированные на разные социальные потребности и социальные роли познающих субъектов, то все они оказываются в той или иной мере специализированными. Раньше типология знания могла строиться на дихотомии наука-ненаука, но теперь даже использование в качестве оснований такой типологии противоположности специализированного и неспециализированного знания представляется сомнительным. Классическая гносеология считала, что обыденное сознание и знание не связано с какой-либо отдельной сферой деятельности, но несет в себе представления, присущие всем людям в равной мере. Однако, конкретный анализ существенно уточнил образ обыденного познания и его результатов. Стало ясно, что его нельзя рассматривать вне его исторически конкретных форм, меняющихся от эпохи к эпохе. Его нельзя также анализировать вне принадлежности к той или иной социальной группе (классу, нации, возрастным, профессиональным общностям). Обыденное сознание нагружено научными данными, нравственными и эстетическими нормами и идеалами, религиозными верованиями, которые транслируются и культивируются в данной культуре, оно обусловлено различными производственными и политическими практиками, в которых участвует субъект.

Не больше универсальности и в таких всеобъемлющих системах знания, как миф или религия, - достаточно вспомнить ксенофановскую иронию по отношению к многообразию представлений древних народов о богах или историю религиозной вражды и теологические споры, подобные столкновению свифтовских "тупоконечников" и "остроконечников". Многообразие типов знания, в котором сходство является скорее исключением, чем правилом, нередко ставит исследователя в тупик. Возникает идея ограничиться простым описанием когнитивных систем, если уж нельзя найти что-то общее им всем и расположить с точки зрения прогрессирующего приближения к истине. Подобная интенция находит свое идеологическое основание в призыве

к "экологии культуры"⁴, или "интеллектуальной экологии"⁵, т.е. в задаче фиксации этих феноменов в культуре в большей степени, чем их философского исследования и обоснования. Неявно при этом принимается известная плюралистическая установка, уравнивающая разные формы знания, как в диахронном, так и в синхронном срезе. В этом есть, видимо, определенный смысл, потому что тем самым создается предпосылка для обогащения познавательной культуры, но в плане выработки новых аналитических средств данный подход едва ли обладает особой ценностью.

Сама проблема описания многообразия знания не была бы такой острой, если бы исследователь, тем не менее, на каждом шагу не сталкивался с разного рода сходствами, не вынужден был бы проводить неожиданные аналогии между, казалось бы, диаметрально противоположными формами знания - физикой и теологией, психологией и астрологией, математикой и искусством, техническими науками и магией, политической философией и мифологией. Размышление о принципах типологии знания поэтому невольно наталкивается на витгенштейновскую идею "семейных сходств", применимость которой к пониманию процесса образования понятий до сих пор интенсивно обсуждается. Л.Витгенштейн, как известно, был одним из критиков традиционной аристотелевско-локковской теории абстракции, которую и А.Бергсон, и Э.Кассирер оценили как гносеологически бесплодную и фактически ложную. Особенность концепции Л.Витгенштейна по сравнению с вышеуказанными взглядами состоит в подчеркивании роли человеческой деятельности в процессе формирования значений: значение термина языка рассматривается не как образ объекта, возникающий в индивидуальном сознании путем суммирования общих свойств разных объектов, но как образ языковой игры, в которой термин используется и которая описывает некоторую языковую деятельность.

Тексты позднего Л.Витгенштейна часто построены как совокупность описаний употреблений слов, показывающих многообразие языковых ситуаций и вытекающих из них значений. При этом он понимает возможность контраргумента в стиле традиционной теории абстракции: описание-де разных языковых игр ничего не говорит об их сущности, их природе как таковой и также о сущности языка, поскольку не выделяет то общее, что присутствует в разным языковым играм, что делает их элементом языка, что со-

⁴ См.: Вознесенский А. Экология культуры // Лит.газ. 1985. №2. С.13.

⁵ См.: Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984. С.298.

ставляет общую форму высказываний. И здесь, явно отказываясь от позиции "Трактата", Л.Витгенштейн заявляет: «Вместо приписывания чего-либо общего тому, что мы называем языком, я говорю, что эти явления не имеют ничего общего, что позволило бы нам дать им всем единое имя, но они связаны многообразными отношениями. И именно благодаря этому отношению или отношениям мы называем их все "языком"»⁶. Известен классический пример Л.Витгенштейна, предлагающего сравнить между собой разные типы игр: настольные игры, карточные игры, игры с мячом, Олимпийские игры и пр. Развлечение, соревнование, стремление к победе, демонстрация особенного искусства и другие признаки не могут объединить все возможные виды игр: одни признаки характерны для некоторых игр и не свойственны другим, но каждая из них имеет общий признак с какой-либо другой, как родственники сходны между собой хотя бы одной чертой внешности или характера, даже если эта черта не отличает всех членов семейства. «Результат этого рассмотрения, - пишет Л.Витгенштейн, - таков: перед нами сложная сеть пересекающихся и накладывающихся друг на друга сходств, иной раз всеобщего или же относящегося к деталям свойства»⁷. Это "семья" игр, но не абстрактное понятие игры; она дает представление о природе игр и содержит в себе характеристику всякой игры, но не указывает на "подлинную сущность" игры, будучи не понятием, а образом. Принцип "семейного сходства" со своей концептуальной незамкнутостью и чувственной наглядностью напоминает усложненный вариант "репрезентативной теории абстракции" Дж. Беркли, в которой образ предмета представляет целую группу подобных ему предметов (например, прямоугольный треугольник репрезентирует все "семейство" треугольников - ведь нельзя же вообразить себе треугольник с "обобщенной величиной угла" - разве что в виде формулы).

Но не является ли "семейное сходство" слишком широко открытой структурой? В самом деле, если мы попробуем проследить до конца все перекрещивающиеся внутри "семьи" сходства, то сама "семья" затрещит по швам, нарушится граница между "семьями", и каждая из них будет включать все остальные. Нож подобен вилке, так как они оба используются для еды; и вместе они подобны отвертке, которая тоже из металла и острая; отвертка подобна зонтику - он длинный, тонкий и с ручкой, а зонтик напоминает парашют и т.п. Идеи, образованные таким образом, в

⁶ Wittgenstein L. *Philosophical investigations*. Oxford, 1978. P.31.

⁷ Ibid. P.32.

принципе не имеют границ, это псевдопонятия, характерные для определенной ступени развития ребенка. Настоящие понятия классифицируют вещи по единым признакам и свойствам, по их зафиксированным комбинациям, избегая синкретических, "цепочных" связей. Это возражение впервые сформулировал Л.С.Выготский, пришедший к идее "семейного сходства" примерно в то же время, что и Л.Витгенштейн⁸. И если бы концепция Л.Витгенштейна была построена исключительно на нашем свободном флукутирующем понимании сходства между предметами, она была бы полностью опровергнута этой критикой. Спасает ее то, что не просто сходство, а "семейное сходство" рассматривается в качестве принципа образования представлений. Дело в том, что в рамках "семьи" имеется парадигмальное указание на то, как сравнивать предметы и какие сходства искать. Фигурально выражаясь, можно вычленить "главу семьи", т.е. предмет, определяющий границы семейных сходств: сравнивая, "мы вынуждены спросить об объекте сравнения, об объекте, от которого этот способ видения вещей берет начало"⁹, или: "В нашей языковой игре имеется парадигма: то, с чем сравнивают"¹⁰. "Языковая игра", являясь отражением некоторой (в том числе и неязыковой) деятельности, указывает лишь на те признаки предметов, которые имеют к ней отношение, и тем самым создает специфический смысловой контекст, вне которого слово не может быть понято. Благодаря этому Л.Витгенштейн избегает крайностей абсолютно незамкнутой системы знания или той, которая исходит из некоторых абсолютных сущностей. Решая таким образом старую философскую дилемму эссенциализма и феноменализма, он приближается к пониманию соотношения относительного и абсолютного в познании. Это результат интерпретации познания и языка как деятельности, как социально. явления.

Является ли "семейное сходство" универсальным средством формирования понятий? Может ли концепция Л.Витгенштейна быть использована для теории познания в целом? И для типологического анализа, в частности? На эти вопросы сегодня еще только ищутся ответы¹¹, но широкие теоретические возможности, открываемые концепцией Л.Витгенштейна, уже используются, например, в "социальной теории познания" Д.Блора¹². По-

⁸ См.: *Выготский Л.С. Мышление и речь.* М.:Л.,1934.

⁹ *Wittgenstein L. Culture and values.* Chicago,1980. P.14.

¹⁰ *Wittgenstein L. The blue and brown books.* Oxford,1978. P.25.

¹¹ См.: *Левин Г.Д. Диалектико-материалистическая теория всеобщего.* М.,1987.

¹² *Bloor D. Wittgenstein: A social theory of knowledge.* N.Y.,1983.

пробуем посмотреть, какой смысл приобретает понятие "знание" с точки зрения принципа "семейного сходства".

Классические определения знания как субъективного образа объективного мира, как отражения объективной реальности не содержат в себе указаний на то, как различать знание, и на то, что им не является. В силу своей абстрактности они вполне совместимы с допущением, что знание представляет собой результат работы сознания в системе человеческой деятельности, который так или иначе говорит нам о мире, относительно независимом от самого познавательного процесса. Тогда не только истинное научное знание, но и фантазии, заблуждения, верования, убеждения, предрассудки и обыденные представления, эмоции и нравственные решения являются формами знания - анализ этих феноменов позволит нам построить определенную картину мира, в котором живет человек, сделать некоторые выводы об уровне освоения им окружающей действительности. То обстоятельство, что сознание существует в форме знания (К.Маркс), означает, что всякое состояние или форма сознания имеет определенное познавательное, т.е. говорящее нам об объекте, содержание. Выявление этого содержания, впрочем, может потребовать специального и сложного исследования, но и понимание выводов, скажем, современной квантовой физики невозможно без огромной аналитической работы специалистов. Мы не можем однозначно связать понятие "знание" ни с одним историческим типом знания; у знания нет единственно адекватной формы, такая жесткая и дискриминационная позиция, лишаящая до - или ненаучное знание всякого когнитивного содержания, не отвечает современным потребностям развития гносеологии.

Принцип "семейного сходства", по-видимому, позволяет как-то объединить все виды знания и не исключает в то же время относительно обособленных образований внутри всякого массива человеческого познавательного опыта. Но для этого мы должны уточнить по крайней мере два связанных между собой обстоятельства: во-первых, что служит конститутивным моментом в рамках каждого типа знания и, следовательно, по отношению к чему определяются границы типа; во-вторых, какие социально-исторические "роли" играет знание, в какие интеллектуальные и практические игры оно включено.

Способность знания нести в себе образ объекта, быть предметным казалось бы позволяет объединить вокруг некоторой группы или вида объектов соответствующие формы знания. Так, например, такой объект, как небо, является предметом астрономии времен Стоунхенджа, древнегреческой космологии и космо-

гонии, религиозных и магических учений, классической астрономии Галилея-Лапласа, астрологии, космобиологии и современной космологии, а также обыденных представлений. Благодаря предметному объединению самых разных форм знания мы станем обладателями всех сведений о небе, которые когда-либо были получены человеком. Перед гносеологом возникает величественная картина единства и многообразия познавательной культуры в ее историческом развитии. Единство, впрочем, здесь проглядывает не так уж отчетливо, и в первую очередь в силу различия между схемами, идеалами и нормами используемых познавательных процедур, формами их языкового представления. Более того, самотождественность объекта, преломленного сквозь разные стили мышления и исследования, перестает быть очевидной и уже не может служить средством, цементирующим разные виды знания в некоторую общность. Можно попробовать дополнить предметное единство знания методологическим. В самом деле, налицо сходство аппаратов классической астрономии, космобиологии и современной космологии, использующих математические методы описания и систематизации фактов. Далее, архаической астрономии, так же как и астрологии, свойствен рецептурно-магический способ рассуждения, близкий своей сакральной нагруженностью к религиозной космологии и образным способам представления знания - к милетской космологии и обыденному сознанию. Таким образом, если заложить в типологию знания принцип его методологического единства, то мы приходим к объединению египетской математики, алхимии и современной медицины как рецептурных способов мышления; античной риторики, средневековой схоластики и математики как реализации норм логической строгости; древнегреческой истории, современной ботаники и английского права с точки зрения идеала эмпирического описания; классической физики и натуральной магии как экспериментальных методов исследования и т.п. Такой подход не вызовет одобрения со стороны приверженцев традиционной теории познания, но он же ничего не дает и для построения "естественной типологии" знания в рамках социальной гносеологии, поскольку никак не структурирует исходное многообразие.

Это свидетельствует о том, что предметные и методологические измерения знания не дают достаточных оснований для его типологии. Они сами требуют отсылки к тем системам социальных связей и отношений, в которые знание исторически включено, к тому виду деятельности, с которым соотносится данный тип знания. Но знание порождается не только собственно позна-

вательной деятельностью, а потому его типология симметрична известной типологии практической, духовно-практической и теоретизированной деятельности.

Практическое знание возникает и функционирует в контексте различных производственных и политических практик. Накопление, обработка и распространение социального опыта в нем осуществляется как с помощью некогнитивных средств - орудий и институтов, так и в форме специализированного (хотя и не обязательно целенаправленного и систематически производимого) знания. На этом уровне грань между знанием (как формой отражения объекта) и сознанием (как формой отражения общественных отношений) не четко определена в силу слабой рефлексивности знания. В сознании линчующей толпы, например, запечатлены вполне определенные знания о том, как следует себя вести, какого ритуала придерживаться, каков "кодекс" личеования, - все эти знания складывались в деятельности правозащитных организаций типа куклукс-клана. Но, с другой стороны, они были частью расизма как формы общественного сознания и могли существовать достаточно долго вне подобной деятельности. "Клан, - пишет исследователь куклукс-клана Ф.Шей, - не нуждался в организации; он как таковой просто отражал тип мышления, который превалировал и продолжал превалировать независимо от устанавливаемых законов"¹³.

Будучи эпифеноменом, "пасынком" непознавательной деятельности, практическое знание достаточно адекватно отражает ее структуру, хотя выявление данного обстоятельства часто затрудняется включенностью практического знания в деятельность, слитностью с ней. Практическое знание вырастает из потребностей специализированных видов практики для ее обслуживания весьма ограниченным, но эффективным способом. Без практического знания нет большинства видов практики, ведь лишь незначительная их часть отрефлексирована и "онаучена" в достаточной степени. Это справедливо в отношении забытых ремесленных технологий (выковки булата, скрипичного дела, народной фармакопеи), а также применительно к мастерству современного рабочего-станочника, строителя, повара, винодела. Все эти профессии требуют не меньшего искусства, чем деятельность средневекового ремесленника, и оно также передается в основном с помощью личного примера, невербализированного общения (если не считать элементами специализированного искусственного языка термины типа "на глазок", "чуток", "щепотка", а также

¹³ *Shay F. Judge Lynch: His first hundred years.* N.Y., 1969. P. 73.

виртуозные многоэтажные "объяснения" и "побуждения к действию"). Здесь особенно важна профессиональная тренировка, результатом которой являются сенсорные и мыслительные навыки, образующие гносеологическое содержание практического знания. Профессиональное мастерство рабочего требует от него способности "ловить" микроны, миллиграммы и доли секунды, а также умения ориентироваться во всем комплексе инструментов, материалов и условий труда с помощью многочисленных ассоциаций, памятных знаков, привычных связок, ритуальных образов. Ученичество является необходимым институтом формирования практического знания, но опыт учителя, лидера, наставника должен быть лично проработан в деятельности, чтобы стать по-настоящему эффективным знанием.

Таким образом, знание, рождающееся в лоне непознавательной практической деятельности, базируется на весьма локальной практике и удовлетворяет вполне определенную потребность. Его трансляция предполагает личное общение, и закрепляется это знание в системе не рефлексивных норм и стандартов, но интеллектуальных навыков. Критерием применимости его служит непосредственная эффективность, которая обнаруживает неотъемлемость практического знания от умения. Едва ли такого рода знание может быть вытеснено наукой. Во-первых, если общественный прогресс ведет к умножению многообразия потребностей и интересов, то доля общественного производства, регулируемого некоторыми общими стандартами, а также роль стереотипов в общественном будет относительно уменьшаться. Это значит, что будет возрастать многообразие форм знания, связанных с локальными практиками и не требующих универсальной стандартизации. Индивидуализация знания в лучшем случае окажется совместимой с какой-то иной, отнюдь не современной наукой. Во-вторых, даже в современной научной практике доля невербализуемого традиционного умения продолжает оставаться значительной (взять хотя бы историю из области конструирования лазеров, описанную Г.Коллинзом¹⁴).

К духовно-практическому типу знания, которое также возникает в непознавательном контексте, можно отнести знание об общении (фиксирующее неправовые нормы общежития), бытовое (связанное с обеспечением жизнедеятельности людей), культово-регулятивное (мифическое, религиозное, мистическое, магическое), художественное (не ограниченное собственно искус-

¹⁴ См.: Collins H. Changing order: Replication and induction in scientific practice. Sage, 1985.

ством, но объемлющее вообще креативно-образное самовыражение) знание. Их особенности составляют: синкретизм видов деятельности, формирующих знание; косвенная обусловленность его со стороны практической деятельности; способность оказывать обратное влияние на практическое знание. Духовно-практическое знание накапливает, обрабатывает и распространяет социальный и познавательный опыт, данный в контексте исключительно человеческого мира и вне непосредственного материального производства. Поэтому еще тоньше грань, отделяющая духовно-практическое знание от сознания: единственным объектом этого знания оказывается процесс . результаты человеческой деятельности и общения.

Знание этого типа в отличие от практического знания уже выделяется из практики и даже противопоставляется ей. Оно отчасти представляет собой даже критику научной практики и стремление трансформировать ее по определенным канонам или по крайней мере обеспечить соблюдение уже с жившихся стандартов. Основу (или источник) воспроизводства духовно-практического знания составляет не только личное общение, но и межгрупповые, социальные отношения людей. Средством трансляции этого типа знания становится не столько интуитивное доверие к личности, показывающей пример, сколько убеждение, апеллирующее к социально-психологическим стереотипам, нравственному и эстетическому чувству. Образное описание, нормирование, целеполагание и построение идеалов - таковы основные формы (и функции) духовно-практического знания; критерием же его приемлемости является согласованность с системой общественных отношений. Если практическое знание говорит о том, как действовать в ходе преобразования природного и социального мира, то духовно-практическое знание, рисуя образ мира сквозь призму человеческих потребностей и интересов, учит тому, как следует относиться к этому миру, другим людям и самому себе. Поэтому едва ли не центральным элементом этого типа знания оказываются формулировка и демонстрация обобщенных образцов поведения и мышления, для чего избираются не абстрактно-понятийные средства, но наглядно-образные - легенда, притча, культовое изображение, ритуальное действие.

Когнитивное содержание духовно-практического опыта чрезвычайно велико и многообразно. Если практическое знание содержит в основном констатации по поводу свойств материалов и объектов, порядка операций, составляющих процесс преобразовательной деятельности, то духовно-практическое знание нагружено человеческими надеждами и стремлениями, оценками и

идеалами. Поэтому оно нередко формулируется в качестве вопроса, проблемы, коллизии, широко использует сравнительные, сослагательные, модальные грамматические формы, как бы балансируя на грани, разделяющей мира действительного, должного и возможного. В то время как рациональной основой практического знания является единство цели и средств, обеспечивающее заданный практический результат, духовно-практическая рациональность предполагает гармоничное сочетание потребностей и возможностей человека, состояния и перспектив его духовного развития.

Третий тип - теоретизированное знание - вырастает из деятельности, которую можно обозначить как исследование. Это знание, существующее в формах идеологии, философии, теологии, магии, науки. Исследовательская деятельность так же синкретична, как и духовно-практическое освоение мира, но вместе с тем она ограничена сознательно формулируемой целью - производством знания. Социальная обусловленность теоретизированного знания носит еще более косвенный характер: в качестве его источников выступают непосредственно иные - практические и духовно-практические - формы знания. Влияние на практику и общественное сознание со стороны теоретизированного знания избирательно и направленно, и в этом также проявляется его особенность: это обратное воздействие уже нуждается в определенных "правилах соответствия" для обмена содержанием с другими формами деятельности.

Теоретизированное знание является одновременно и формой сознания. В то же время теоретизированное знание противопоставляет себя сознанию как собственному предмету, а сознание (в форме теоретической рефлексии) противопоставляет себя знанию как собственному предмету. Теоретизированная форма знания выступает тем самым уже как критика не практики (это функция духовно-практического знания), но самого знания и сознания; будучи результатом деятельности по исследованию объекта, оно также представляет собой осознание собственного бытия. Стремясь дать ответы на вопросы, задаваемые самой реальностью, теоретик озабочен не образом мира, но изобретением инструментов адаптации к нему. И, коль скоро сами вопросы возникают в его сознании как результат наложения на реальность старого знания, появляется необходимость его конструктивной перестройки. Относительная творческая свобода конструктивной деятельности, в свою очередь, ограничена содержательной онтологией, которая исторически складывается в коллективном сознании эпистемического сообщества. Его члены, в сущности, не

задумываются при этом, что принимаемая ими онтология есть результат работы сознания по сравнительному анализу социальной ценности старого знания.

Раскрываемая таким образом антиномия объективности равно мучительна для социально-гуманитарного и естественно-научного знания, хотя и осознана в разной мере. Убеждение теоретика в том, что он исследует объективную реальность, наталкивается на то обстоятельство, что эта реальность воссоздается им в форме возможного мира, подлинность которого не всегда нуждается даже в доказательстве. Исследовательская рефлексия, выявляя данную антиномию как факт, не проникает за ее пределы и не обнаруживает тех социальных предпосылок, аналогий и метафор, благодаря которым теоретический мир оказывается не просто возможным отражением действительного мира, но реальным (хотя и сильно опосредованным, трансформированным) образом исторически конкретных социальных структур. Это справедливо не только по отношению к теологии, идеологии или философии, но и к естествознанию, понимание смысла которого достигается только с учетом данного обстоятельства.

Будучи формой знания, возникшей позже других в условиях достаточно развитой культуры, теоретизированное знание вместило в себя противоположные ориентации и образы мышления и оказалось, как никакое другое, насыщено непреодолимыми противоречиями. Антиномии теоретического и эмпирического, конструктивности и инструментальности, рефлексивной критичности и социальной предпосылочности, формальной рациональности и intersubъективной приемлемости задают его когнитивное содержание. Сам специализированный язык, выражающий это содержание, не является самодостаточным, но требует для своего понимания (и использования) многообразных интерпретаций, в том числе и с помощью естественного, обыденного языка.

Предложенная типология не предназначена для того, чтобы дать какое-либо определение термина "знание". Даже в ее рамках не трудно найти формы знания, не укладывающиеся в тот или иной (даже столь широко и неопределенно заданный) тип. Трудности формулировки строгого определения такого рода были ясны уже Платону, показавшему, что сократовский вопрос "что есть знание?" не допускает тривиального ответа. И сам Платон находит лишь образно-метафорический, но не строго логический на него ответ, строя для этого соответствующий миф. Быть может, и в самом деле что-то неладно с обычным значением слова "знание"? По-видимому, в точке зрения Л.Витгенштейна по

этому вопросу немало рационального: "Не существует строгого способа употребления слова "знание", - замечает он, - но мы можем сформировать несколько таких, каждое из которых более или менее согласуется со способами его употребления в реальной жизни"¹⁵. Дело, конечно, не в том, чтобы произвольно конструировать возможные смыслы слова "знание". Скорее, следует анализировать его различные формы и типы, не стремясь заранее предугадать и навязать им универсальное единство, которым они, быть может, и не обладают. На этом пути отнесенность знания к деятельности есть только первый шаг, который делает социальная теория познания.

Знание и его социальное содержание

Эдинбургская школа в социологии науки выступила с программой исследования знания, в которой в противовес традиционной социологии науки поставлена задача изучать не организацию научной деятельности или функционирование ее результатов в культуре, но саму форму и содержание научного знания с точки зрения их обусловленности социальными структурами. Один из ее лидеров, Б.Барнс, подчеркивает: "Чтобы понять процесс познания, необходимо поставить убеждения в отношении к деятельности. Рассмотрение логических отношений между абстрактно понятыми системами убеждений в целом не ведет к успеху. Социолог должен рассматривать убеждения в их связи с функциями в практической деятельности"¹⁶. Более того, "исходя из задач социологического объяснения, все системы убеждений следует рассматривать как равноправные"¹⁷. Его коллега Д.Блур добавляет, что социологическая дефиниция знания "будет поэтому отличаться от обыденного или философского его понимания. Вместо того чтобы определять его как истинное убеждение, социолог рассматривает как знание то, что является таковым в реальной человеческой жизни"¹⁸. Это означает, что "социолог ищет теории, которые объясняют фактически существующие убеждения независимо от того, как сам исследователь оценивает их"¹⁹. "Исходным для социального анализа знания, - пишет дру-

15 Wittgenstein L. The blue and brown books. P.27.

16 Barnes B. Scientific knowledge and sociological theory. L.,1974. P.39.

17 Ibid. P.154.

18 Bloor D. Knowledge and social imagery. L.,1976. P.2.

19 Ibid. P.3.

гой английский социолог - Х.Новотни, - является тот факт, что у людей имеются весомые социальные основания для того, чтобы придерживаться данных представлений и убеждений, коллективно отстаивать их и относиться к ним как к знанию... Хотя с некоторых пор мы привыкли приписывать научному знанию верховный социальный и эпистемологический статус, к которому добавляется привилегия судить о правоте других убеждений, будет все же большим упрощением отбрасывать как иррациональное, эмоциональное и необоснованное всякое явление, к которому неприменимы стандарты научной рациональности. Допуская иные, социальные, стандарты в качестве столь же правомочных, социолог смотрит на науку как на социальный институт и на научное знание как на социальную конструкцию²⁰. Данные исследователи едины в своей феноменологической и описательной установке, солидаризируясь с Л.Витгенштейном в том, что разные формы знания следует изучать как обычаи примитивного племени и, уподобляясь этнографу, заниматься их описанием, а не оценкой. Однако такое описание фактически выливается в реконструкцию, когда исследователь воспроизводит, например, то, что теоретики микросоциологических исследований в когнитивной социологии называют "социальным конструированием" (социальным производством) знания.

Понятие социального производства, заимствованное когнитивной социологией не с только из текстов К.Маркса (хотя и его влияние имеет место), сколько из позднего Л.Витгенштейна и бихевиристской психологии, означает, что знание рассматривается не столько как отражение объективной реальности, сколько как результат особой деятельности. Эта (в особенности данная характеристика относится к науке) деятельность имеет в качестве своего предмета заранее конструируемые орудия и материалы и предполагает субъективные решения и выбор, регулируемые не четкими правилами, а ситуацией, обстоятельствами. Известный тезис Дюгема-Куайна о "неполной детерминированности" теории фактами (или выводов доказательствами) и внезапно осознанная роль субъекта в познании интерпретируются в контексте микросоциологических исследований как свидетельство в пользу "социальной фабрикации" знания²¹. Микросоциологический

²⁰ Nowotny H. Science and its critics//Counter-movements in sciences. Dordrecht,1979. P.5.

²¹ См.: Knorr-Cetina K. The ethnographic study of scientific work: Towards a constructivist interpretation of science//Science observed: Perspectives on the social study of science. L.,1983. P 115-140.

подход в любом его варианте - в релятивистской социологии научного знания (Г.Коллинз) или этнометодологии²² - направлен на детальное изучение "технической фактуры" научной деятельности: особенностей внутринаучной коммуникации, методики эксперимента, протоколирования результатов, использования норм и т.п. Анализ ограничивается, таким образом, сферой внутренней социальности, т.е. тем содержанием знания, которое формируется (отражает) исследовательской деятельностью и характером общения в эпистемическом сообществе. Этот подход как бы противопоставляется традиционной тенденции связывания познавательной деятельности с широким социальным контекстом - недаром провозглашается своеобразный "методологический интернализм" (в особенности у Г.Коллинза и К.Кнорр-Цетина).

Не отрицая известной плодотворности данных подходов, мы не будем понимать социальное производство знания как процесс, не ограниченный сферой внутренней социальности, но как взаимодействие деятельностью и ее результатами, осуществляемый на стыке познавательных и непознавательных, индивидуальных и коллективных, предметных и социальных контекстов. Тем самым мы намерены избежать иной крайности - рассмотрения знания исключительно в процессе его внешнесоциального функционирования (в стиле идеи финализации или теории "социальной экспансии научной лаборатории"²³).

К анализу социального производства знания применимы самые разные методики. В частности, сегодня широко обсуждается возможность использования для этого метода grid-group analysis, разработанного английским антропологом, ученицей Э.Эванс-Причарда, М.Дуглас²⁴. В самом общем виде его смысл таков. М.Дуглас определяет grid (решетка - англ.) как "всякую социальную регуляцию, не связанную с принадлежностью к группе"²⁵. Д.Блур поясняет, что имеется в виду: "Образец ролей и статусов рассматривается как решетка (т.е. структура. - И.К.) внутрисоциальных границ"²⁶. Речь идет о степени внутригруппо-

22 См.: Lynch M., Livingston E., Garfinkel H. Temporal order in laboratory work//Ibid. P.205-238.

23 См.: Finalization in science: The social orientation of scientific progress Dordrecht,1983; Latour B. Give me a laboratory and I will raise the world//Science observed. P.141-170.

24 См.: Oldroyd D.R. Grid-group analysis for historians of science?//History of Science. 1986. Vol.24, N64.

25 Essays in the Sociology of perception. Ed. M.Douglas. L.,1982. P.2.

26 Ibid. P.191-218.

вой дифференциации, которая задается способом общения, принятым внутри группы, ролевой структурой сообщества. Второе понятие, group (группа - англ.) М.Дуглас расшифровывает как "опыт ограниченной социальной общности"²⁷, или как принадлежность к группе, сознание коллективности. Эти два социальных измерения - внутригрупповая дифференциация и групповая граница - служат М.Дуглас основаниями для классификации типов сознания разных социальных общностей. Отражение этих двух социальных параметров в сознании группы и формирует, по М.Дуглас, его специфическое содержание.

Возможность эпистемологического истолкования этой схемы на материале разных форм сознания подвергается сомнению хотя бы в указанной статье Д.Олдройда. Мы отметим то обстоятельство (пропущенное коллегами и критиками М.Дуглас), что идея простого отражения социальных структур в сознании недостаточна для понимания процессов духовного производства хотя бы потому, что не раскрывает его внутренней динамики. Наше обращение к методу grid-group analysis связано лишь с тем, что используемые в нем социальные параметры совпадают в известной мере с теми двумя формами социальности, которые выделяются нами²⁸: "решетка" как форма познавательного общения, как форма внутренней социальности - и "группа" как форма внешней социальности, социальные условия познания, отражаемые предпосылочным знанием. Но если М.Дуглас добавляет к этим параметрам только по две степени - слабую и сильную их выраженность, то мы не ограничиваемся ссылкой на их количественное разнообразие. Внешней и внутренней социальности предпосылается способность вырабатывать, с одной стороны, и усваивать, использовать социальные смыслы - с другой, т.е. обеспечивать собой продуктивную и репродуктивную деятельность.

Различие сфер внутренней и внешней социальности обуславливает и различие вырабатываемых соответственно смыслов. В сфере внутренней социальности, непосредственно связанной с живой познавательной деятельностью, эти смыслы непредметны, регулятивны, задаются ее схемами, нормами и идеалами. Внешняя социальность знания - это его наполненность предметными смыслами, которые говорят о структуре познаваемой реальности и тех социальных условиях, в которых познание осуществляется. Смыслы первого типа тесно связаны с субъектом, личностны, смыслы второго типа - интерсубъективны, общезна-

²⁷ Douglas M. *Implicit meanings: Essays in anthropology*. L., 1975. P.218.

²⁸ См.: Касавин И.Т. Традиции в познании и познание традиций // *Вопр. философии*. 1985. N11.

чимы, объективны. Исходя из этого, можно выделить четыре ситуации социального производства знания: А) производство социальных смыслов на уровне внутренней социальности; Б) использование их на этом же уровне; В) производство смыслов на уровне внешней социальности; Г) их использование на этом же уровне.

внутреннее	А Б	А - внутреннее производство
		Б - внутреннее потребление
внешнее	В Г	В - внешнее производство
		Г - внешнее потребление

производство потребление Г - внешнее потребление

Ситуация А. Внутреннее усложнение и дифференциация познавательной деятельности, связанные с первым объединением людей в коллектив, границы которого четко очерчены (род), явились первыми предпосылками отделения от деятельности не только ее предметных результатов, но и вырабатываемых в ее лоне социальных смыслов. Первые социальные связи создали возможность накопления, закрепления и передачи тех форм, в которых осуществлялось познание, еще неотъемлемо включенное в практическое овладение миром. Возникновение специализированных групп людей, в которых происходит аккумуляция и трансляция знания, составило второе условие его социального производства. И наконец, третьим условием явилось отделение познавательной деятельности от институтов власти, т.е. возникновение так называемых эпистемических (философских, научных и т.п.) обществ. Только теперь стало возможным сознательное закрепление не только результатов познания, но и тех специфических форм познавательного общения, которые выражают себя в схемах, нормах и идеалах. Последние, конечно, вырабатывались и раньше, но сначала они исчезали вместе с каждым уходящим из жизни индивидом, и каждому приходилось заново открывать их для себя. Род сделал правила успешной индивидуальной практики социальными требованиями, не ограничивая свою коллективную память знанием о фактах. Но наследовались эти требования (стандарты, нормы) так же, как ранее передавались знания о фактах, т.е. без понимания их природы и генезиса.

На этом этапе развития познания свойственные ему формы общения еще не мыслились как исторически изменчивые и потому представляли в качестве присущих познанию как таковому. Познание, все еще вплетенное в практическую деятельность, выступало в сознании онтологическим процессом (в значительной степени эта идея сохраняется в античной и даже в новой философии).

фии). Онтологизировались также и формы познавательного общения, выступая в качестве структуры и границ мира. Как процесс живого познания, так и связанные с ним схемы, нормы и идеалы оказалось возможным представить в виде предметов и их связей, истолкованных с помощью магической символики. Духовное начало человека приняло предметный вид, а субъективный познавательный акт (формирование зрительного образа, например) превратился в магическое действие. Дж.Фрэзер пишет, что для многих первобытных племен душа принимает образ "маленького человека": "Индейцы-гуроны считают, что у души есть голова, тело, руки и ноги, короче, что она является уменьшенным подобием самого человека. У эскимосов бытует верование, согласно которому "душа обладает такой же формой, как и тело, частью которого она является, только более тонкой и воздушной природы. Согласно верованиям индейцев-нутка, душа имеет вид крошечного человечка"²⁹.

Нередко душа ассоциировалась с тенью, отражением в воде или зеркале, на которые можно воздействовать взглядом. Обычай завешивать зеркала в доме умершего основывался на опасении, что отражение (душа) живого человека может быть похищена духом покойника. Ряд табу на созерцание пьющего или едящего человека также вытекает из убеждения в магической силе взгляда, способного в этот момент извлечь душу из открытого рта (ср. известное требование этикета не смотреть во время еды в рот соседа).

Конструирование представлений о душе и познании с помощью таких "вещных" образов и аналогий побуждало формировать и познавательные нормы как социальные правила запрета, табу, жестко отделяющие доступное познанию от недоступного, подобно принятым делениям на свое (родовое) и чужое (здесь же и многие из тех парных противоположностей мифологического сознания, которые выделяет К.Леви-Строс)³⁰. Непознанное представляло не как временно оказавшееся на периферии сознания, потенциально познаваемое, но как иное (по сравнению с познанным) по своим онтологическим характеристикам. Так, Л.Котлоу, английский путешественник, рассказывает о поразительно детальном знании африканскими пигмеями своего участка леса, в котором они могут ориентироваться буквально с закрытыми глазами. Но это знание совмещается с удивительным незнанием ими окружающей территории, на которой живут их

²⁹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С.206.

³⁰ См.: Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С.505.

соседи. "На границах нет никаких условных знаков, но все пигмеи хорошо знают, где проходят эти условные линии. Более того, вам никогда не удастся уговорить пигмея, даже за щедрое вознаграждение, нарушить невидимую границу. Они говорят при этом не только о врагах, но и о злых духах и чудовищных зверях, населяющих незнакомую им часть леса"³¹. Локальность производственной и познавательной деятельности, обязанная примитивным потребностям, природным условиям и несовершенству орудий, порождает систему социальных смыслов, которые регулировали познание и давали натуралистическое обоснование его социальной ограниченности.

Итак, схемы, нормы и идеалы познавательной деятельности, обособляясь от нее, первоначально существуют в форме заговоров. Индивид как бы выключается из процесса самостоятельной регуляции собственной деятельности, постоянно обращаясь к носителю норм этой регуляции - колдуну, шаману. Только тот наделяется способностью объяснять и предсказывать все явления, четко разделяя сферу самодеятельности субъекта (то, что от него может и должен сделать сам) и сферу, неподвластную индивиду и управляющую им (табуированные ситуации и объекты - духи, талисманы, определенные люди и обряды). Эта регулятивная сфера, закрепляясь в сознании и языке, иной раз весьма жестко отделяет группу (род, племя) от других групп. Формируется она стихийно в ряде конфликтных, угрожающих для группы ситуаций. Объясняя последние, "колдун может заявить, что причина несчастья - в употреблении опасного слова, причем таким словом нередко оказывается самое обыкновенное, например "дом". С этого момента оно становится табу для семьи. Приходится ее членам находить другое название для данного понятия. В этом одна из причин того, что чуть ли не каждая деревня на Волгекопе имеет свой язык, который к тому же постоянно изменяется"³², - свидетельствует шведский исследователь Э.Лундквист. Здесь деятельность колдуна отнюдь не произвольна, он выступает как персонификация сформированной в рамках деятельности рода социальной регуляции.

С возникновением особых эпистемических сообществ, институционализирующих процесс познания, дифференциация познавательной деятельности от связанных с ней стандартов общения становится еще более явной благодаря подключению рефлексии. Специально формулируемые когнитивные задачи утрачи-

³¹ Котлоу Л. Зензабуку. М., 1960. С. 63.

³² Лундквист Э. Дикари живут на Западе. М., 1958. С. 293.

вают свою магически-техническую форму и требуют уже не только запретов, но позитивных ориентиров, позволяющих строить гипотезы. Возрастающая потребность в оценке процесса и результатов познания, кроме того, придает еще большую самостоятельность нормативному обеспечению. Оно все больше утрачивает связь с предметом и предстает в качестве "форм жизни", способов общения, присущих данной социальной общности, - будь то эзотеризм алхимика или научная дискуссия о современной науке.

Эта первая ситуация внутреннего производства знания состоит, таким образом, в обретении формами познавательного общения (внутренней социальностью) относительной самостоятельности по отношению к внешним социальным условиям. Ее мы назовем *дифференциацией социальных смыслов* и подчеркнем, что она характеризует собой становление эпистемического сообщества с его исходной парадигмой.

Ситуация Б. Данная ситуация - в своем роде классическая для дискуссий о социальной обусловленности знания. Содержащиеся в предпосылочном знании социальные смыслы, в которых отражаются социальные условия познания и системы социально-психологических стереотипов, некоторым образом переходят в сферу внутренней социальности. Речь идет как раз об этом переходе. Схемы, нормы и идеалы, сформированные первоначально в практической деятельности и массовом общественном сознании, копируются формами познавательного общения - но почему так происходит?

Когда ученый использует в построении естественнонаучной теории схемы понятий, сформированных в общественном или быденном сознании, он просто задействует весь фонд известного и доступного ему знания для решения собственной исследовательской задачи. И в этом процессе в общем-то никак не проявляется социальность познания: физик одинаково заимствует подобные схемы из астрономии (планетарная модель атома) и из права (понятие научного закона). Когда же познающий субъект осуществляет перенос схем, норм и идеалов социальной практики в методологическую и регулятивную области познания, то здесь речь идет в полном смысле о "социальной нагруженности" последнего.

Неверно было бы истолковывать подобную интериоризацию социальных смыслов только как выражение исторической первичности или онтологического приоритета практики. Усвоение социальных смыслов, о котором мы говорим, есть акт, осуществляемый в результате некоторого социального разрешения, ле-

гализации некоторого мыслительного содержания, которое могло формироваться и относительно независимо от практики (как это было с идеей экспериментального исследования). Господствующая в данный исторический момент практика обладает высокой апологетической силой и может придать некоторым формам поведения и общения социальный статус самим актом разрешения, узаконивания их. Это происходит тогда, когда исследовательский выбор из наличного регулятивного и методологического фонда совпадает с принятыми в сфере господствующей практики связями и отношениями людей. Бюрократизация и администрирование в науке, например, порождают не столько субъективной волей научных руководителей, сколько соответствующими социальными структурами вне науки, которые легализуют подобное положение дел. Именно потому, что данный процесс имеет стихийный характер, его следует отличать от социального заказа или социального управления наукой, которые, согласно позиции автора, не являются выражениями социальной природы познания.

Итак, ситуации внутреннего потребления социальных смыслов, вырабатываемых во внешних контекстах, мы описываем как форму *интериоризации общественной практики*.

Ситуация В. Как же вырабатываются социальные смыслы в толще самой внешней социальности, в сфере предпосылочного знания? Они формируются в качестве идеальных схем социальных условий познания, или установок, отражающих социальные потребности и возможности познавательной деятельности. Каковы же социально-конструктивные механизмы создания подобной идеальной схемы? Представляется, что их можно описывать, используя аналогию с психологическими и нейрофизиологическими моделями принятия решения.

То обстоятельство, что предпосылочное знание формируется независимо от процесса живого познания, не отменяет его включенности во всякую познавательную традицию в качестве ее основания. Это основание несет на себе груз если не предметной наполненности знания, то по крайней мере потребности в получении нового знания, выступающей в качестве запрограммированного результата когнитивной деятельности. Таким образом, производство знания на уровне внешней социальности направляется и определяется не только содержанием общественных отношений и практики, но и некоторым внутренним когнитивным ожиданием: это своего рода единство двух встречных движений.

Описание сходных процессов предпринимается в современной теории принятия решения. В психологии данная проблема

рассматривается в контексте выбора цели и способа ее достижения. Однако в физиологии вопрос о механизмах принятия решения "долгое время не мог быть поставлен, так как не существовало физиологической категории цели, а действие, на основе представлений о "дуге рефлекса", считалось детерминированным уже самим условным или безусловным раздражителем, что исключало возможность какого-либо выбора"³³. Теория функциональной системы П.К.Анохина предоставила методологическую основу для рассмотрения акта поведения не как реакции на стимул, но как целенаправленной деятельности.

Аналогичным образом процесс социальной детерминации познания долгое время рассматривался как простое отражение, усвоение социальных смыслов с точки зрения однонаправленного и необратимого влияния внешних условий. Не принималось во внимание, что перенос социального содержания в познание извне невозможен вне некоторого ожидания, сформированного на когнитивном уровне, без придания этому содержанию определенной мыслительной формы. И этот процесс, по-видимому, должен начинаться не в сфере сознательной познавательной (и мыслительной) деятельности, но в предпосланном ей "фоновом" знании. Многообразие социальных условий познания как бы просеивается через сито установок путем выбора и принятия решения, - так можно представить себе формирование предпосылочного знания. Сложность состояла в том, что первоначально принятием решения психологи (Д.Н.Узнадзе, например) "называли только те акты выбора субъектом, которые связаны с его сознательным поведением, сознательным анализом ситуации"³⁴. Но в дальнейшем этот "классический" вариант теории принятия решения был дополнен современным: нейропсихологи показали, что "процесс принятия решения входит составным компонентом едва ли не во все виды психических процессов (перцепторных, мнестических, интеллектуальных и др.)"³⁵ и не обязательно включает в себя осознание.

Такое неосознаваемое освоение всего богатства социального опыта представляет собой начальный этап формирования целеполагания. Познавательные потребности (или когнитивная мотивация) определяют общие очертания того социального содер-

33 Швырков В.Б. Нейрофизиологические механизмы принятия решения // Проблемы принятия решения. М., 1976. С.164.

34 Тихомиров О.К. Принятие решения как психологическая проблема // Там же. С.80.

35 См.: Лурия А.Р., Хомская Е.Д. О некоторых теоретических вопросах проблемы "принятия решения" в свете нейропсихологии // Там же. С.151.

жания, которое должно получиться на "выходе" предпосылочного знания. Мотивация извлекает из фонда социальной памяти³⁶ группы тот опыт, который соответствует данной ситуации. Взаимодействие мотивации, памяти и внешних условий познания (аналогичный процесс, происходящий в нейронах мозга, П.К.Анохин называет "афферентным синтезом") интегрирует установка, формируя определенную предпосылку. Но способность установки давать на "выходе" целостное и ограниченное содержание, в свою очередь, зависит от всей системы установок. Эта система как бы подгоняет "степени свободы" установок друг к другу, ограничивает их "разрешающую способность" и создает основу для интеграции социального опыта. В результате складываются некоторые идеальные образования (подобные "объективным идеальным формам" Э.В.Ильенкова), выражающие собой отношения познающего субъекта к социальным условиям его деятельности. Будучи зафиксированы в содержательных предпосылках познания, они наполняют знание специфической социальной предметностью, которая на уровне предпосылочного знания образует уже не потенциальный (данный в форме объективной социальной реальности), но актуально соразмерный познавательным целям и задачам фонд социальных образов, аналогий, метафор.

Весь описанный процесс выработки социальных смыслов в сфере внешней социальности мы назовем *социальной интеграцией знания*.

Ситуация Г. Схемы, нормы и идеалы познавательной деятельности, обретая в ходе дифференциации из социальной практики свою самостоятельность, не утрачивают возможности контакта с этой практикой. Однако теперь такой контакт уже не может быть непосредственным и предполагает в качестве медиатора использование этих форм общения в сфере внешней социальности. Вынесение вовне, в широкий социальный контекст форм внутренней социальности оказывает не только и не столько корректирующее влияние на них, сколько определяет систему социальных установок, отсеивающую социальные смыслы для когнитивного использования. Попросту говоря, методологические, нормативные и регулятивные навыки, приобретенные субъектом в процессе познания вообще и прежде всего в его профессиональной деятельности, экстраполируются на его восприятие социальной реальности. И с другой стороны, для решения социальных проблем оказывается необходимым использование тех стандар-

³⁶ См. об этом: *Колесатов В.А.* Социальная память и познание. М., 1984.

тов, которые присущи познавательной деятельности (в силу их отработанности, рефлексивности, рациональности и т.п.).

Эта ситуация может быть описана, например, как рационализация практики, т.е. ее перестройка в соответствии с более эффективными, экономичными, экологичными и другими образцами, вырабатываемыми, скажем, в науке. Штарнбергская группа дала классическую картину таких ситуаций, иллюстрируя свой основной тезис о "нормативной финализации науки". Согласно последнему, внутренние научные программы - парадигмы "выполняют нормативную функцию не только внутри данного сообщества ученых, но и в отношении общественной практики, в частности в форме разнообразных технологических приложений"³⁷. Условием этого, само собой, является существование такой науки, которая стимулируется не столько внутритеоретическими, сколько практическими проблемами. И кроме того, эта наука должна критически относиться к доминирующим социальным целям и ценностям, не оставаться идеологически нейтральной. Подобное взаимоотношение науки и общества сказывается на содержании предпосылочного знания. "Финализированная наука" формирует (в своем экологическом варианте, например) социально нагруженный образ природы, переориентирует мышление с просвещенческого идеала господства над природой (природа как собственность и как средство) на сотрудничество с ней (природа как самостоятельная ценность). Вопреки мнению теоретиков Штарнбергской группы, всякая подобная переориентация связана не только с соответствующими научными разработками, но главным образом с их проникновением в обыденное сознание, на предпосылочный уровень самых разных типов практического и духовного освоения действительности. Поэтому данная ситуация социально-психологических терминов типа суггестии или контрсуггестии, которые хотя и не раскрывают механизма "заражения", или "внушения", когнитивных стандартов базисным структурам деятельности или общения, но по крайней мере феноменологически фиксируют его.

Не только наука, но и другие типы познания способны предоставлять свои внутренние формы социальности для внешнего использования. Так, способы пространственного построения в живописи, использующие разным образом интерпретируемый принцип проекций, "сами по себе разумны, обоснованы

³⁷ *Малиновский П.В.* Финализация науки // *Философия и социология науки и техники*. М., 1986. С.232.

объективными законами геометрии и психологии восприятия"³⁸ и в этом смысле относительно независимы от культурно-исторического развития. Но особенности геометрии художественных произведений нередко использовались в чисто социальных целях. Например, усиление обратной перспективы и геометрическая противоречивость иконных изображений с точки зрения их функций в религиозном мировоззрении. Как пишет Б.В.Раушенбах. "православная икона не может рассматриваться как простая иллюстрация к тексту Библии или описываемых церковным преданием событий, как своего рода пособие для неграмотных. Ее ритуальное назначение - *способствовать молящемуся войти в общение с небесно. церковью* (курсив мой - И.К.), и эта функция иконы не могла не сказаться на ее художественных особенностях. Византийская и древнерусская религиозная живопись обладает сформированной внушающей силой, повышенной апеллятивностью". И здесь же: "...обратноперспективное построение пространства в иконах приводило к ощущению "наплывания" изображенного пространства на зрителя, он как бы становился соучастником происходящего на иконе"³⁹. Нет нужды объяснять, как это воздействовало на верующего в системе религиозного культа.

Итак, сложившиеся в рамках познавательной деятельности (а также всякой духовной деятельности, имеющей когнитивный аспект) схемы, нормы и идеалы могут обретать более общий социальный смысл, если используются в контексте практических или мировоззренческих задач. Мы называем эту ситуацию *экстериализацией внутрисоциальных смыслов*.

Из данного описания четырех ситуаций социального производства знания не следует, что они исчерпывают все многообразие таких ситуаций или что они так же независимы друг от друга, как это предполагает метод *grid-group analysis*. Смысл нашего подхода, напротив, в подчеркивании того обстоятельства, что данные ситуации в совокупности образуют собой замкнутый цикл конструирования социальных смыслов в структуре познавательного процесса. Цикл объединяет внешнюю и внутреннюю формы социальности познания, показывает, как они переходят друг в друга. Использование социальных смыслов на одном из уровней предполагает их выработку на другом, и наоборот. Взаимообмен содержанием между ними представляет собой в полном смысле социальный источник развития знания.

³⁸ Раушенбах Б.В. Пространственные построения в живописи. М.,1980. С.234

³⁹ Там же. С.211.

Заключение

Мы сознательно не вдавались в детали того, как понимается знание в западных концепциях социальной эпистемологии⁴⁰. Ведущиеся там дискуссии в некотором отношении зашли в тупик, заикнулись на возникших методологических трудностях. Дескриптивная социальная теория познания Эдинбургской школы (Б.Барнс, Д.Блур), "социально-конструктивистский" подход (К.Кнорр-Цетина, М.Малкей), нормативно-описательная версия "социальной эпистемики" или синтетической социальной эпистемологии (Э.Голдман, С.Фуллер), методологические варианты учета социальности познания (Л.Лаудан, У.Г.Ньютон-Смит) - эти и другие концепции англо-американских гносеологов, методологов и когнитивных социологов содержат немало интересных инсайтов, тонких дистинкций, аналитической критики. Главный недостаток большинства из них - стремление сделать из теории познания дисциплину, которая только по видимости сохраняет философский статус. В их рассуждениях порой налицо узость подхода к проблеме, неспособность выйти за рамки "технических" деталей, развить вдумчивую самокритику. Возможная эволюция социальной теории познания состоит, как представляется, именно в принципиально более масштабной, философской точке зрения.

Обязанная в своих истоках марксовым идеям познания как социально-исторического процесса, как духовного производства и всеобщего труда, современная социальная гносеология предполагает ориентацию на неразрывную связь знания и порождающей его деятельности в системе общественных отношений и межличностного общения. Знание предстает уже не только как отражение (сколь угодно опосредованное) объекта, но и как отражение форм и способа его собственного производства и социальных условий данного процесса. В некотором смысле всякое знание оказывается знанием социальным, в котором отражается (пусть нерелексивно и неспециализированным образом) определенный срез социальной реальности. Знание оказывается социальным феноменом не только по способам и условиям его производства, но тем самым и по его предмету (если допустить, что предмет формируется не исключительно рефлексивными механизмами). Иное дело, что знание,

⁴⁰ См: *Касавин И.Т.* Знание и его социальное содержание: К современным дискуссиям на Западе//Вопр. философии. 1988. N3; а также: *Fuller S.* On regulating what is known: A Way to social epistemology//Synthese. 1987. Vol.73, N1. Oct.

ориентированное на анализ и исследование социальной реальности, существенно отличается от знания, которое лишь использует некоторые социальные образы для формулировки, скажем, элементов картины мира (примеров подобного использования во множестве дает социальная история науки и когнитивная социология). Это различие исследования и использования (обязанное соответствующей идее В.С.Швырева) может отчасти служить и средством демаркации социального и естественнонаучного знания, демаркации, в которой преодолевается сциентистский предрассудок "абсолютной объективности" естествознания и "идеологичности" общественных наук. Из этого предрассудка вытекает и жесткое противопоставление знания (как рефлексивного отражения объективного мира) и сознания как отражения (не обязательно осознанного и рационального) человеческого бытия. Современное развитие эпистемологии приводит к смягчению этой противоположности - предметом исследования становятся не только формы специализированного знания типа науки, но и такие духовные образования, относительно которых не ясно, дают ли они какое-то знание или выступают лишь выражением интересов и потребностей познающего субъекта (как художественное или мистическое сознание). Более того, внимание гносеолога привлекают и не собственно духовные феномены - разного рода производственные или сакрально-эзотерические практики, которые анализируются с точки зрения их побочных когнитивных результатов, порой вообще не оформленных в интерсубъективную знаковую форму.

Ясно, что такое расширение предмета гносеологического исследования требует и новых методологических подходов. В частности, происходит смещение от анализа способов истинностной оценки знания, его логических структур к методам рациональной реконструкции, генетического, типологического описания когнитивных феноменов. И это отчасти оправдано тем, что предметом исследования выступает знание, которое само не всегда ориентировано поиском истины. Анализ многообразия знания приводит также к достаточно широкому и ситуационному пониманию знания и познания, в известной мере производному от типологического анализа, от учета его социально-гуманитарных измерений, его "антропогенеза", а не только его объективных (объектных) характеристик. Традиционные задачи и методы объяснения и оценки знания, так сказать, "извне и с высоты", т.е. исключительно с позиции современной науки и культуры, которые обеспечивают континуальный и кумулятивный срез знания, теперь дополняются образом его дискретного многообразия. Внутрен-

ний смысл понятия "знание" постепенно начинает проявляться через конкретные формы его существования в культуре и этапы эволюции.

Однако реконструкция и описание знания сегодня требуют нового уровня теоретичности. Именно этим вызваны споры между сторонниками дескриптивного феноменологизма (Д.Блур) и нормативного дескриптивизма (Э.Голдман). Идут ожесточенные поиски "неизменной нейтральной интеллектуальной матрицы" (термин Р.Рорти), исходной для оценки познавательных результатов и процедур. Но для воссоздания действительного образа знания нужно не просто описание или нормативная оценка его социальных измерений, но определенные теории, объясняющие, соподчиняющие и типологически располагающие социальные смыслы и факты, входящие в содержание знания. Так, в частности, для объяснения самой типологии знания необходимо строить соответствующие типологии практик и форм общения, основанные, в свою очередь, на представлении о структуре социальной реальности. В основание гносеологии кладется совокупность социально-гуманитарных дисциплин, теории которых создают исходную схему, налагаемую на анализируемое знание и затем переносимую (с известными изменениями) и переводимую на язык социальной гносеологии. Тогда, например, вместо того, чтобы отбрасывать понятия истины, рациональности, объективности, на чем настаивают многие социологи знания, мы сможем получить их типологическую характеристику: разные виды деятельности и типы знания обретут разные критерии рациональности и истинности⁴¹.

Такова гносеология, социальная в подлинном смысле слова: она не только подчеркивает и эксплуатирует факт социальной нагруженности знания, но объясняет социальную природу самого этого содержания; она анализирует не только само знание, но также деятельность и всю культуру с точки зрения их когнитивного содержания. И здесь главная роль отводится описанию многообразия ситуаций порождения (производства) знания в контексте деятельности и общения. Предстоит отрешиться от субстанциалистских предрассудков и перестать тратить силы на то, чтобы разделить знание от незнания. Перспективы социальной теории познания - в генетически-функциональном исследовании всего того, что имеет сколь угодно локальный когнитивный статус, в проникновении в старые и в открытии новых форм познавательного отношения человека к миру.

41 См.: Касавин И.Т. О дескриптивном понимании истины // Филос. науки. 1990. №8.

Истина и ценности

Дух универсальной объективности и дух аксиологического долженствования - объединимы ли они?

С древнейших времен, на заре культуры и философского мировоззрения человек находил в самом себе стремление превозмочь конечность своего бытия - свою ограниченность и локальность, прикреплённость к заставаемым условиям, свою вынужденную "частность" и разрушимость в потоке времени. Это не было просто-напросто выражением до-человеческого, до-культурного и слепого в его инстинктивности порыва к саморасширению, экспансии вовне и самопродлению, т.е. желания быть пространственно больше и пребывать дольше во времени. Это было с самого начала смысловым тяготением выйти за локальные пределы и границы переходящего, не затеряться и не запропасть посреди гигантского многообразия и чудовищной мощи обступяющего его со всех сторон иного и инакового бытия, не остаться заточенной в свое здесь-и-теперь и постольку лишь исчезающей и незначимой микродеталью - и выйти к чему-то неисчезающему и непреходящему, значимому везде и всегда, вне зависимости от социально-жизненного контекста, от условностей исторически заданного положения, от всех сетей детерминаций и предписанности окружением, от тождественности самому себе как предуготованному быть не чем иным, кроме как тем, что в себе застаешь и что втиснуто в пленяющие обстоятельства. Устремление покинуть плен "частности" и приуроченности к месту, моменту и положению, покинуть замкнутое и закрытое, замурованное своей определенностью бытие-наряду-с-миром имеет под собой надежду и предвосхищение разомкнутости и все большей открытости миру во всех его измерениях - надежду на родство и сопричастность своего здесь-и-теперь непреходящему и пронизывающему везде-и-всегда. Человек чувствует себя способным пере-определиваться и тем самым само-определиваться через не-тождественность "себе" заставаемому - через родство и сопричастность чему-то безусловно и над-ситуативно смыслодателю, универсальному. Ибо человек, не утерявший изна-

чально присущих ему внутренних интуиций самонаблюдения и самосознания, из самого раннего опыта своего субъективного становления, а может быть, даже и из до-опытных дарований своего становления предугадывает, что подлинная жизнь его отнюдь не может быть сосредоточена внутри границ его непосредственно наличного существования, но простирается сколь угодно далеко - к универсальному бытию - и лишь в нем самом по себе обретает свои собственные начала и концы, обретает смыслы безначальные и бесконечные. Короче говоря, человеку свойственна жажда абсолютного.

Все бессмысленное требует выхода за границы ситуативности и локальности, за временные пределы. Оправдывающий и ориентирующий, вселяющий надежду и дающий критерий достоинства смысл живет только в атмосфере безграничной открытости, неприуроченности ни к чему условно-зависимому - привязываемому к доставшемуся человеку семейному, этническому, национальному, классовому, профессиональному положению и кругу доступного взаимодействия. Привязывание исключительно к условиям, релятивизация всегда обесмысливает, ибо прерывает смысловые нити, разрушает пространственно-временные инварианты и продлеваемость, экстраполируемость взаимодействий, гасит возможные аналогичные или созвучные "эхо", нарушает или пресекает узы со-причастного бытия. Релятивизация создает смысловую пустоту, обрекает на тщетность всякое серьезное усилие, всякое жизненнаполнение и жизнесоиздание, вырывающееся за пределы обреченной суety и гонки за ситуациями-мгновениями и чуждое скольжению по гедонистической плоскости самоудовлетворенности; релятивизированное бытие - это бытие, лишенное надежды на ненепрарасность равно и обретенный, и страданий, это - безнадежно самозамкнутое, замурованное в себе самом, отрекшееся от понятности остальным универсумом и от понимания этого остального универсума, следовательно, также и от своего призвания по отношению к нему как миру бесчисленных других - Вселенной.

С первых же шагов своего исторического восхождения человечество, находившееся еще на, так сказать, детской ступени своего культурного совершенствования, подобно нашим нынешним детям, обладало также и аналогичным и очень важным преимуществом сравнительно с нами, а именно - нерасчлененным, целостным способом взаимодействия со всей окружающей действительностью. В неискушенности и наивности первобытного человека было то драгоценное, что мы в существеннейшей степени потеряли, - предустановка относиться к природе на началах

взаимного общения, т.е. не снизу вверх, как покорный раб к господину, и не сверху вниз, как восставший раб, сам обратившийся в грозного господина и покровителя, но именно как к дружественной другой и инаковой, самоцельной и самоценной действительности, заслуживающей уважения и почтения, бесконечно превышающего ту пользу, которую из нее можно извлечь для себя в виде средств, сырья, топлива, практически утилитарных удобств и т.п.

Природа изначально представляла как нечто гораздо и даже неизмеримо большее и более чтимое, нежели кладовая полезностей, резервуар возможных добыч и вооружений, условие удачливости, успешности собственных действий, - совсем, напротив, природа свято чтима и благоговейно уважаема, даже любима бывала также и независимо от приносимой ею пользы, поверх пользы и даже вопреки или несмотря на внезапно приносимый ею разрушительный ущерб. Все дело в том, что природа была чем-то гораздо большим, чем объект-средство, - она была также и совокупностью тех более или менее живых феноменов, тех субъекто-подобных явлений, в которых для человека были представлены и интуитивно угадывались абсолютные смысловые начала Универсума. И сама жизнь человеческая была прежде всего диалогом, причем именно практически-судьбическим и онтологическим диалогом с этой чтимой человеком природой, достаточно высокой в своем достоинстве, достаточно богатой в своих возможностях и потенциях, чтобы получаемую от нее утилитарную выгоду и удобства считать всего лишь побочным следствием. Полезные дары природы выступают чем-то таким, что человек может и смеет позволить себе взять у природы, добыть и по-своему употребить для своих нужд, но только потому и позволяет себе он это, что корыстное пользование целиком погружено в контекст богатых, многосторонних, еще нерасчленимых и в сознании неразъединимых бескорыстно-участливых отношений между ним и природными соседями-спутниками - растительными, животными, космическими... Подобно Дерсу-Узала, такой человек еще необычайно близок, всем своим существом сопричастен, родственен всем живым существам, даже и самым малосимпатичным и угрожающим его существованию, - он задолго до новейшей экологической этики алармистов искусен принимать всех их как полноправных своих братьев. Равно небесные светила и космические стихии он, естественно, несколько не омертвляет, не низводит до аксиологически пустых объектов-вещей, и к нему излишне обращаться с проповедью, чтобы доказать, что у природы есть

"свой язык". Ибо он, не подвергнутый обработке техно-рационалистически ориентированной педагогики и влиянию технократизированной и сциентизированной цивилизации, все еще умеет слышать "голоса" и чутко внимать указаниям и знакам конкретной "книги природы". Его не нужно с большими усилиями убеждать в том, что природа обладает своей собственной внутренней гармоничностью, по-своему "общежительна" и что к ней следует относиться тоже как к культуре, причем в не менее обязывающем смысле. Величайшая и спасительная важность такого братски родственнического отношения к природным соседям в том, что через других и в олицетворенном облике других человек угадывал представителей, вестников, проводников тенденций или логики универсального смыслодательного начала. Через порождение с природой, сущей рядом с собой, он порождался с абсолютными истоками бытия вообще.

Могло бы показаться, что против высоты позиции человека, стоящего на самых первых ступенях культуры, говорит огромное скопище фактов, а именно все те, которые указывают на жалкую скованность тотемизмом, идолопоклонничеством, на пронизывающую всю человеческую историю склонность людей сотворить себе кумиров и поклоняться им, одновременно теряя и свое достоинство и заслоняя себе всякую возможность идти по путям духовного искания и творчества - неким, якобы окончательно и навсегда обретенным образом, персонажем и даже безличным Порядком-Субстанцией, которые человек наделял всеми атрибутами абсолютности и фатализирующей власти над всяким бытием и всяким сознанием. Еще хуже и опаснее для ищущей духовности склонность человека к подмене ее магием - магическим действием и пагнетанием магического сознания, которые радикально перевертывают отношение между душевно-духовными способностями и утилитарно-практическими эффектами, подчиняя первые вторым в качестве средств. Магизм вырастает из логики хитрости, из нигилистического пренебрежения смысловыми критериями, отделяющими достойное от недостойного, долженствующее от недолженствующего быть, из решимости и готовности достигать корыстно-самоутвержденческих целей с помощью таких феноменов душевно-духовного плана, которые по сути своей никогда не должны были бы быть обратимыми в средства. Наконец, велик и плотен слой мифологического сознания и поведения, начиная с сильно отягощенных фетишизмом универсалистских мифов коллективно-родовых общностей, с их приписыванием духовных свойств непосредственно их носителям - индивидуальным, вещественным, обобщенно-фантастичес-

ким - так, как если бы духовное было бы "дано" и доступно вместе с вещью, обрядом, ритуальным поведением, - и до нынешних форм мифопоэтизма, питающего собой искусство и условно-ироничное творчество сказок и легенд. В современной культуре - во всех ее без исключения областях - именно мифопоэтические образы образуют нижний подслон, на котором воздвигается собственно культура, далеко не всегда умеющая критически снять свои до-культурные предпосылки, свои архаические предвосхищения. Кстати сказать, нарочито воинствующую нетерпимость (сверх всякой меры) к "антинаучным" формам архаического сознания, к мифологемам и фетишизму, к кумиротворению и идолопоклонничеству часто проявляют как раз те, кто, сами будучи отнюдь не свободны от них, поклоняются всего лишь иным кумирам и идолам: технически-орудийным и редуционистско-рационалистическим. Между тем задачи духовного восхождения неразрешимы без строгого освобождения и очищения от всех, а не только от некоторых форм идолопоклонничества и кумиротворения. Ибо они не могут не быть препятствием на пути к духовному совершенствованию.

Если допустить осуществимой столь сильную абстракцию, которая позволяет решительно оставить в стороне все превратные или ложные способы утоления жажды абсолютного, если, другими словами, повести раскопки в субъективном мире человека со всем упорством и долготерпением до конца, то мы не можем не найти под всеми превратными наслоениями само это жаждущее начало - бескорыстное и бесхитростное, неподкупное и бесстрашное: творческое искание безусловных критериев смысла. И тогда вся, казалось бы, мрачная картина истории предстанет в ином свете: мы вдруг увидим, что самые ниспадения и срывы человека и целых обществ происходили лишь потому, что восхождение никогда не может быть гарантированным от таких ниспадений, но даже сами эти ниспадения свидетельствуют о том, что в человеке неискоренимо устремление к абсолютно соразмерному духовному совершенствованию, т.е. в нем есть то, с чего он срывается и падает, изменяя своему так и не открытому им высокому призванию. Да, верно, что человеку свойственно множество способов окружать себя своими собственными проекциями, продлениями, копиями, карикатурами или удобными для себя моделями, с которыми он предпочитает иметь дело вместо подлинной, подчас суровой, трудной и сложной действительности. Он склонен опрокидывать и онтологизировать удобные для себя картины бытия и подменять ими само по себе сущее бытие. Таков социо- и антропоморфизм: уподобление

действительности своим собственным сугубо человеческим свойствам, подгонка ее под свои требования, под свои собственные - индивидуальные и коллективные - исторически опосредованные мерилы для всего остального мира. Эта логика уподобления мира себе чего только ни породила - каких-то только образов, персонажей, чудовищ и монстров, белых и черных магов, злых и добрых волшебников и т.д. и т.п. Такой опыт, в результате которого человек наплодил подобий своих в преизбыточном числе и настолько потерялся среди них, что пришел, наконец, в ужас от этого, - такой отрицательный опыт учит отречению от притязания быть всему миру носителем собственного мерилы, отречению от своемерия и антропоморфизма, - учит объективности, пробуждает изначальную жажду объективности. Но предельно интенсивная и глубокая, бескомпромиссная жажда объективной правды встречи с миром - это и есть жажда абсолютных начал действительности, т.е. перелативизируемых принципов.

Нельзя не видеть, что это - сугубо творческая жажда, чуждая косности, самоудовлетворенности. Человек начинает свое субъектное бытие именно из не-удовлетворенности собой. Можно даже сказать, что недовольство собой, раскаяние в своей ограниченности - рождающая сила всего личностного бытия. Из неудовлетворенности - исходит импульс к исканию, к встрече с действительностью, предстающей как нечто гораздо большее, более значительное и важное, чем фон и кладовая средств, - в ней, возможно, заключена и таится или может быть конструктивно досоздана какая-то гармоничная правда, имеющая универсальное значение. Вот тогда-то и всякое ближайшее существо из окружающего мира оказывается не просто частностью среди других частностей, но представителем всех остальных, представителем беспредельной объективной диалектики универсума. Поэтому взаимно родственное, сопричастное отношение к нему делается ступенькой на лестнице, ведущей ко все большему и большему обогащению не совокупности средств, не "багажа" и "оснащения", а самой сущности человека - того содержания, из которого он себя строит, в себя впитывает, в себя приемлет, считая достойным войти внутрь его существа не менее достойным, чем все прежде входившее в него, а может быть, даже и более достойным. Это - совсем не то, что позже стали называть освоением природы, ее покорением и контролированием, это открытие и построение таких измерений самого субъектного бытия, которые иначе, чем через посредство встречи с действительностью, открыты и построены быть не могут. Это - мир культуры, мир культивирова-

ния человеком самого себя ради своего универсального призвания по отношению ко всей тотальности бытия - природного и возможного в виде инаковых культур. Первый акт культуросозидательной выработки человеком самого себя есть поэтому также и первый акт того незавершимого процесса, в ходе которого человек как наследник и сотворец всех тенденций космогенеза начинает приобщаться к ним, входить в них, брать на себя посильные задачи внутри этих тенденций и в посвященности им шаг за шагом открывать все более богатые универсальные смыслы - абсолютно значимые смыслы. Он учится и научается их делать безусловными, вершинными критериями своих поступков и актов выбора - свято чтимыми ценностями. Так он обретает аксиологическое отношение к действительности: отношение к ней под сенью абсолютных начал - Истины, Красоты, Добра и Общественности.

Однако первое время никакого расчленения между этими имеющими безусловное самостояние началами, между этими ценностными абсолютами для человечества не существовало, равно как и не было отъединенности побочных полезных следствий утилитарного порядка, получаемых при приобщении к природе, к царящей в ней беспредельной диалектике, - все было слито в единое синкретичное целое. Кто жил в гармонии с природой, в дружбе с каждым живым существом или хотя бы в уважении к его бытию независимо от собственных корыстных интересов, тот вместе с большой Правдой встречи с природой, Правдой, которая питает его смыслом, - заодно получал также и право на успех и удачи в житейски-хозяйственных своих заботах - "экономических", говоря нынешним нашим языком. Великое и ничтожно малое, непреходяще важное и мимолетное, общезначимое и сугубо ситуативное - все сплеталось в синкретическое целое, но такое, в котором хор второстепенных дел и интересов не заглушал голос смысловых критериев... Так могло продолжаться при достаточной простоте предметного мира и междусубъектных отношений.

Дальнейшее историческое движение неизбежно приводило к расчленению и расхождению друг с другом сфер культуры, в конце концов дошедшее до состояния несоизмеримости между ними: они предстали в парадоксальном самостоянии, как якобы не нуждающиеся каждая в каждой другой. Но это крайний случай. Главная же тенденция заключалась в том, что нарушилось родство между познанием Истины, с одной стороны, и приобщением к Красоте и Добру - с другой. И это нанесло тяжкое повреждение ценностному миру человека. Дух универсальной объектив-

ности - искания той правды, которую может и должна удостоверить совокупность познавательных сил, направленных на мир как на познаваемый объект, как если бы все постижимое обязано было тем самым быть не более, чем объектом, - заразился прометеевско-фаустовским пафосом. Ведь объектная истина выступила во всей ее суровости - как кажущаяся малопригодной быть духовной пищей для человеческого субъектного мира. Что несла в себе объектная истина? Неумолимую прямоту геометрических линий и правильность жестких фигур, сродных кристаллическому бытию, но отнюдь не живому, мягкому и ранимому, беззащитному в его переменчивости. Там - холод и неколебимость, упрямая симметрия, над-ситуативная стойкость и независимость соотношений, недоступные дали космических пространств, ледяющие душу своей громадностью протяжения, неостановимая и ничему не внемлющая неотвратимость вращений небесных тел: гигантский механизм, чудовищное скопление закономерных стихий, мерные ритмы невозмутимо идущих своей дорогой процессов, которым нет никакого дела до человеческих жалоб и надежд, мечтаний и устремлений. Этой ли механико-астрономической истины жаждал ты, крошечное человеческое существо? Этой ли истиной ты жаждал насытить свою душу и дух? Не видишь ли ты бездушие и бездуховность объектной истины?

Однако внечеловеческая действительность вовсе не повинна в том, что человечество не сумело разглядеть в ней Жизни, да и сейчас только едва-едва начинает догадываться о том, что космические дали отнюдь не бездушны, не мертвящи. Такая недогадливость явилась следствием логики хитрости - той логики, по которой человечество увлеклось стремлением вместо служения Истине все больше и больше ставить ее на службу себе. Или иначе: вместо бесстрашного и бескорыстного преобразования себя ради подлинного совершенствования, согласно универсальной логике всего беспредельного бытия, вместо делания себя иными, сколь угодно радикально раскаиваясь в своей ограниченности и несовершенстве, - вместо всего этого хитрость выбирает самосохранение себя постоянной величиной, некоей мировой константой, преобразовывать же решает лишь внешний мир средств-объектов. Отныне совершенство и любые приличествующие более высоким ступеням его обретения оказываются не тем, что может прийти лишь тому, кто этого будет достоин, не по мере достоинства, а, напротив, безотносительно к достоинству - лишь как добыча прометеевско-фаустовских усилий, как успех, который человек смеет стяжать в качестве пиратствующего в космическом океане присвоителя, в качестве героя-бунтовщика,

мятежного охотника, выслеживающего у природы и ее обитателей законы их бытия лишь для своего собственного успеха и тождества. Он закидывает свои ловчие сети в мировое пространство вовсе не для того, чтобы приобщиться к внечеловеческой жизни и послужить ей, какова она сама по себе, но для того, чтобы, распознав объективную правильность устройства Вселенной, уловить этими сетями возможности своего собственного господства над нею.

Так дух истины, дух объективности вырождается и превращается из питателя человеческой субъективности смысловой правдой - правдой возможной гармонизации бытия людей и бытия остальной Вселенной - в орудие хитрости, средство "переигрывания" природы посредством постижения ее законов и подчинения ее своей власти, силе господства. "Знание - сила" - таков девиз науки, которая своей стратегемой сделала не гармонизацию и не служение абсолютным началам возможной гармонизации, но одностороннюю активность, экспансию, вторжение безотносительно к достоинству, технократическое подчинение мира бездуховному, самодовольному человеку-хозяину. Сама истина, чем больше превращалась из объективной в сугубо объективную, переставала быть ценностью. Хуже того - признак объективности оказался скомпрометированным. И тогда произошло расторжение полифонического родства между Истиной, с одной стороны, и Добром и Красотой - с другой. Дело стало выглядеть так, что Истина изменила своему высокому субъекто-образующему назначению, своей духовной миссии быть воспитательницей человеческой души: она перестала быть тем, внутри и ради чего только и стоит жить человеку. Она перестала быть внутренней образующей, смыслопитательным и гармонизирующим субъектностью началом. Она покинула структуру личного мира, чтобы ниспасть до орудия - тем более бездуховного, чем более мощного по вещественно-энергетическим параметрам. Человек забыл старый завет мудрости: "Жить в истине", - он поставил не его место иной императив: "Жить, вооружаясь истиной".

Что же произошло с ценностями, из семьи которых исчезла Истина? Произошло нечто поистине трагичное: их захватила тенденция дезонтологизации, субъективизации, ниспадения из абсолютных в человечески-релятивные, человеком полагаемые. Из тех высоких смысловых критериев, которые научали человечество служить чему-то большему, чем оно само, чему-то более существенному, объемлющему, беспредельному, они были низведены до способов самоутверждения общечеловеческих интересов. Добро обратилось в добро только для людей. Красота была

объявлена только человеческой красотой. Но то, что присвоено в качестве своего монопольного достояния, уже не может быть связующей нитью с источником критериальных смыслов, которые составили бы содержание человеческого наследующе-сотворческого призвания во Вселенной. Нити обрываются земным самозатворением, закрытостью горизонта, своемерием и своецентризмом. Добро и Красота вырождаются в способы оформления человеческого коллективного - общечеловеческого - своемерия, в некие наши собственные априорные формы, которые мы снисходим налагать на прочий, лишенный самостоятельной художественной и нравственной содержательности мир. Мы снисходим очеловечивать его, присваивать его себе и навязывать ему роль зеркала для нашего коллективного нарциссизма...

Что же касается Общительности, то она оказывается как-то забытой и брошенной, наконец, Золушкой среди ценностей.

Картина, выше начертанная, весьма печальна. Казалось бы, ей противоречат новейшие веяния, идущие в направлении гуманитаризации и гуманизации познания, восстановления самостоятельного статуса в культуре для нравственности и художественности, уже не под эгидой познания и без поползновений совершить ад ними редукцию. Однако последствия многовекового процесса расторжения ценностей столь велики, что радоваться еще рано. Крайне существен вопрос: как возможно ценностное сознание? Без его решения нынешнее, далекое от наивной неискушенности предметно-ориентированное сознание не сумеет вместить в свой горизонт абсолютные ценности, не релятивизируя их, не подменяя какими-то ущербными моделями или фрагментами.

Главная трудность такова: когда безусловные ценности живут и действуют как критерии принятия решений, актов мысли и чувства, как нормы воли и выбора, тогда они сами не сознаются в предметном поле и не могут в нем присутствовать сколько-нибудь явно. Когда мы возводим наш наблюдающий мыслительный взор к самым ценностным смыслам, тогда они исключаются из их критериальной работы, как бы изымаются из их прямого участия в составе поста, лка или акта мысли, - они делаются выделенными, вневходимыми, поставленными в рамки предметного видения и относительно "ничьими". Получается так, что степень их живого напряженного участия обратно пропорциональна их осознанности. Но рассчитывать на стихийно-бессознательные ориентации сегодня было бы верхом наивности, если не безответственности. Мы стоим перед альтернативой: либо мы

сознательно самоопределяемся через их принятие, либо очень сильно рискуем остаться при суррогатах или анти-ценностях.

Каков же выход? Выход состоит в том, чтобы культивировать в структуре человеческого субъектного мира разные уровни, отнюдь не пытаясь их совместить или наложить один на другой. Тогда уровень, в котором субъект вступает в общение на началах жизни в абсолютном хронолопе, на началах глубинного общения, может и должен быть хранителем безусловно ценностного потенциала. И этот потенциал тогда может быть низводимым на иные уровни или ярусы личностного мира, где субъект совершает деятельность либо вступает в отношения в пределах обычных, условных хронотомов. Все зависит от адресатов человеческой обращенности, которые он ищет и находит на путях творческой жизни.

Значение метафоры в способе мышления и выражение в науке

Отношение между научным познанием и общественной практикой представляет собой весьма сложную динамическую связь, в которой решающая роль принадлежит творческой активности субъекта с присущими ей основополагающими предпосылками как общественного, так и индивидуального характера. В процессе научно-технической революции происходит многоплановое сближение различного рода деятельности - духовной, познавательной и практической. Иначе говоря, формируется дальнейший простор для сближения субъекта познания и субъекта практической деятельности. Не случайно, а закономерно проблема человека как творческого субъекта выходит на передний план философских исследований.

Одним из средств, позволяющих исследовать взаимосвязи индивидуального и общественного в познавательном процессе вообще и в науке в особенности, является метафора. Анализ роли и конкретных функций метафоры в науке перешел из "периферии" философско-гносеологической проблематики в область основного интереса. Об этом свидетельствует и литература о метафоре, количество которой возросло за последние десятилетия довольно существенно. Метафора рассматривалась и, к сожалению, зачастую все еще рассматривается как языковое украшение, как компонент языка поэтов, а не как инструмент выражения или даже познания в науке. В этой области, для которой требуется точность в мышлении и выражении, метафора кажется чужой стихией, неспособной быть функциональной частью научного языка. Самое большое, в сфере науки метафоре приписывается или скорее отводится иллюстративная, вспомогательная педагогическая функция, способствующая объяснению, установлению аналогии и т.п. В настоящее время уже трудно, как об этом свидетельствует и богатая литература, отстаивать эту точку зрения. Очевидно, что метафора в науке является функциональным средством немалого значения, хотя, наверное, в отличие от ее использования в искусстве и литературе в науке на передний план выступают ее несколько иные стороны. "В конечном счете многие ошибки в трактовке метафор следуют из неверного понимания их функций. На наш взгляд, все метафоры одновременно выражают, описывают и предполагают, но при этом некоторые из них

- научные - в большей степени предполагают, другие - литературные - выражают и т.д. Понимание этого факта позволяет более тонко разобраться в функциях научных метафор¹.

В данной статье мы попытаемся, по крайней мере, вкратце, осмыслить некоторые важные функции метафоры в научном мышлении, познании и выражении. Мы хотели бы указать на то, что метафора является не только функциональной частью научного языка, но и необходимой и неотъемлемой частью познавательного процесса в науке². Многочисленные разногласия и споры, касающиеся метафоры, коренятся в другой области - они вытекают из исключительной сложности явления, обозначаемого понятием "метафора". Затруднение состоит в том, что действительность метафоры не ограничена лишь произведением искусства; метафора не только представляет собой основную форму образности в искусстве, но и является продуктом творческой способности человеческой психики в целом (ее можно обозначить термином "фантазия", хотя в этом случае речь идет не только о художественной творческой фантазии), конституирующейся в нескольких рудиментарных сферах человеческого бытия, в первую очередь в области гносеологической, онтологической, психологической, семантической и эстетической, причем теоретическое мышление расчленяет и изолирует эти области, ибо оно изучает их с позиций отдельных общих или специальных дисциплин. Эта недостаточная комплексность подхода представляет собой основную причину того, почему метафора - часто в рамках априорно определенной области рассуждения - толковалась лишь очень редко неупроценно, во всей своей функциональной широте³.

Автор выражает и наше мнение, что изучение метафоры является нелегкой задачей и что ее нельзя познать в полной мере лишь на основе одной или нескольких научных дисциплин. Комплексность, о которой он говорит, вытекает в первую очередь из комплексности человеческого сознания, которое несводимо не только к рациональным, не только к чувственно образным структурам. Нельзя проводить строгую границу между рациональными, чувственными, эмоциональными и другими компонентами сознания. Все его стороны образуют целостную систему, и

1 Петров В.В. Научные метафоры: Природа и механизм функционирования//Филос. основание научной теории. Новосибирск,1985. С.209.

2 Hesse M. The explanatory function of metaphor//Logik, methodology and philosophy of science: Proceedings of the International congress. Amsterdam,1965. P.10.

3 Havelka J. Anatomie metafory. Blok Brno,1982. S.19-20.

хотя, например, в науке на передний план выступает рациональная сфера с ее логическими структурами мышления, она никогда тем не менее не лишена и прочих его компонентов. Метафора в этом смысле - один из внутренних интегрирующих механизмов, объединяющих весь комплекс человеческого сознания, и в первую очередь это касается той его сферы, которая обслуживает творческую деятельность субъекта.

На вопрос, что такое метафора, можно получить много ответов⁴.

Эти определения на первый взгляд не слишком отличаются друг от друга. Тем не менее в зависимости от того, на какой признак или свойство метафоры делается большее ударение, можно осмыслить не только разные понимания метафоры, но и разные понимания ее значения и применения. Так, "если мы сосредоточим внимание на метафорах философа, то это будет означать, что мы его недооцениваем примерно так, как если логика хвалить за его красивый почерк"⁵. Эти слова написал один из "классиков" литературы о метафоре в области позитивистски ориентированной философии, уделивший внимание метафорам с точки зрения их познавательной функции в науке, Макс Блэк. По нашему мнению, утверждение Блэка касается не только философов. Иначе говоря, метафоры применяются в философии не больше, чем в прочих научных дисциплинах, они свойственны всякому научному мышлению и выражению.

Остановимся для начала на вопросах, возникающих в литературе довольно часто. Является ли метафора функциональным делом научного языка и научного познания, или ее можно исключить или без остатка перевести с метафорического языка на

⁴ "Наиболее часто встречающаяся из тропов и наиболее красива метафора. Чтобы наглядно выделить сходную черту у различных предметов, метафора переносит название с предмета (лица) на другой предмет. Происхождение метафоры связано с возникновением и развитием человеческого языка. Человек, не располагая стольким количеством слов, чтобы оно соответствовало количеству представлений, просто связывал на основании взаимного сходства наименования двух известных вещей в новое наименование для обозначения третьей вещи" (*Menšík J. Rukovět dějin české literatury. Díl IV. Pr., 1929*).

"Метафора, греч. (лат. *translatio*), вид тропа, перенесение, т.е. замена менее наглядного понятия иным, более соответствующим нашей фантазии. Замена понятий происходит на основе их сходства, взаимоотношения. От сравнения (*comparatio*) метафора отличается тем, что ставит образ на место самого понятия (розы зарю расцвели на востоке), поэтому понятие приходит наряду с образом (заря как розы...)" (*Ottův slovník naučný. Díl XVII. Pr., 1866*).

⁵ *Black M. Models and metaphors. Ithaca; N.Y., 1962. P.25.*

дословный без какой-либо потери? В чем состоит и на чем основан вклад метафоры в научное мышление и выражение и в первую очередь в чем заключается ее познавательная функция?

"Метафора не сравнивает, а по-разному сопоставляет значения слов. Метафора использует взаимодействие двух (и больше) смысловых контекстов, их перекрещивание. В конфронтации значений (взрыве), в проникновении значений возникает совсем новое или сдвинутое значение, однако это всегда новое знание. Метафору и гипотезу связывает познание, возникновение качественно новой информации для познающего субъекта. Напомним: считая так, мы прямо не отождествляем метафору и гипотезу, но исходим из их общего свойства по отношению к воспринимающему субъекту; они дают новое знание, новую информацию. Впрочем, любая метафора по отношению к воспринимающему субъекту (читателю) является также гипотезой: она может восприниматься, а может и не восприниматься или же распознаваться как новое знание"⁶. Итак, что является сущностью метафоры? Сравнение, сопоставление, взаимодействие слов, значений, явлений? В литературе можно встретить разные теории о характере метафоры, стремящиеся показать механизм ее формирования и действия. Весьма стимулирующей для философско-гносеологического анализа роли метафоры в научном мышлении и выражении мы считаем теорию взаимодействия Блэка, которую именно для области научного познания развернула английский философ науки Мэри Хессе. Блэк приходит к пониманию метафоры с точки зрения взаимодействия слов в связи с критикой подстановочного и сравнительного подходов к пониманию метафоры. Подстановочный подход исходит из предпосылки, что метафорическое выражение эквивалентно дословному выражению, следовательно, его можно исключить или без остатка заменить дословным выражением. В качестве сторонника такого понимания метафоры Блэк приводит Ричарда Уэтли, определяющего метафору как "слово, представленное вместо иного слова ввиду сходства или аналогии между их значениями"⁷. Блэк указывает на то, что осуществить такую подстановку не всегда можно, в виду того, что в некоторых случаях невозможно найти адекватных, эквивалентных дословных выражений. В качестве одного из примеров он приводит следующую метафору: "сторона угла" по-английски обозначается - "плечо" угла. Такие выражения обогащают словарь, восполняют пробелы, возникающие в про-

⁶ Vašík P. Matematika, exaktnost a literature. Pr., 1986. S.83-84.

⁷ Black M. Op. cit. P.32.

цессе познания. Но справедливо это по отношению не ко всем метафорам. Метафоры, выполняющие данную роль, перестают с течением времени рассматриваться как метафоры и переходят в область дословного языка. Примером могут служить выражения: волны, ток, спутник, зуб.

Мы согласны с Блэком, что подстановочный подход к пониманию метафоры, хотя он и отражает некоторые стороны метафорического применения языка, недостаточен для ее объяснения. В первую очередь, как мы еще укажем, при таком подходе теряется активная роль языка метафорических выражений. То же можно сказать о сравнительном подходе. Метафора здесь рассматривается как выражение, описывающее сходство, аналогию. В определенном смысле сравнительный подход - это специальный случай подхода подстановочного. Согласно этой теории, метафорическое выражение можно заменить дословным выражением, сообщающим, в чем связанные метафорой явления сравнимы. "Таким образом, метафора "человек-волк" была бы сравнимой, эквивалентной выражению "человек похож на волка в том...", где следует перечень сравнимых характеристик".

Общее для обоих подходов, подстановочного и сравнительного, состоит в том, что они предполагают возможность перевода метафорического выражения на дословное при отсутствии каких-либо потерь. Разница между ними незначительна: выражение, заменяющее метафору в сравнительном понимании, более сложно именно по отношению к выражению аналогичных свойств сравнимых явлений. Замена в подстановочном понимании осуществляется более простым выражением. Блэк показывает различие между обеими теориями на следующем примере: "Ричард - лев". В подстановочном понимании это метафорическое выражение преобразуется в дословное выражение: "Ричард отважен". В сравнительном понимании - в выражение: "Ричард - как лев, отважен"⁸.

В связи с критикой подстановочного, однако прежде всего сравнительного понимания появляется важная философско-гносеологическая проблема, стоящая в основе любого понимания метафоры. Это проблема характера сходства и его отражения, познания. У Блэка эта проблема выливается в вопрос, является ли сходство, на которое метафора опирается, объективно заданным, или же оно формируется только с помощью метафоры. Согласно Блэку, сравнительная теория предполагает объективно-однозначно заданное сходство между сравниваемыми явлениями. "Мы

⁸ Black M. Op. cit. P.36.

испытываем некий соблазн думать, что сходство "объективно задано", так что на вопрос, "является ли А как Б в отношении П?", существует окончательный и заранее заданный ответ. Если бы это было так, то сходство могло бы руководствоваться правилами столь же точными, как те, которыми руководствуются утверждения в физике"⁹. Блэк не согласен с таким пониманием сходства, содержащегося в метафорических выражениях. Он указывает на то, что выражение сходства в метафорических выражениях имеет скорее форму: "Является ли А больше как Б, чем как В в таком диапазоне ступеней П?"¹⁰. Несмотря на эти рассуждения, Блэк, однако, приходит к другой крайности и полагает, что предпочтительнее говорить о том, что сходство образуется метафорой, чем что она это отношение только формулирует и выражает сходство, которое объективно задано. Мы согласны с тем, что метафору нельзя перевести без остатка на дословное выражение, с помощью которого она сравнивает агентов метафоры относительно их аналогичных свойств, что не существует однозначных правил такого перевода, и, главное, мы полагаем, что такое действие не имело бы смысла. Сравнительное понимание метафоры, собственно, говоря приводило бы к тому, что метафора сводилась бы к объективно существующей основе отношения сходства и в своей познавательной-новационной процессуальной функции была бы умерщвлена. Более того, терялась бы активная роль познающего субъекта, создающего метафору как выражение для отражения нового знания.

Нельзя, однако, согласиться с другой крайностью, согласно которой сходство, выраженное метафорой, является результатом лишь субъективной активности вне объективно существующих предпосылок. М.Хессе, детально разрабатывающая взгляды Блэка на метафору и считающая ее основой создания теоретических моделей, полагает, что субъективизм в понимании метафоры влечет за собой неопровержимость. "Что это не так, достаточно иллюстрирует история концепции теплового флюида или классическая волновая теория света. Эти примеры указывают также на то, что любая теоретическая модель не лишается своей основы, если устанавливается некое предшествующее сходство или аналогия между ним и тем, что объясняется"¹¹.

Метафора, особенно метафора в науке, - это пример единства и противоречивости различных ступеней субъект-объектного от-

⁹ Black M. Op. cit. P.37.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Hesse M. Op. cit. P.251.

ношения в процессе познания при отражении отношений сходства. Сходство, отражаемое в научном познании, и не только в научном, всегда представляет собой определенную идейно-чувственную конструкцию, возникающую на основе накопленного опыта субъекта и исходящую из объективно существующих предпосылок. В этом смысле объективная действительность - это бесконечный источник выявления и формулирования отношений сходства. Она преломляется в исторически развивающейся активности познающего субъекта, способного делать такие срезы действительности, которые позволяют сравнивать различные стороны отдельных явлений и формулировать на этой основе разные типы отношений сходства. Объективно существующие отношения сходства, следовательно, содержатся в бесконечном богатстве отношений между вещами в плане их качественных и количественных определенностей. Вне творческой активности субъекта, вне его практической преобразующей деятельности как в науке, так и в искусстве объективно существующие отношения сходства остались бы недоступными для него. "Метафоры... необходимо использовать для родственных вещей, не сразу каждому очевидных; и в философии находить сходное в весьма разных вещах - дело умелого духа"¹². Метафора - одно из важных средств отражения, выявления и использования сходства. В нем участвуют самые разнообразные компоненты человеческого сознания, причем развитие познания как общественно-исторического процесса реализуется, помимо прочего, и на основе индивидуальной фантазии, следовательно и отражения, и формулирования отношений сходства, соединяющих новые знания с уже существующими представлениями; именно метафоры и модели обуславливают связь различных компонентов в процессе научного познания.

Метафоры в науке чаще, чем в искусстве или в быденном языке, лишены чувственно воспринимаемого сходства. В научных теориях зачастую происходит так, что для теории о вновь изучаемых явлениях метафорически используется теория об иной области действительности, созданная и принятая раньше, причем метафорическое использование этой теории является скорее инициатором осмысления аналогии, чем его следствием.

Термин "элементарная частица" - в значительной мере метафорическое выражение, в котором речь идет скорее о выражении чего-то элементарного, чем того, что похоже на частицу в смысле физического тела, но что носит, по крайней мере в неко-

¹² *Aristoteles. Rétorica. Pr., 1948. S. 212.*

тором отношении, дискретный характер. "Свойства элементарных частиц" - выражение, несколько отличающееся от обычного понимания отношения вещи и свойства. Свойства здесь приписываются абстрактным конструкциям, математическим формулам, описывающим - моделирующим - познаваемые явления микромира и являющимся зачастую в своей логико-математической структуре источником дальнейшего познания о данной сфере действительности, ибо они также, хотя и весьма опосредствованно, отражают реальные отношения в объективной действительности. Поиск метафор в научном языке и исследование их ресурсов имеет значение не только для объяснения новых знаний; он является стимулом и для дальнейшего развития познания. Метафоры связаны с моментом единичности, неповторимости конкретной познавательной ситуации в науке, которая призвана открывать общее, необходимое, закономерное и, следовательно, повторяющееся в действительности. Метафора диалектически связывает индивидуальное и общественное, случайное и необходимое в конкретных исторических условиях развития науки. Изучение метафор может дать и интересную картину истории науки.

Вышеуказанная диалектическая связь является предпосылкой того, что индивидуально созданное становится общественно воспринятым и понятым. "Модели, как и метафоры, направлены на передачу сообщения. Если какой-либо теоретик разрабатывает теорию, используя модели, то он считает их не своими субъективными конструкциями, а компонентом данной теории. Он может и не вполне ярко и четко выразить все ассоциации, возникающие относительно моделей, которые он использовал; в конечном счете в этом и нет необходимости. Другие теоретики в данной области "догадаются" о ее определенных следствиях, даже иногда, возможно, найдут данную теорию недостаточной, именно потому, что некоторые следствия, не изученные или не взвешенные автором, окажутся эмпирически недействительными. Ни один из них не был бы способен использовать эти модели, если бы они были не межсубъективным компонентом общепонятого языка науки, а субъективной конструкцией отдельного ученого"¹³.

Способность знания отдельного теоретика быть сообщенным можно эксплицировать как некоторую пропорциональность между субъективным переживанием творческой познавательной

¹³ Hesse M. Op. cit. P.253.

деятельности и межсубъектностью средств для выражения этого знания, для его объективизации. В процессе сообщения не содержатся и не могут непосредственно содержаться все творческие моменты, ассоциации, которые вызывали и сопровождали индивидуальный познавательный процесс отдельного ученого. Они, однако, в определенной мере закодированы именно в использованных моделях и метафорах. Степень точности декодирования зависит от многих условий, например, от способа выражения ученого, теория которого исследуется, от знания данной проблематики и языка, которым она выражается, от возможных словосочетаний в данном языке и т.п. Она зависит также от способности определенного творческого "резонанса" того, кто исследует достижения в данной области, его фантазии и ассоциаций и т.п.

Понять определенную научную гипотезу или теорию, следовательно, часто означает и понять, в смысле какой метафоры толкуется знание. Понимание метафоры, в свою очередь, зависит от того, относится ли теоретик, желающий понять теорию и использовать ее для дальнейшего познания, к тому же кругу метафорического выражения. Недоразумение может вызвать уже тот факт, что теоретическое толкование определенной области действительности понимается дословно, будто теория была ее непосредственным описанием. Можно привести не раз повторяемый в литературе пример термина "электрон". Профан, а часто и не только он, отождествляет метафорический язык теории элементарных частиц, основанной на определенно принятой модели, с дословным, обыденным языком; языковые выражения он рассматривает как точное описание действительности, и электрон в его представлении становится небольшой механической частицей, шариком и т.п. Специалист же знает, что речь идет только о возможном выражении определенного взгляда на некоторые стороны познаваемой действительности микромира, следовательно, он, в сущности, знает, что используется не дословный, а метафорический язык, хотя в большинстве случаев он учитывает это скорее подсознательно.

Проблема взаимопонимания и взаимообщения выходит на передний план в связи с процессом интеграции в современной науке. Взаимопроникновение разных, на первый взгляд хотя и отдаленных, научных дисциплин и необходимость сотрудничества представляющих их специалистов требует также определенного способа унификации в области выражения. Нельзя создать некий совместный язык в смысле "научного эсперанто", нельзя в этом смысле сводить и язык разных научных областей к языку одной из них. Однако можно и даже необходимо создавать пред-

посылки для возможности взаимопонимания. Так же, как невозможно выучить иностранный язык, лишь обстоятельно освоив его словарный состав, невозможно и взаимопроникновение научных дисциплин лишь на основе ознакомления с основными их терминами. Необходимо понимание "духа" той или иной научной дисциплины, ее способа мышления, характера абстракций, средств выражения и, следовательно, также языка ее моделей и метафор. Углубление сотрудничества в естественных, технических и общественных науках - предпосылка дальнейшего развития науки и общественной практики. Последовательная реализация этого сотрудничества зависит от многих предпосылок, в частности это касается проблемы моделей и метафорического выражения.

Развитие языка науки связано с развитием обыденного языка, отражающего в себе историческую изменчивость способа мышления и выражения в связи с историческим развитием общества. В этом процессе имеет место и изменчивость метафор, возникновение новых и исчезновение существующих. Метафоры отличаются друг от друга не только исторически, но и в зависимости от культурной среды, традиций и привычек. Понять метафору - значит вызвать в сознании идеи и представления, обычно рассматриваемые как ассоциативно связанные с предметом, к которому метафора относится в данной языковой и культурной общности. Пример тому приводит Мэри Мак-Клоски: "Нация, завтракающая овсяными хлопьями Келлога, поймет метафору "breakfast food", используемую при взгляде на вороха увядшей осенней листвы; однако нация, завтракающая овсяной кашей, эту метафору не поймет; хотя члены этой нации могут совершенно дословно понимать использование слова "meal" как овсяные хлопья и хотя опавшие листья описываются Гопкинсом как "leaf-meal"¹⁴.

Однако вернемся снова к пониманию метафоры как взаимодействия. Анализ метафоры: на основе этого понимания позволяет отразить процессы семантических сдвигов, возникающих при использовании метафоры и объяснении ее. Основная идея понимания метафоры как взаимодействия состоит в предпосылке, что значения слов, прикладываемые в связь с метафорой, влияют друг на друга. Следствие этого - изменения наших представлений о явлениях, обозначаемых словами в метафоре. Основой понимания метафоры как взаимодействия становятся различение двух систем ассоциаций - первичной и вторичной, связан-

¹⁴ Mackloskey M. *Metaphors//Mind*. 1964. Vol.73. P.215.

ных со значениями метафорой слов. Если язык в описании первичной системы используется метафорически, то это значит, что на данную систему переносятся слова, применяемые при описании вторичной системы. Таковы, например, поговорки "человек - волк", "ад - озеро льда". В научных теориях различие первичной и вторичной систем таково, что первичная система относится к области объясняемого и описывается языком наблюдения, заимствованным из теории, предоставившей модель. "Звук (первичная система) распространяется волнообразно (перенято из вторичной системы); газы - комплексы случайно движущихся частиц"¹⁵.

Метафора оказывает влияние на ассоциации первичной и вторичной систем таким образом, что обе системы сближаются друг с другом, и связанные метафорой явления становятся более похожими. Если использовать метафору "человек - волк", то это вызовет такой сдвиг в представлениях, что люди будут казаться более похожими на волков, а волки, наоборот, окажутся более человеческими. Иначе говоря, при использовании метафоры происходит сдвиг значения от дословного описания у обеих систем, первичной и вторичной. Характер семантического сдвига зависит не только от намерения, с каким метафора была использована, но и от непредполагаемых ассоциаций, индивидуальных и общественных, определенных привычек, а также случайностей.

Идея взаимодействия, взаимовлияния значений слов, связанных метафорой, включая соединенные с ними представления и ассоциации, в значительной мере стимулирует анализ научного познания. Она может указать путь к новому знанию, ибо взаимодействие может нести значительный эвристический заряд. Толкование метафоры как взаимодействия исходит, собственно говоря, из предпосылки определенного напряжения между метафорически связанными выражениями, вытекающего из того, что мы заранее не знаем всех возможных сдвигов значений и сравнений, которые могут быть вызваны метафорой.

Если понимать язык научных теорий как метафорический, а не дословный, то можно с помощью метафоры как взаимодействия анализировать в некоторой степени развитие или скорее историческую связь, отрицание и преодоление отдельных научных теорий в истории науки. В развитии научного познания, собственно говоря, происходит следующее: в теории о вновь изучаемых явлениях метафорически используется язык теории об иной области действительности, которая в определенной степени

¹⁵ *House M. Op. cit. P.250.*

аналогична вновь раскрываемым сторонам данной действительности. Например, свет как физическое явление объяснялся так называемой корпускулярной теорией, в которой он изучался как поток частиц. Корпускулярная теория, примененная к свету, означает, что механическая теория движения тел становится вторичной системой, в направлении которой метафорически, а не буквально объясняется свет. Свет в этой теории не рассматривался буквально как поток механических частиц. Метафорическое применение корпускулярной теории означало, что свет по своему поведению напоминает такой поток частиц и что в общем отношении возникла возможность описывать его языком механической теории движения. Свет толковался также на основе так называемой волновой теории, создающей аналогичную вторичную систему, вытекающую из иных аналогий и ассоциаций между светом как предметом физических исследований и физической теорией колебаний. Оказалось, что свет обладает свойствами, соответствующими как той, так и другой теории, что можно синтетически использовать обе вышеуказанные вторичные системы для объяснения света, без того, однако, чтобы полагать, что свет им тождествен и буквально ими описан. Причем именно несовершенство метафор, а также необходимость их применения как исходной точки нового толкования являются творческим фактором при открытии и формулировке новых теорий. Из понимания метафоры как взаимодействия можно исходить при оценке более ранних теорий в смысле их исторического преодоления. Иначе говоря, предыдущие теории в некотором смысле "исправляются", несмотря на несовершенство их метафорического применения во вновь изучаемой области действительности, стимулирующей к более совершенному взгляду на явления и теории, из которых была заимствована первоначальная модель.

Понимание метафоры как взаимодействия относится к одному из наиболее распространенных. Оно нагло своих сторонников и критиков. Сам Блэк вернул к своим первоначальным выкладкам и в ответ на критику изменил их¹⁶. Во всяком случае, такое понимание метафоры не лишено способности стимулирования и возможности его использования для понимания некоторых важных моментов процесса познания в науке.

В литературе о метафоре, количество которой возросло почти до необозримости, можно, само собой разумеется, встретить различные ее понимания, отличающиеся друг от друга согласно

¹⁶ Black M. More about metaphor // Metaphor and thought. Cambridge, 1977. P. 19-43.

тому, что рассматривается под метафорой, в какой отрасли осуществляются исследования. Что касается философского анализа, здесь различия заданы также различием основных философских подходов к действительности и к познавательному процессу. Интересной и стимулирующей для осмысления познавательной роли метафоры в науке считаем идею метафоры как синергии¹⁷. Согласно этому пониманию, метафорическое выражение создает целое, связывающее два разных явления как на основе сходства, так и на основе их различия. Эта связь вызывает синергический эффект, усиливающий у познающего субъекта, с одной стороны, ощущение взаимного сближения связанных метафорой явлений, а с другой - их различие. Оба эти процесса взаимообуславливают друг друга, протекают одновременно, в результате чего синергический эффект приводит к напряжению, являющемуся источником фантазии для дальнейшего познания. Понимание метафоры как синергии, в сущности, также основано на смысловом взаимодействии, однако, по нашему мнению, оно динамичнее и диалектичнее, чем теория взаимодействия М.Блэка.

Любое сходство - это диалектическое единство сходства и различия, тождества и взаимоисключения. Эффективность сходства в метафоре, следовательно, всегда осуществляется на фоне определенного различия. Это, разумеется, справедливо. И наоборот, различие - это всегда отношение явлений, которые сравнимы, следовательно, обладают в некотором плане выразимым совпадением. Сходство поэтому выразительнее в связи с различием, и наоборот. Однако метафора в науке не должна выражать слишком большое напряжение между сходством и различием, как это вполне допустимо для некоторых направлений в искусстве с целью достижения большего эффекта. Она не должна опираться как на необоснованные связи значительно отличающихся друг от друга явлений, так и на соединение слишком близких, сходных явлений. В первом случае преобладала бы, по-видимому, субъективная ассоциация, и метафора теряла бы понятность, а вместе с нею и познавательную роль. Во втором случае, выраженным метафорой, из-за слишком малого напряжения между сходством и различием терялась бы ее познавательная роль. Напомним в этой связи "Риторику" Аристотеля: "...относительно отдельных выражений, нравятся те, которые содержат метафору, причем такую, которая не является ни неподходящей, следовательно, трудно понятной, ни

¹⁷ Apter M.J. Metaphor as sinergy//Metaphor: Problems and perspectives. Su...sex,1982. P.55-70.

обыкновенной, так как она не производит никакого впечатления..."¹⁸.

Если в этом случае использовать снова в качестве примера развитие теории света, то можно было бы сказать, что сходство обеих вторичных систем, как механической теории движения, так и физической теории колебаний, с первичной системой - в понятиях теории взаимодействия - меньше или слабее, чем традиционно предполагалось. Именно эффект синергии приводит к развитию динамического взаимодействия тождества и различия с первичной системой и позволяет находить новые стимулы для дальнейшего познания действительности, в нашем случае - для возникновения волновой механики де Бройля и Шредингера. Если понятие метафоры как взаимодействия исходит из предпосылки некоторого напряжения между связанными метафорой понятиями, вытекающего из того, как пишет Хессе, что "мы не знаем, до какой степени справедливо сравнение"¹⁹, то в понятие метафоры как синергии необходимо добавить, что здесь заданы определенные рамки, область, вне которых сравнение, следовательно, возможность сходства не существует, или что такое сходство не имеет смысла для изложения теории. Оба утверждения: "мы не знаем, до какой степени справедливо сравнение" и "это сравнение имеет свои пределы и возможности" - исторически относительны. Напряжение между сходством и различием изменяется в зависимости от общего развития общества, общественной практики и познания. "Видение" аналогий исторически изменчиво и является компонентом диалектики абсолютного и относительного в процессе истинного познания действительности. Там, где в прошлом аналогия между определенными явлениями действительности была бы абсурдом, в дальнейшем развитии практики и познания она может появиться как реальное отношение.

По нашему мнению, применение метафор в научном языке и в научном познании основано именно на взаимодействии исторически заданного содержания понятий научных гипотез и теорий, осуществляющемся познающим субъектом. Хотя не имело бы, разумеется, смысла понимать язык науки только как метафорический, на основе метафорического применения языка

¹⁸ *Apistoteles. Rétorika. S.208.*

¹⁹ *Hesse M. Op. cit. P.252.*

и познавательной роли метафоры, тем не менее можно выявить ряд основных моментов внутренних механизмов связи языка и научного познания как конкретно-исторического, культурно-общественного процесса.

Интерес к метафоре в современной философско-гносеологической литературе свидетельствует и о возрастающем понимании социокультурного характера научного познания и языка, являющегося его многосторонним инструментом. Он выражает также новую ступень интеграции в современной науке, так как метафора - одно из важных средств реализации этого процесса и средств его осмысления.

Раздел второй. Наука и стиль мышления

В.Н.Порус

Стиль научного мышления в когнитивно-методологическом, социологическом и психологическом аспектах

Понятие "стиль научного мышления" стало одним из распространенных в современной философской литературе. Интерес к этому понятию связан с усилением общей тенденции рассмотрения процессуальных характеристик научного познания, переместившей акценты с проблемы структуры научного знания на анализ его развития. Понятие "стиль", ранее используемое по преимуществу в искусствознании, литературоведении, теории архитектуры и других областях гуманитарного знания, теперь прочно ассимилировано философско-методологической рефлексией благодаря своей способности "схватывать" важные характеристики различных исторических периодов в науке, сравнивать их между собой и тем самым выявлять направления их развития.

Однако до тех пор, пока понятие "стиль" применительно к научному мышлению употребляется интуитивно или стоит в ряду таких метафор, как "дух времени в науке", "лицо науки" и им подобные, оно не может удовлетворить методолога. Во всяком случае, метафоры плохо вписываются в контекст "рациональных реконструкций" истории науки, допускают слишком много толкований, не согласуются с такими методологическими ценностями, как точность, эксплицитность, определенность. Понятно, что методологи попытались устранить эту метафоричность в более или менее строгих дефинициях "стиля научного мышления". Поначалу эта задача не выглядела слишком сложной. Но постепенно становилось ясно, что решить ее привычными логическими средствами не удастся. Чем точнее выглядело "определение", тем менее плодотворным оказывалось применение полученного понятия, оно оказывалось просто излишним и легко заменялось другими методологическими понятиями: "теория",

"метод", "парадигма", "картина мира", "научно-исследовательская программа" и др. И наоборот, когда это понятие употреблялось в нестрогом и даже не вполне определенном смысле (как его, например, использовал инициатор современных размышлений о стиле научного мышления М.Борн), возникало ощущение его незаменимости в метанаучных рефлексиях. Эти трудности позволили говорить о стиле научного мышления как о "вездесущем и неуловимом феномене анализа науки"¹.

Хотя нет ясности в вопросе о том, что такое "стиль научного мышления", в литературе ведутся дискуссии о функциях стиля, сопоставляются различные классификации стиля, выдвигаются проекты иерархизации структуры стиля; исследователи спорят о том, относится ли это понятие к содержанию научного знания или к способам его организации, возможен ли "единый стиль науки", или же науке присуще неустрашимое многообразие стилей. Является ли стиль "предпосылкой" научного познания или же он выкристаллизовывается в последнем? Нормативен ли стиль или же он имеет чисто "фоновый" характер для деятельности исследователя? Обсуждение этих вопросов, на мой взгляд, необходимо требует определенного "консенсуса" от участников дискуссий по отношению к исходному понятию. Пока это условие не выполнено, трудно надеяться на позитивный исход споров.

Здесь я предлагаю рассматривать указанную трудность как признак интересной методологической дилеммы². По какому пути должен идти исследователь, анализируя стиль научного мышления: искать ли некое общее определение, охватывающее все стороны и аспекты этого феномена, рискуя при этом попасть в круг весьма тощих и малопродуктивных абстракций, или же попытаться определять стиль научного мышления в различных его аспектах, "измерениях", учитывая при этом и риск эклектизма?

Из двух зол лучше не выбирать ни одного. Второй путь был бы не лучше первого, если бы не имелась в виду задача связать частные определения стиля в систему, которая и должна выступать как общее определение, но полученное не формальным обобщением и не конъюнкцией частных определений, а именно их системно-органическим синтезированием. В этой статье я попытаюсь наметить подход к решению данной задачи.

¹ *Малиновский П.В.* Проблема стиля научного мышления. М., 1986. С.9.

² Эта дилемма, на мой взгляд, имеет весьма общий характер: аналогичные трудности возникают при попытках определить такие понятия, как рациональность, практика, процесс познания, прогресс в науке, развитие научного знания и др.

Стиль научного мышления в когнитивно-методологическом аспекте

В этом аспекте стиль научного мышления предстает прежде всего как система "регулятивных средств"³, используемых наукой в данный исторический период. Рассмотрим эту систему ближе.

Множество регулятивных средств науки неоднородно и исторически относительно по своему элементному составу. В нем различаются относительно устойчивое инвариантное "ядро" и более подвижная изменчивая часть.

К "ядру" отнесем основания научного исследования, согласно В.С.Степину, к их числу принадлежат: научная картина мира, идеалы и нормы познавательной деятельности, а также философские идеи и принципы, посредством которых обосновываются принятые в науке картины мира и эксплицируются идеалы познания⁴, логические законы и правила⁵, методы, методологические принципы и установки, а также образцы научной деятельности. Вопрос о том, относятся ли эти элементы к "ядру" или к более подвижной части множества, решается в каждом отдельном случае конкретно. Во-первых, регулятивные множества образуются для различных сфер научного познания (от конкретной области исследования в рамках данной научной дисциплины до фундаментальных наук и научного знания данной исторической эпохи в целом). Поэтому один и тот же методологический регулятив по-разному может входить в различные стили научного

3 Термин предложен Л.В.Яценко (см.: *Дышлевый П.С., Яценко Л.В.* Регуляция творческой деятельности. Воронеж, 1986. Гл. II). Ср. также: "Стиль мышления ... выражает господствующие в научном мнении общепринятые с точки зрения своего времени регулятивы научного мышления" (*Кравец А.П.* Стиль научного мышления как понятие и реальный научный феномен // Стиль мышления как выражение единства научного знания. Воронеж, 1981. С. 17.).

4 См.: *Степин В.С.* Идеалы и нормы в динамике научного поиска // Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981. С. 11.

5 Здесь, вероятно, уместно напомнить, что еще недавно логические законы и правила считались абсолютно неизменными элементами любой совокупности регулятивов научного познания. Такое мнение опиралось на концепцию универсальности и единственности логики, которая в настоящее время подвергается значительной ревизии. Не имея возможности рассматривать здесь этот вопрос, заметим, что идеи логического плюрализма имеют достаточно оснований, чтобы воздействовать на концепцию стиля научного мышления: согласно этим идеям, различные логики входят в различные множества регулятивов, хотя даже самые различные множества могут включать и одни и те же логические законы и правила.

мышления: в одних он может относиться к "ядру", в других - к подвижной части, в третьих - не встречаться вовсе.

Поясним эту мысль на примере. Пусть множество методов аналитической химии состоит всего из четырех методов: хроматографии, полярографии, термохимического анализа и спектрограммной фотометрии. Все эти методы могут применяться для определения элементного состава вещества и количественных соотношений в этом составе. Если выделить несколько типичных областей применения аналитических методов: анализ полимеров, анализ металлов и сплавов, анализ взрывчатых веществ, биохимический анализ, идентификацию веществ в природных средах, анализ лекарственных веществ и пр., то обнаружится, что такие методы, как хроматография и спектроскопия, имеют наибольшее применение почти во всех этих областях, т.е. образуют "ядро" методов аналитической химии в целом и в большинстве ее отдельных направлений; в то же время в таких областях, как анализ взрывчатых веществ или анализ металлов и сплавов, в методологическое "ядро" войдут термохимические методы и методы полярографии, а метод хроматограмм отойдет на второй план.

Роль регулятивов научного мышления могут выполнять научные понятия, идеи, теории, традиции и тенденции, а также цели и ценности научного исследования⁶. Эти элементы также могут входить в "ядро" или в подвижную часть множества: всякий раз характер таких вхождений определяется конкретным анализом.

Описание множества регулятивов научного познания можно было бы продолжить, называя все новые его элементы. Но не это является нашей задачей. Представим множество регулятивов как систему. Очевидно, что любой из регулятивов, входящих в данное множество, действует не сам по себе, а в системном единстве с другими. Как именно, в каких формах выступает это действие - зависит от системы, от ее работы в целом. Например, выбор конкретных методов зависит от цели исследования, цель связана с определенной исследовательской программой, последняя детер-

⁶ Здесь открывается поле полемики как с чрезмерным сужением области методологического исследования, из-за которого в эту область не включаются цели и ценности, так и с субъективистскими концепциями, размывающими рациональное содержание методологических теорий. Не углубляясь в эту полемику, отмечу, что в методологии науки наступает пора пересмотра устаревших представлений о сфере рационального. На мой взгляд, исключение ценностей и целей из методологического анализа существенно обедняет последний и не может быть оправдано априорными догмами о природе рациональности.

минируется состоянием фундаментальной теории, связанной со специальной картиной мира, способ детерминации зависит от соответствующих идеалов, норм, принципов и т.д. Отметим также, что и элементный состав системы, и ее действие в целом не только регулируют ход научного исследования, но и регулируются последним: это как бы механизм управления с обратной связью. Сложная связь существует также между системой регулятивов и сферой метанаучного исследования. Так, методологические концепции в известной мере не только зависят от этой системы, но и сами оказывают на нее детерминирующее влияние.

Системный подход позволяет увидеть "в ядре" множества регулятивов не только стабильную инвариантную часть, но и центральную подсистему, определяющую собой основное содержание системы, ее основные функции. В большинстве случаев "ядро" системы составляется из оснований научного исследования, к которым добавляются научные идеи, "темы", методы и принципы, образцы научного исследования - элементы, определяющие ход и содержание процесса научного исследования. Такие элементы назовем "стилеобразующими". Их выбор, иначе говоря, конструирование стиля из множества регулятивов может осуществляться различным образом. Тот или иной элементный состав множества, то или иное распределение элементов как основных или второстепенных, вычленение одного или нескольких элементов "ядра" как стилеобразующих - результаты воздействия сложной системы детерминирующих факторов. Некоторые из таких факторов выясняются в методологическом анализе, другие лежат вне компетенции методологии. Одновременное воздействие различных детерминаций может приводить к тому, что актуализируются различные (либо по элементному составу, либо по способу образования системы) стили. Более четко различия проступают, когда речь идет о стилях в конкретных сферах научного исследования; чем выше общность этих сфер, полнее множество регулятивов, более фундаментальны стилеобразующие элементы этого множества, тем уже круг возможных стилей. На предельных уровнях обобщения даже появляется возможность "стянуть" этот круг в точку - говорить о стиле научного мышления "эпохи в целом", хотя это очень тощая абстракция, и при попытках ее конкретизации тотчас обнаруживается, что она скорее выражает лишь некоторую тенденцию к преобладанию одного стиля над другими.

Системный взгляд позволяет также говорить о различных типах эволюции стиля научного мышления: об изменениях элементного состава множества регулятивов, об изменениях "ядра" и

подвижной части этого множества, об изменениях стилеобразующей подсистемы. Из этого следует, в частности, что реконструкция истории науки, прибегающая к анализу стилей научного мышления, может быть проведена отнюдь не единственным образом.

Предложенный подход позволяет сравнительно просто решать вопросы о соотношении понятий "стиль научного мышления", "парадигма", "метод", "научно-исследовательская программа" и т.п., которым посвящается значительное число философско-методологических публикаций. Так, "парадигма" в методологическом аспекте этого понятия - это прежде всего фундаментальная теория, достигшая зрелости, поставляющая образцы для решения исследовательских задач. Но стиль может определяться не только и даже не столько теорией; стилеобразующими могут быть методы, способы доказательства и объяснения, критерии обоснованности, философские и мировоззренческие идеи и т.д. Например, как замечает Р.С.Карпинская, "все биологическое знание в целом совершенно явно "сопротивляется" слиянию понятий стиля мышления и парадигмы... Такой подход мало пригоден для биологии, находящейся, по общему признанию, лишь на пути к теоретической биологии и не способной пока найти те фундаментальные, общебиологические принципы построения теории, которые могли бы выполнить функцию парадигмы"⁷. Такое же положение можно отметить и в ряде других естественных и социальных наук, хотя было бы ошибкой считать, что отсутствие "парадигмы" в этих науках означает и отсутствие в них "стилей научного мышления".

Если "парадигмообразующим" элементом является фундаментальная теория, то ясно, что "парадигма" не что иное, как частный случай "стиля", один из возможных типов его конструкции. Можно рассматривать "парадигму" и как "ядро" стиля, как стилеобразующую подсистему. Не сложнее и вопрос о классификациях, типологиях и периодизациях стилей. В литературе предлагались самые различные классификации: античный, классический и новый стили науки (М.Борн), стиль "жесткой детерминации", вероятностный и кибернетический стили (Ю.В.Сачков), натурфилософский, эмпирический и теоретический стили (В.Т.Салосин), софистический, схоластический, метафизический и диалектический стили (А.А.Ивин), организмоцентрический, видоцентрический и популяционный стили в биологии

⁷ Карпинская Р.С. Биология и мировоззрение. М., 1980. С.113.

(Р.С.Карпинская), классический и конструктивистский стили в математике и др. Очевидно, что различия между такими классификациями - это различия в выборе стилеобразующих регулятивов: мировоззренческих и философских принципов, конкретно-исторических форм принципа детерминизма, образцов и стратегий научного исследования, центральных теоретических категорий в отдельных науках, критериев объяснения и обоснованности и т.д.

Стиль научного мышления в личностно-психологическом аспекте

Пока стиль научного мышления рассматривается только в когнитивно-методологическом плане, он предстает как система регулятивов научного познания, работающая как бы сама по себе: мы отвлекаемся от того, что эта работа осуществляется всегда конкретными субъектами научной деятельности и, следовательно, несет на себе черты их индивидуальности, зависит от личностных качеств и психологических характеристик этих субъектов. Учет этого обстоятельства переводит разговор о стиле в иную плоскость. Назовем ее личностно-психологической.

Хрестоматийные примеры личностно-психологического аспекта стиля научного мышления являют собой научные биографии и реконструкции деятельности Г.Галилея и И.Ньютона. Этим вопросам посвящена обширная литература⁸. Главный урок, извлекаемый из многочисленных анализов, проведенных в подобного рода исследованиях, состоит в том, что стиль научного мышления основоположников современной науки формировался под значительным воздействием их личностных, психологических особенностей. Галилей, например, часто сознательно игнорировал строгие логические пути доказательства, подменяя их апелляциями к "здравому смыслу", очевидности, простоте, а иногда и просто измышляя несуществующие связи между коперниканской космологией и данными наблюдения, и все это ради победы нового, прогрессивного мировоззрения в борьбе с отжившим свой век перипатетизмом. В стиле Галилея проявились "тонкий вкус, чувство юмора, гибкость, изящество и созна-

⁸ См., например: *Косарева Л.М.* Ньютон и современная западная историография науки // *Современные историко-научные исследования (Ньютон)*. М., 1984; *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985; *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

ние драгоценной слабости человеческого мышления - качества, которые с такой силой никогда уже не проявлялись в истории науки⁹. Он соответствовал потребностям новой науки, борющейся и самоутверждающейся, но далекой от внутреннего совершенства и внешнего оправдания (по излюбленной терминологии А.Эйнштейна). Глубокое религиозное чувство единства мироздания, коренящееся в унитаризме И.Ньютона, возможно, было подпопкой его уверенности в программе физико-математического конструирования картины мира с однородным бесконечным и абсолютным пространством, с материальным единообразием и силой тяготения, связующей это единообразие в нерасторжимое единство. А внутренне-эмоциональный конфликт между унитаристскими верованиями, считавшимися ересью, и необходимостью носить маску благочестивого англианина, возможно, лежал в основе глубоких противоречий методологии Ньютона¹⁰. Подобные гипотезы: иногда выглядят спорными; тем не менее общее предположение о связи между личностными и когнитивно-методологическими компонентами стиля мышления ученого правомерно и плодотворно.

Эта связь заключается в том, что система методологических и когнитивных регулятивов, которыми руководствуется тот или иной мыслитель, находится под воздействием личностно-психологических черт последнего, способных влиять на выбор стилеобразующих элементов этой системы, на состав и организацию ее "ядра", на ее устойчивость или лабильность, на распределение ценностных "весов" ее отдельных элементов.

Формы личностно-психологической детерминации стиля научного мышления многообразны и зависят от практически бесконечного числа конкретных условий и обстоятельств. Вероятно, самое большее, на что можно рассчитывать при анализе этих форм, это примерная типологизация, для которой могут быть взяты различные основания. Так, за основу могут быть приняты типы личности, ее отдельные структурные элементы (убеждения, склонности, идеалы, знания, привычки, эмоции, опыт, темперамент, память и пр.), среди которых особую роль играют системообразующие свойства (направленность личности с ее целями, мотивационной сферой и потребностями, установки

⁹ Фейерабенд П. Указ.соч. С.304.

¹⁰ Такая гипотеза высказывается рядом биографов и исследователей творчества великого ученого. Например, так считает А.Койре (см.: *Koyré A. Newtonian studies. L., 1965*).

или субъективные отношения личности), и т.д.¹¹. Возможны и другие типологии: по когнитивным ориентациям - правополушарная, левополушарная¹², по формам интеллекта - вербальный, пространственный, моторный, формально-математический и пр.¹³, по сравнительным степеням названных выше свойств личности или интеллекта (например, по степени мотивации или по сравнительной силе мотивационных сфер, по силе интеллекта и т.д.).

В.П.Карцев, основываясь на многочисленных психологических исследованиях советских и зарубежных авторов, приводит пять стилиобразующих форм личностно-психологической детерминации: по степени "инерции мышления" при решении конкретных задач, по сложности познавательных структур субъекта, по психологической дифференциации (преобладание аналитических или синтетических элементов в когнитивной деятельности), по понятийной дифференциации (характер предпочтений при образовании классов объектов: мелких, но многочисленных групп или немногих больших классов), по индивидуальным различиям в процессах схематизации (чувствительность к деталям, оттенкам либо игнорирование их). К ним прибавляются формы, различающиеся по объему и избирательности внимания, степени импульсивности решений, склонности к риску и др.¹⁴. Следует отметить, что перечисленные формы детерминации охватывают не только стиль мышления ученого, но более широко - стиль его научной деятельности, включая ее организационные аспекты, выбор научных направлений, дидактические и популяризаторские аспекты, руководство научными коллективами и пр.

Необходимо учитывать не только детерминацию познавательных процессов психологическими чертами ученого, но и обратное воздействие когнитивно-методологических компонент стиля на психологию личности. Для того, чтобы регулятивы научного познания стали стилем мышления, они должны быть ассимилированы мышлением ученого, а впоследствии стать его убеждениями, стереотипами (при этом рефлексия отодвигается

11 См.: Платонов К.К. Система психологии и теории отражения. М.,1982. С.194-204; Ломов Б.Ф. Методологические и теоретические проблемы психологии. М.,1984. С.310-340.

12 См.: Forischa B. Relationship between creativity and mental imagery: A question of cognitive styles?//Imagery: current theory, researches and application. N.Y.,1983. P.310-339.

13 См.: Gardner H. Frames of mind: The theory of multiple intelligences. L.,1984.

14 См.: Карцев В.П. Социальная психология науки и проблемы историко-научных исследований. М.,1984. С.244-245.

на периферию сознания или вовсе затухает). Можно даже сказать, что регулятивы становятся стилем в тем большей степени, чем полнее интериоризация; формирование стиля завершается тогда, когда методологические и концептуальные его элементы органически сращиваются с психологическими, трансформируются в рациональную веру, убеждения, установку, совпадают с когнитивной мотивацией познавательных актов, образуют "призму", сквозь которую ученый видит мир, способ, каким он относится к миру.

Эта обратная детерминация особенно очевидна, когда ученому приходится преодолевать барьеры усвоенных им стереотипов, отказываться от "очевидности", от глубоко укоренившейся веры в нерушимость принятых им принципов, совершать недозволенное. В таких эпизодах отчетливо проявляются и сила психологического воздействия ассимилированных стандартов познавательных операций, и сила психологического сопротивления этим стандартам у творческих личностей.

История научных открытий дает множество примеров таких ситуаций. Ученый-еретик, осмелившийся нарушить принципы усвоенного им стиля научного мышления, испытывает сложные духовные переживания: неуверенность, тревожность, чувство вины, потерю душевного равновесия, утрату ясности восприятия явлений. Все это смешивается с мучительно-радостным ожиданием неизведанного, приливом творческих сил, нарастанием решимости переступить барьер, кажущийся непреодолимым. Интересно об этом пишет Л.Флек¹⁵.

Принятие или отвержение тех или иных фундаментальных идей, методов, принципов, картин мира у глубоко мыслящих ученых всегда связано с их мироощущением, эмоциями, с особенностями характера. Перестройка когнитивно-методологического "ядра", даже когда она обосновывается внутренней логикой развития науки, для таких мыслителей всегда сопровождается болезненными, драматическими переживаниями. И личностно-психологические факторы часто оказывают серьезное влияние на ход такой перестройки. Вспомним хотя бы несравненное упорство А.Эйнштейна, до конца жизни сохранявшего надежду на возрождение принципа классического детерминизма в современной физике и не принимавшего перестройки стиля научного мышления, связанной с пересмотром этого стиля или с отказом от него.

¹⁵ См.: *Fleck L. Genesis and development of scientific fact. Chicago;L.,1979. P.93-94.*

Взаимодействие когнитивно-методологических и личностно-психологических компонент стиля научного мышления является одним из источников внутренних противоречий стиля, иногда ведущих к его распаду, иногда - к дальнейшему развитию через снятие, преодоление таких противоречий. Яркий пример таких противоречий - стиль мышления М.Планка, в котором сочетались склонность к классической гармоничности и завершенности физической картины мира, осторожность и педантичность выводов с гениальной интуицией, смелость гипотез, рассудочный консерватизм - с полетом воображения, стремление к компромиссу - с последовательностью в отстаивании революционизирующего науку квантового принципа.

Психологические особенности исследователя оказывают влияние не только на элементный состав системы принимаемых им регулятивов, не только на содержание развиваемых им идей и методов, но и на устойчивость этой системы. Например, склонность к критике уже существующих интеллектуальных построений или же к позитивному конструированию и рациональному консерватизму - хорошо различимые психологические компоненты стиля мышления ученого. Такие склонности обращены не только на содержание научных идей, но и на процессы их возникновения, на формы научной деятельности. Стабильность или динамизм стиля мышления ученого часто выступают как производные от преобладания критического или позитивного начал в его психологической структуре.

Таким образом, стиль научного мышления в личностно-психологическом плане предстает сложной системой взаимодействия когнитивно-методологических и психологических факторов движения мысли ученых в конкретно-исторический период развития науки. Это уже дает более "объемное" представление о стиле, однако эта объемность еще недостаточна. Субъект научного исследования - участник коллективной познавательной деятельности, имеющей свои особенности и закономерности, несводимые к простой сумме черт индивидуальной работы ученого. Следовательно, стиль мышления в науке включает компоненты, вытекающие из социального, коллективного ее характера.

Стиль научного мышления в социально-психологическом и социологическом аспектах

Попробуем подойти к субъекту научной деятельности с более общих позиций. Чтобы система регулятивных средств стала сти-

лем научного мышления, она должна быть не только "преломлена" в призме индивидуальной психологии, ни и испытать на себе воздействие психологии коллектива (социальной психологии), а также подвергнуться воздействиям социологических факторов¹⁶.

Социологический и социально-психологический аспекты стиля имеют то общее, что в них "высвечиваются" условия, при которых система регулятивов становится общепринятой нормой мышления и, подчеркнем это, деятельности научных коллективов. Но социологическое "измерение" стиля шире социально-психологического: условия нормативизации, стереотипизации когнитивно-методологических элементов стиля, имеющие социологическую природу, могут изучаться на различных уровнях - от микросоциумов (малых сред) до факторов социального воздействия в масштабах общества в целом. Социально-психологические факторы стиля яснее обнаруживаются в микросоциумах.

К социально-психологическим факторам стиля научного мышления относят: формы общения, принятые в научных коллективах, психологический климат, типы лидерства, господствующие убеждения, мнения, мотивации научной деятельности, предрассудки и моды, моральные установки и т.д. История науки дает многочисленные примеры воздействия этих факторов на превращение научных идей, принципов, теорий, методов в общепринятые нормы мышления и деятельности научных сообществ: моральный климат и тип лидерства в школе Л.Пастера, способствовавшие превращению революционных идей новой микробиологии в стиль мышления в короткий срок и в труднейших условиях; атмосфера антидогматизма и принципиальной критики, высокая мотивация деятельности, взаимное уважение и бескорыстие как факторы успехов знаменитой школы Э.Резерфорда; противодействие идеям теории относительности в отравленной социально-психологической атмосфере немецкой науки в период нацистской диктатуры и т.д.

Исследователи процессов научных революций отмечают исключительную роль социально-психологических факторов в периоды изменения "ядра" хорошо укоренившегося стиля научного мышления. Личностно-психологические трудности, связанные с

¹⁶ Напомним, что еще в 30-е годы в полемике с позитивистами Л.Флек подчеркивал, что "любая эпистемологическая теория будет не более чем тривиальной, если она не учитывает... социальную обусловленность любых мыслительных процессов... Само понятие "мышление" имеет смысл только при указании на "мыслительный коллектив", в рамках которого происходит это мышление" (*Fleck L. Op.cit. P.43.*)

этим периодом, усиливаются или успешно преодолеваются в зависимости от психологических характеристик научного сообщества. Например, Ф.Краффт считает, что морально-психологический климат в исследовательской группе под руководством О.Гана способствовал тому, что именно эта группа (О.Ган, Л.Мейтнер, Ф.Штрассман) опередила французских и итальянских ученых, одновременно работавших над проблемой получения радиоактивных изотопов, и пришла к революционному открытию расщепления атомного ядра, открытию, которое было столь же трудно сделать, как и осознать, ибо оно противоречило правилам классической атомной физики¹⁷.

Стиль мышления ученого не всегда согласуется со стилем его поведения и деятельности в науке. Расхождение между тем, как мыслит и как поступает ученый, может вызываться социально-психологическими факторами. Так, если в мотивации деятельности виды на карьеру, корысть, тщеславие и тому подобные мотивы выходят на первый план, стилем исследовательской практики ученых может стать отход от всеобщих требований научной методологии, от тех норм, которые Р.Мертон считал основами этоса науки: объективность, всеобщность знания (знание не может рассматриваться как собственность), бескорыстие и ответственность исследователей за доброкачественность их работы. Печальным плодом такого стиля становятся мошенничество, подтасовка фактов и экспериментальных данных, плагиат, интеллектуальное проституирование. Убежденность в принятых нормах, преданность стилю в таких условиях часто переходят в предубежденность против любого инакомыслия, в догму, со ссылками на которую "девиантные" идеи осуждаются, а попытки доказать их правоту подавляются.

Разнообразные воздействия социально-психологических факторов на работу когнитивно-методологического "ядра" стиля, приобретая устойчивый характер, становятся компонентами стиля, входят в его структуру. Но сами эти компоненты не являются неизменными; они усиливают или уменьшают свое действие, свою роль в рамках стиля под влиянием множества факторов, среди которых на первом плане стоят факторы социологического характера.

¹⁷ Конечно, в цитируемой статье (см.: *Krufft F. Internal and external conditions for the discovery of nuclear fission by the Berlin team//Otto Hahn and the rise of nuclear physics. Dordrecht,1983. P.135-165*) нет и не может быть прямых доказательств этого тезиса. Подобные гипотезы вообще не нуждаются в строгих доказательствах, так как имеют эвристический характер.

Конечно, "социальный континуум", в который погружена наука, воздействует на нее различным образом, по разным каналам. Сторонники экстерналистской концепции науки часто упрощенно или прямолинейно трактуют эти каналы, утверждая, например, прямую зависимость содержания научных теорий и принципов от социальных факторов. Подобные преувеличения не могут быть приняты, как не могут считаться удовлетворительными и компромиссные попытки изобразить судьбу научных идей (в том числе и в первую очередь стилиобразующих идей, методов и т.п.) как борьбу за "выживание" в среде, образуемой совместной игрой "внешних" (социальных, социально-психологических и т.д.) и "внутренних" (когнитивно-методологических) факторов (С.Тулмин). Но сам факт социальной детерминации науки и ее развития не подлежит сомнению. И в ряду многочисленных и разнообразных форм этой детерминации стоит воздействие социологических факторов на когнитивные, социально-психологические и личностно-психологические компоненты стиля научного мышления.

Для примера рассмотрим результаты экспериментов американского психолога М.Махони. Цель экспериментов состояла в том, чтобы установить, в какой степени верно утверждение о логичности как отличительной черте мышления ученых. Группе ученых предлагалась простая причинно-следственная задача: среди ряда предложенных экспериментальных проверок нужно было выделить те, которые могли бы опровергнуть проверяемую гипотезу, и те, которые не имели отношения к этой гипотезе. Около 90% испытуемых не справились с этим заданием. В другом опыте группа из 15 физиков и 15 психологов при решении аналогичной задачи оказалась слабее группы из 15 священников, не имевших специального научного образования. Более 50% испытуемых совершали элементарную логическую ошибку, считая, что истинность наблюдаемого следствия указывает на истинность исходной гипотезы, а 25% полагали, что ложность предпосылки блещет за собой ложность следствия.

Причина такого "алогичного" мышления, по мнению М.Махони, заключается не в логической малограмотности ученых, а в стереотипах, сформированных под постоянным и длительным воздействием определенных социальных факторов. Дело в том, что в реальной научной практике акцент прежде всего ставится на положительные, а не на негативные результаты экспериментов; все институты науки способствуют развитию такого стиля научного мышления и научной деятельности - журналы охотнее публикуют материалы с позитивными результатами,

премии и вознаграждения выдаются, скорее всего, не за опровержения научных гипотез и т.д. Таким образом, под воздействием социальных факторов формируется психологическая установка на получение подтверждений, а не опровержений, и эта установка так сильна, что способна подавить работу таких стилевых компонент, как логические правила¹⁸.

Многочисленными социологическими и социально-психологическими исследованиями установлены вполне определенные зависимости между когнитивно-методологическими, социологическими и социально-психологическими компонентами стиля научного мышления в деятельности ученых. Например, такая распространенная черта современных научных работников, как стремление больше и чаще публиковать свои труды (одна из причин того, что экспоненциальный рост научных публикаций отнюдь не тождествен приросту действительно ценной научной информации), находится в очевидной зависимости от существующей системы оплаты труда научных сотрудников, а также от системы распределения различных "нематериальных" поощрений (почестей, престижа, популярности и пр.). Указанный модус поведения оказывает воздействие и на выбор когнитивно-методологического "ядра". Например, предпочитают более апробированные идеи, хорошо известные методы, обещающие быстрый и гарантированный успех, и, напротив, проявляются недоверие, чрезмерная осторожность, даже боязнь в ориентировке среди малоисследованных проблем и идей, консерватизм стиля.

Вообще говоря, влияние социологических факторов на социально-психологические компоненты стиля известны достаточно хорошо. Например, вряд ли вызовет сомнение, что нравственный климат в научных коллективах, виды научной коммуникации (формальной и неформальной), мотивация научной деятельности и т.п. зависят от таких факторов, как конкуренция (не только принимающая в современной науке форму интеллектуального состязания, но часто выступающая как борьба за приоритеты, за социальный статус, за размеры и длительность финансирования научных исследований и т.п.), социальная структура научных институтов и научного сообщества в целом, степень и характер участия ученых в политических процессах и т.п. Сравнительно меньше изучено влияние этих факторов на когнитивно-методологические элементы стиля.

¹⁸ См.: *Machoney M.J. Psychology of the scientist: An evaluative review//Social Studies of Science. 1979. Vol.9, N3. P.349-375.*

Одним из очевидных примеров подобного влияния может служить формирование "экологического" стиля мышления в науке. Вполне ясно, что введение в структуру "ядра" этого стиля таких элементов, как понятие экологического равновесия антропогенного воздействия на природную среду и восстановительных возможностей этой среды, инспирируется главным образом социальными, а не чисто теоретическими факторами. Этим объясняется и быстрая экспансия этого стиля: из сравнительно узкой сферы биологических исследований он в короткий срок распространился даже на такие далеко отстоящие от биологии области науки, как технические дисциплины, градостроительство, агрохимия, экономика и другие социальные науки. В настоящее время даже говорят об экологическом стиле как о стиле всей науки XXI в. И если учесть интегративные тенденции современной науки и ее всевозрастающую роль для сохранения жизни на планете, такие высказывания не выглядят преувеличением.

Социологическое "измерение" не только обнаруживает воздействие социальных факторов на стиль научного мышления и деятельности, но позволяет также объяснить сам процесс нормативизации стиля, превращения его в "автоматическое" условие научной работы, в его "победу" в соперничестве с иными возможными системами регулятивов. Вне такого объяснения стиль научного действительно мышления выглядит неким "априорным" условием, предпосылкой или "фоном" научного исследования. Конечно, нельзя и абсолютизировать это объяснение, отвергая или недооценивая объективную логику развития научного познания. Но диалектическая суть процесса состоит в том, что ни логика научного познания, ни социальные факторы, благодаря которым эта логика осуществляется в живом, творческом, противоречивом контексте науки, не могут быть правильно оценены и поняты в абстрактной изоляции друг от друга. Происходит ли этот процесс под контролем сознания, т.е. выступает как следствие рационального выбора ученых, является ли он результатом неосознанного включения индивидов к "коллективному мышлению" - так или иначе, мы имеем дело с социальным по природе механизмом функционирования и развития стиля научного мышления. Этот механизм наглядно раскрывается при анализе явлений циркуляции стиля в рамках научного сообщества или его трансляций от поколения к поколению ученых. Все это дает основание говорить о "социологической нагруженности" всех основных регулятивов, обычно рассматриваемых только в мето-

логическом плане (картина мира, парадигма, нормы доказательств и объяснения и т.д.)¹⁹.

"Нагруженность" эта разнотипна и разноуровнева в зависимости от того, в какой степени общности социальные факторы выступают в качестве детерминантов и компонентов стиля научного мышления: от социологической структуры научных коллективов и институтов до социальной структуры общества в целом. Чем выше уровень общности, тем масштабнее эта детерминация, но тем сложнее устанавливать зависимости между различными компонентами стиля через сложную цепь опосредований. Здесь поле исследований для социологических теорий различных уровней - от социологии науки до социальной философии; общий вывод таких исследований связан с тезисом о том, что "тип научного мышления, складывающийся в культуре некоторой исторической эпохи, всегда скоррелирован с характером общения и деятельности людей данной эпохи, обусловлен контекстом ее культуры"²⁰.

Суммируя, можно сказать, что в социальном и социально-психологическом "измерениях" стиль научного мышления предстаёт системой регулятивных средств науки, "санкционированной" данным научным сообществом, коллективным субъектом научного познания. Эта система выступает как общепринятая в рамках данного сообщества совокупность стереотипных, осознанно или неосознанно принимаемых членами сообщества предпосылок, условий научной работы. В качестве таковой эта система подвержена действию социально-психологических, социологических и личностно-психологических факторов. Эти факторы, действуя постоянно и интенсивно, могут рассматриваться как компоненты стиля. Важно также, что стиль научного мышления в этих "измерениях" высвечивается в формах познавательной деятельности ученых и социальной организации науки.

¹⁹ См.: Юдин Б.Г. О соотношении социологического и методологического в анализе научного знания//Методологические проблемы историко-научных исследований. М.,1982. С.33.

²⁰ Степин В.С. Структура теоретического знания и историко-научных реконструкций//Там же. С.167.

Интеллектуальный консенсус исторической эпохи

Понятие стиля эпохи играет важную роль в эстетике и истории искусства (Возрождение, барокко, классицизм и др.). Оно является необходимым средством периодизации истории искусства, тем общим фоном, без выявления которого теряет смысл сопоставление произведений искусства, относящихся к разным эпохам. Аналогичную роль в теории познания и истории теоретического мышления призвано играть понятие стиля теоретического мышления¹ исторической эпохи, или интеллектуального консенсуса эпохи.

Каждая историческая эпоха смотрит на мир своими глазами, пользуется своей специфической системой мыслительных координат. В истории теоретического мышления отчетливо выделяются четыре основных периода его развития, соответствующие главным этапам развития общества. Эти четыре стиля мышления, последовательно сменявшие друг друга: античный, средневековый, "классический" (стиль мышления Нового времени) и современный².

¹ Понятие стиля мышления употребляется в разных смыслах: от стиля мышления выдающегося ученого или конкретной научной дисциплины в определенный период ее развития до стиля теоретического - не только научного - мышления целой исторической эпохи. Интерес к стилям мышления связан прежде всего с общей, начавшей складываться еще в прошлом веке идеей, что познание детерминировано не только изучаемым объектом, но и социально-исторически. Стиль мышления понимается как один из наиболее существенных элементов в механизме социально-исторической детерминации.

Для каждой отдельной области теоретизирования эта детерминация является, так сказать, "многослойной", кроме того, ее содержание меняется с течением времени. В силу этого возникает большое число пониманий стиля мышления, различающихся предметной сферой и временем своего действия: "стиль мышления классической физики", "стиль мышления современной биологии", "физический стиль мышления", "естественнонаучный стиль мышления", "научный стиль мышления" и т.п.

² Так называемое "первобытное", или "мифологическое", мышление не относится к теоретическому мышлению и является только его предисторией. В первобытном мышлении явно отсутствует характерное для теоретического мышления противопоставление мира реально существующих объектов миру вымышленных, теоретических сущностей.

О различии между теоретическим и практическим мышлением см.: *Husserl E. Die Krisis des europäischen Menschentums und die*

Предметом настоящей работы является общее понятие стиля мышления эпохи, и в особенности средневековый и "классический" стили мышления. Анализ первого из них позволяет, в частности, выявить устойчивую параллель между средневековым теоретизированием и теоретизированием в рамках так называемой "нормальной", или "парадигмальной", науки³.

Здание современного мышления выросло в лесах предшествующих стилей мышления. И хотя эти леса давно сняты, оно во многом сохраняет на себе их черты. Интерес к старым способам теоретизирования не носит, таким образом, абстрактного исторического характера. Правильное их истолкование - предпосылка более глубокого понимания современного теоретизирования, его основных особенностей и его горизонта.

К понятию стиля мышления

Как и всякая история, история мышления складывается из ряда качественно различных этапов. Каждому из них присущ свой стиль, или способ, теоретизирования, переход от этапа к этапу представляет собой революцию в способе теоретического освоения действительности. Рассматривать историю мышления в кумулятивистском духе, как постепенное накопление все новых и новых удачных приемов и их последовательное совершенствование - все равно, что описывать "общество вообще", отвлекаясь от качественных различий между историческими эпохами и от со-

Philosophie//Gesammelte Werke. Haag,1954. Bd.6. Следуя "теоретической установке", "человек начинает различать представления о мире от реального мира, и для него встает новый вопрос - вопрос об истине, не о житейской истине, косно держащейся за традиции, но об истине, которая для всех, кто не ослеплен привязанностью к традиции, идентична и универсально значима, - об истине самой по себе. Таким образом, теоретическая установка философа с самого начала придает ему стойкую решимость посвятить всю свою дальнейшую жизнь, осмыслив ее как универсальную жизнь, делу теории, чтобы отныне строить теоретическое знание на теоретическом знании in infinitum" (Ibid. S.335).

3 См. в этой связи также: *Ивин А.А.* Стили теоретического мышления и методология науки//Философские основания науки. М.,1982; *Ivin A.A.* Styles of theoretical reasoning and the development of science//Logic, methodology and philosophy of science. Moscow,1983; *Ивин А.А.* Стиль теоретического мышления эпохи и внешние ценности научной теории//Язык и логика. М.,1990; *Ivin A.A.* The evolution of theoretical thinking//The opened courtain. A U.S. - soviet philosophy summit. Boulder, San Francisco; Oxford,1991.

циальных революций, с которыми связан переход от одной из них к другой.

Понятие стиля мышления, характерного для определенного периода времени, довольно широко употребляется в философии науки.

В русле общей проблематики изучения стилей мышления находятся работы Э.Гуссерля и М.Хайдеггера, посвященные критике "классического" мышления, анализу той особой "области опыта", которая образует основу и предпосылку всех установок человеческого сознания и потому остается непроясненной средствами обычного теоретического мышления. В частности, Хайдеггер очерчивает три разных "эпохи мысли", радикально сменявших друг друга: античная "первая философия" с ее вопросами о сути сущего; христианское учение с его ответами о сотворенности сущего; философские концепции Нового времени с их методами внедогматического обоснования сущего, исходя из достовернейшего бытия субъекта, человеческого сущего⁴.

Идея сменяющих друг друга "стилей теоретизирования" обсуждалась О.Шпенглером, А.Шелером, Р.Бартом, Т.Парсонсом, Ж.-П.Сартром и др.

Л.Витгенштейн, испытавший влияние Шпенглера, полагал, что существует "семейное сходство" между различными элементами одной и той же культуры: ее математикой, архитектурой, религией, политическими организациями и т.д. Одно из выражений этого сходства - свойственный культуре единый способ теоретического видения мира. Закат культуры есть разрушение сходства ее элементов, их рассогласование и, как следствие, разрушение характерного для нее видения мира⁵.

⁴ См.: Хайдеггер М. Время картины мира // Современные концепции культурного кризиса на Западе. М., 1976. С.208-249. Хайдеггер начинает философию Нового времени с Декарта, утверждавшего, что критерием и сердцевинной всего является человек, и полагает, что "классический" стиль мышления распространяется также на современность. Он упускает из виду перелом в способе теоретизирования, начавшийся во второй половине XIX в. и приведший к новому, - современному стилю теоретического мышления. Сам этот век кажется Хайдеггеру "непроглядным", "самым темным" в европейской истории, "отгородившим Ницше от великих мыслителей и затуманившим для него осмысленную связь времен" (Heidegger M. Der europäische Nihilismus. Pfullingen, 1967. S.151).

Очевидно, что "темнота" XIX в. связана прежде всего с явно обозначившимся "разрывом времен", зарождением в этот период новой культуры и соответствующего ей современного стиля мышления. У истоков его стоял, в частности, и Ницше.

⁵ См. в этой связи: Wright G.H. von. Wittgenstein in relation to his times // Wittgenstein. Oxford, 1982.

В последнее время концепцию "стилей теоретизирования" с позиций феноменологии попытался развить Г.Уинтер. Своеобразная типология "мыслительных стилей" была предложена А.Кайзерлингом. Стили научного мышления анализировались в рамках так называемой "исторической школы" в методологии науки Т.Куном, И.Лакатосом, П.Фейерабендом и др.⁶

Нередко идея, что научное мышление зависит от исторически детерминированных общих предпосылок, выражается без использования самого выражения "стиль мышления". Так, К.Манхейм говорит о "духе времени", П.Лаудан - об "исследовательских традициях", М.Фуко - об "эпистемах", Я.Ребане - о "социальной памяти" и т.д.⁷

Стиль, или способ, мышления эпохи - это совокупность глобальных, по преимуществу имплицитных предпосылок теоретического мышления конкретной эпохи, те, почти незаметные для нее очки, через которые она смотрит на мир и которые не годятся для другой эпохи. Стиль мышления представляет собой сложную, иерархически упорядоченную систему неявных доминант, образцов, принципов, форм и категорий теоретического освоения мира. Эта система изменяется во времени, она подчинена определенным циклам, постоянно воспроизводит свою структуру и обуславливает специфическую реакцию на каждый включаемый в нее элемент. Иными словами, стиль мышления подобен иерархически организованному живому организму, проходящему путь от рождения до старости и смерти, непрерывно возобновляющему себя и придающему своеобразие всем протекающим в нем процессам.

⁶ В частности, описание Куном "нормальной науки" может рассматриваться также как хорошая характеристика схоластического теоретизирования вообще (см.: Кун Т. Структура научных революций. М., 1975. Гл. III-V). Ряд важных черт такого теоретизирования обсуждается Фейерабендом, хотя в целом его позиция может истолковываться как попытка выявить основные особенности античного стиля мышления и представить их как неотъемлемые характеристики теоретического мышления в каждую эпоху (См.: Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Избранные труды по методологии науки. М., 1986. Гл. 1, 3, 14-16).

⁷ В частности, Ребане пишет: "Понятие социальной памяти, "работает" наиболее эффективно при анализе тех явлений социальной информации, которые передаются из поколения в поколение не в виде знаний в собственном смысле, но в качестве предпосылок и условий достижения знаний" (Ребане Я. Социальная детерминация познания: Комплексная проблема исследования // Обществ. науки. 1980. N4. С. 102). Очевидно, что так понимаемая "социальная память" весьма близка к тому, что обычно именуется "стилем мышления".

Стиль мышления исторической эпохи - это как бы ветер, господствующий в эту эпоху и непреодолимо гнувший все в одну сторону. Но ограничения, диктуемые стилем мышления, почти не осознаются и не подвергаются исследованию в свою эпоху. Только новая эпоха, вырабатывающая собственное, более широкое теоретическое видение, начинает замечать то летаргическое массовое ослепление, которое сковывало умы предшественников, ту общую, как говорят, систематическую ошибку, которая сдвигала и искажала все.

Стиль мышления складывается под воздействием культуры как целого⁸ и является фактором, опосредствующим ее влияние на теоретическую деятельность и науку как частную и узкую область культуры. Задавая горизонт теоретизирования и общие схемы подхода мышления к действительности, стиль мышления оказывает в конечном счете воздействие на все аспекты теоретизирования в конкретную эпоху. Если история науки - почва, в которую уходит своими корнями научная теория, то культура и свойственный ей стиль мышления - это та зыбкая и незаметная атмосфера, общая для всех теорий, без выяснения состава и особенностей которой не могут быть в полной мере поняты ни особенности структуры и развития теорий, ни характер их обоснования в науке и укоренения в культуре.

Исследование стилей мышления разных эпох, их связей с культурой во всем ее многообразии и через нее с материальным производством во многом остается делом будущего. Это исследование должно представить каждый из существующих способов теоретизирования как целостную, внутренне противоречивую и потому динамичную систему, отдельные элементы которой взаимно дополняют и взаимно поддерживают друг друга⁹.

⁸ Это не означает, конечно, что разные области культуры определенной эпохи оказывают одинаковое воздействие на ее стиль мышления. История, как кажется, свидетельствует, что в каждой культуре одна из сфер духовной деятельности занимает явно доминирующее положение и оказывает особое влияние как на другие сферы, так и на присущий культуре стиль мышления.

⁹ Что касается предлагаемых определений понятия "стиль мышления", то общим для них является то, что они звучат общо и расплывчато. Так, Б.А.Парахонский определяет стиль как "особый ракурс видения, способ фиксации и членения практической реальности языка культуры и познания" и отмечает, что стиль мышления "выступает не в качестве некоторой "окраски", которой может и не быть, но как методологическое единство творческих процессов" (Парахонский Б.А. Стиль мышления: Философские аспекты анализа стиля в сфере языка, культуры и познания. Киев, 1982. С.3,50). В книге "Стиль мышления как выражение единства научного знания" (Воронеж, 1981) говорится, что стиль мышления выражает

Необходимость системного подхода к изучению эволюции теоретического мышления очевидна. Тем не менее такой подход не был пока реализован сколь-нибудь полно и последовательно. До сих пор дело ограничивалось перечислением тех немногих черт, которые считаются характерными для того или иного стиля мышления.

Изучение формирования и развития научных теорий - важная, но не единственная область исторического анализа научного знания. Другой такой областью является исследование того широкого и исторически изменчивого контекста духовного производства в целом, в который всегда погружена наука, контекста культуры и прежде всего определяемого ею стиля мышления.

Изучение стилей мышления разных эпох в двояком смысле важно для истории и методологии науки. Прежде всего воздействие стиля мышления сказывается на всех аспектах теоретизирования, начиная с формы постановки проблем, приемов исследования и обоснования и кончая манерой изложения полученных выводов и последующими спорами вокруг них. Даже мошенничество в теоретической сфере в рамках каждого из стилей имеет своеобразный характер. Естественно, что без учета влияния этой общей для многих теорий среды невозможно отчетливое понимание ни отдельных теорий, ни сопоставление разных теорий на фоне одного и того же стиля мышления, ни тем более сопоставление теорий, относящихся к разным стилям мышления. Нет смысла сопоставлять, например, средневековые теории механического движения и соответствующие теории Нового времени, не принимая во внимание, что это теории разных эпох, а значит, разных стилей мышления. Настолько разных, что совершенно иначе понимались и "теория", и "движение", и "обоснование", и "причина", и все другое.

сложившуюся систему ценностей относительно существующих результатов науки и ее методов: "Являясь своеобразным осознанием результатов развития науки (господствующим мнением), стиль мышления выступает в качестве общего регулятива научного исследования. Поэтому стиль мышления можно рассматривать как общепринятую установку в познавательном процессе, обусловленную определенным состоянием науки" (С.17). К.Миронов рассматривает стиль научного теоретического мышления как наличие единых принципов объединения понятий в относительно замкнутые теоретические системы; способы включения новых элементов в эти системы; особенности, проявляющиеся в процессе постановки исследуемых задач (Миронов К. Инженерно-математический стиль на научного мышления // Проблемы высшего образования. С., 1980. Ч.18, №5. С.23).

Далее, особый интерес с точки зрения истории и методологии науки представляет то, что имеется строгая и отчетливая параллель между развитием теоретического мышления как последовательной сменой стилей, с одной стороны, и развитием отдельных теорий и концепций - с другой. Развитие теории во многом повторяет историю теоретизирования, этапы развития теории соответствуют основным этапам развития теоретического мышления.

Как уже отмечалось, стиль мышления эпохи по преимуществу имплицитен. Те, чье мышление им определяется, видят только надводную часть айсберга, на котором стоит их мышление, и могут лишь догадываться о строении его подводной части. Это во многом относится и к категориальной структуре мышления, хотя последняя более прозрачна уже потому, что она полностью артикулирована¹⁰.

Существенные трудности связаны не только с пониманием особенностей стиля мышления своей эпохи, но и с анализом стилей мышления других эпох.

Теоретический горизонт каждой эпохи ограничен свойственным ей стилем мышления. Никто не может подняться над историей и выйти из своего времени, чтобы рассматривать прошлое "беспристрастно", без всякого искажения. Объективность исторична, и она прямо связана с той позицией в истории, с которой исследователь пытается воссоздать прошлое. Возможно ли в такой ситуации адекватное истолкование стилей мышления предшествующих эпох? Может ли одна культура осмыслить и понять другую культуру?

О.Шпенглер, как известно, отвечал на этот вопрос отрицательно. Но если предшествующая культура непроницаема для

¹⁰ Имеется большое число отечественных работ, посвященных современному стилю мышления. В них затрагиваются и отдельные особенности стилей мышления других эпох, но, как правило, лишь в той мере, в какой это необходимо для выявления своеобразия современного мышления. См., например: *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: Две эпохи в развитии буржуазной философии // *Философия в современном мире: Философия и наука.* М., 1972; *Новик И.Б.* Вопросы стиля мышления в естествознании. М., 1975; *Карпинская Р.С.* Биология и мировоззрение. М., 1980; *Купцов В.И.* О стиле научного мышления // *Филос. науки.* 1976. N1; *Сачков Ю.В.* О современном стиле научного мышления: Философские основания науки. Вильнюс, 1982; *Стиль мышления как выражение единства научного знания; Парахонский Б.А.* Стиль мышления: Философские аспекты анализа стиля в сфере языка, культуры и познания; *Кукушкина Е.И.* Познание, язык, культура. М., 1984 и др.

всех последующих, остается загадкой, как ему самому удалось проникнуть в тайну описываемых им прошлых культур.

"Мы ведь тоже вынуждены видеть и истолковывать прежнее мышление из горизонта определенного, т.е. нашего, мышления, - пишет М.Хайдеггер. - Точно так же, как Ницше, точно так же, как Гегель, мы не можем выйти из нашей истории и из нашего "времени" и рассмотреть само по себе прошлое с абсолютной позиции, как бы помимо всякой определенной и потому обязательно односторонней оптики. Для нас в силе то же, что для Ницше и Гегеля, - да впридачу еще то возможное обстоятельство, что горизонт нашего мышления не обладает глубиной, а тем более величием, какого достигли в своем вопрошании те мыслители... Эта мысль приближает нас к кругу подлинных решений. Вопрос об истинности данного "образа истории" заходит дальше, чем проблема исторической корректности и аккуратности в использовании и применении источников. Он соприкасается с вопросом об истине нашего местоположения в истории и заложенного в нем отношения к ее событиям"¹¹.

Хайдеггер почти с той же силой, что и Шпенглер, настаивает на взаимной непроницаемости и принципиальной необъяснимости культур. Единственным приближением к чужой культуре ему представляется самостоятельное - т.е. достигаемое внутри собственной живой истории и каждый раз заново - ее осмысление. Позиция самостоятельного мыслителя, какая бы она ни была, будет уникальной и вместе с тем окончательной полноценной интерпретацией истории.

Сложная проблема соизмеримости стилей теоретического мышления разных эпох, относительной "прозрачности" предшествующих стилей для последующих не будет рассматриваться здесь. Она близка активно обсуждаемой в последнее время проблеме соизмеримости научных теорий. Отметим только, что историческая объективность в рассмотрении теоретического мышления возможна лишь при условии признания преемственности в развитии мышления. Отшедший в прошлое способ теоретизирования может быть понят, только если он рассматривается с позиции более позднего и, как можно думать, более высокого стиля мышления. Последний содержит в себе, выражаясь гегелевским языком, "в свернутом виде" предшествующие эпохи, представляет собой, так сказать, аккумулярованную историю человеческого духа.

¹¹ Heidegger M. Der europaische Nihilismus. S.90-91.

После Гегеля средние века перестали быть тысячелетним досадным пробелом в истории человечества и обрели наконец в ней свое законное место. Интенсивное изучение философской и культурной жизни этого периода принесло многие интересные детали. Однако общий интелектуальный климат той эпохи, свойственный ей одной способ теоретизирования до сих пор во многом остаются нераскрытыми. В работах М.де Вулфа, Э.Жильсона, Г.Г.Майорова и других историков средневековой философии выделяются такие общие ее особенности, как авторитарность, иерархичность, ретроспективность и традиционализм, символизм, отказ от новаторства, иконографичность, комментаторство, дидактизм и т.д.¹².

Все эти черты действительно присущи средневековой философии и всему средневековому мышлению. Но, с другой стороны, мышление всегда символично, ему постоянно присущи элементы комментаторства и назидательности, тяготения к иерархизации теоретического мира и т.д. Мышление любой эпохи предпосылочно и тем самым в определенном смысле "авторитарно". Остается только предполагать, что в средние века эти обычные черты всякого теоретического мышления были просто доведены до предела или даже утрированы.

Типичные особенности средневекового стиля мышления наиболее отчетливо и концентрированно проявились в средневековой схоластической философии. На этом основании данный стиль мышления обычно называют "схоластическим" и говорят о схоластике как особом способе мышления, господствовавшем в средние века. Сохраняя эту устоявшуюся терминологию, необходимо, однако, оговорить, что "средневековый" ("схоластический") стиль теоретизирования охватывал не только схоластическую философию, но и все другие области теоретического мышления той эпохи, включая алхимию, астрологию и иные средневековые ереси. Даже средневековый мистик, когда он начинал рассуждать более или менее развернуто и последовательно, по манере теоретизирования был "схоластом".

Теоретическое мышление всегда связано с удвоением мира, с проведением достаточно отчетливой границы между воображаемым (теоретическим) и реальным миром. Общая ориентация

¹² См.: Wulf M. de History of mediaeval philosophy. L., 1909; Gilson E. The spirit of mediaeval philosophy. L., 1936; Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979.

средневекового мышления такова, что теоретическому (в религиозной схоластике - божественному) миру отдается явный приоритет над действительным миром. Это - абстрактное и схематизирующее мышление, втискивающее богатую и постоянно меняющуюся реальность в прокрустово ложе раз и навсегда утвердившейся схемы и доктрины.

Сопоставляя средневековый стиль мышления со стилем мышления, свойственным "нормальной" науке¹³, можно сказать, что общая ориентация такой науки является в своей основе схоластической: устоявшаяся теория видит по преимуществу то, что ее поддерживает и подтверждает, и оставляет без внимания то, что плохо согласуется с ней¹⁴.

С общей ориентацией средневекового мышления связан его подчеркнuto авторитарный характер, считаемый обычно главной его особенностью. Еще до начала конкретного исследования схоластом предполагается определенная совокупность положений и образцов анализа, определяющих основную линию исследования и во многом предопределяющих его результат. Эти изначальные

13 "Нормальная" или "парадигмальная", научная теория - это теория, которая уже относительно устоялась, и задача заключается в последовательном и внутренне обоснованном развертывании господствующей в ней парадигмы, прослеживании на конкретном материале ее следствий, зачастую независимо от того, в какой мере они согласуются с отдельными фактами. Достаточно подробная характеристика "нормальной" науки дана Т.Куном, и нет нужды повторять ее здесь (см.: Кун Т. Структура научных революций. М., 1975). Следует лишь подчеркнуть, что описание Куна является в известной мере идеализацией и что его схема "нормальная теория (1) научная революция нормальная теория (2) ..." чересчур абстрактна, чтобы не исказить соотношения между устойчивыми и неустойчивыми периодами в развитии теории и не разрывать последовательности и преемственности между самими устойчивыми: периодами.

Ряд важных черт "нормальной" науки рассматривается П.Фейерабендом (*Feyerabend P. Against method: Outline of an anarchistic theory of knowledge. L., 1975. Ch.14-16*), хотя в целом его книгу можно истолковать как анализ начального, "допарадигмального" периода в развитии научной теории и вместе с тем как неправомерную попытку распространить характерные для последнего приемы теоретизирования на все периоды развития теории.

14 "Именно наведением порядка занято большинство ученых в ходе их научной деятельности... - пишет Кун: - При ближайшем рассмотрении этой деятельности в историческом контексте или в современной лаборатории создается впечатление, будто бы природу пытаются втиснуть в парадигму, как в заранее сколоченную и довольно тесную коробку. Цель нормальной науки ни в коей мере не требует предсказания новых видов явлений; явления, которые не вмещаются в эту коробку, часто, в сущности, вообще упускаются из виду" (Кун Т. Структура научных революций. С.43).

положения и образцы не подлежат никакому сомнению и никакой модификации, во всяком случае в своем ядре. Без "авторитета" схоласт немислим точно так же, как представитель "нормальной" теории без соответствующей парадигмы. Как и построение схоласта, такая теория является высоко детерминированной деятельностью, мало рассчитанной на крупные открытия, будь то открытие новых фактов или создание новой теории¹⁵.

Из авторитарности средневекового мышления непосредственно вытекает ряд очень своеобразных его черт. Они находятся в резком диссонансе с современным мышлением и чаще других упоминаются при описании схоластического теоретизирования.

Для схоластики характерны ретроспективность и традиционализм. Лучшее подтверждение доктрины, полагает схоласт, - ее несомненные прошлые успехи. Само прошлое берется при этом лишенным конкретности, сложности и противоречий. Ему придается форма немногих, но отчетливо видимых и никогда не прерывающихся линий. Чем древнее традиция, тем она подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее - такова максима средневекового сознания.

Откровенный консерватизм схоластики проявляется многообразно. Больше всего схоласта заботит безусловная сохранность ядра (религиозной) доктрины. В основе своей считается неприкосновенной и ее периферия, но в условиях постоянно изменяющейся действительности отдельными ее деталями приходится иногда жертвовать. Консерватизм распространяется и на обсуждаемые проблемы: их круг должен быть ограниченным и устойчивым, сами они должны быть только переформулировкой вопросов, которыми задавался еще авторитет. Схоласт консервативен и по своей психологии: его раздражает всякая попытка ввести в обсуждение темы, не затрагивавшиеся ранее и не освященные традицией; он подозрительно относится даже к попыткам перефразировать старое содержание, изложив его другим языком.

Недоверие ко всему новому, индивидуальному - только обратная сторона всепоглощающего внимания к образцу и традиции, а в случае "нормальной" науки - к господствующей парадигме.

Далее, для схоластики характерен программный отказ от новаторства. "Творческий метод средневекового философа, как и метод художника той эпохи, можно назвать иконографическим. Его задача - передать современникам и потомству образ истины

¹⁵ См.: Кун Т. Указ. соч. С.66, 57.

таким, каким он дается в первообразе, не привнося ничего от себя и максимально исключая свою субъективность из творческого процесса"¹⁶. Отсюда анонимность многих произведений средневековой философии, и в частности такая форма отказа от авторства, как приписывание своих сочинений более крупным авторитетам. В "нормальной" науке эта тенденция к анонимности и отказу от авторства проявляется в более сдержанных формах.

Еще одна бросающаяся в глаза черта схоластического теоретизирования - его комментаторство, стремление ограничиться детализацией доктрины и уточнением частных, не подвергая обсуждению ее центральные положения. В поздней схоластике философская мысль нередко оказывалась, однако, достаточно свободной вариацией на тему, заданную комментируемым текстом¹⁷.

Схоластическое исследование носит во многом экзегетический характер. Оно почти всегда начинается с классического текста и ставит своей непосредственной задачей не сопоставление его с действительностью, а только правильное истолкование. "Текст, написанный много веков назад и освященный традицией, текст, в котором нельзя изменить ни слова, деспотически правит мыслью философа, устанавливает ей предел и меру"¹⁸. Аналогично обстоит дело на этапе "нормальной" науки: "Если дана парадигма, то интерпретация данных является основным элементом научной дисциплины, которая занимается их исследованием. Но интерпретация... может только разработать парадигму, но не исправить ее"¹⁹.

Проблемы, которые ставят схоласт и представитель "нормальной" науки, можно назвать риторическими, или, вслед за Куном, проблемами-головоломками²⁰. Они не столько изобретаются или открываются самим исследователем, сколько навязываются ему сложившейся и ставшей уже довольно жесткой теорией и звучат так, как если бы они были сформулированы не им самим, а кем-то другим. Более важно, однако, то, что все эти проблемы являются в принципе разрешимыми, причем круг поиска их решения ограничен, а главные линии поиска в основе своей ясны еще до исследования. Как и в случае типичных головоломок, все сводится к изобретательности и настойчивости ума, а не к его глубине и оригинальности. Неудивительно, что схоласт

16 Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. С.9.

17 Там же. С.14.

18 Там же. С.10.

19 Кун Т. Указ. соч. С.158.

20 Там же. Гл.IV.

и "нормальный" ученый более ценят упорный, систематический труд, чем индивидуалистическое вдохновение.

Важной особенностью схоластического стиля является, несомненно, фундаментализм, уверенность в том, что всякое "подлинное знание" можно опереть на непоколебимый фундамент, не требующий дальнейшего обоснования и не способный стать объектом критики и пересмотра. Средневековый фундаментализм во многом проистекает из веры в абсолютную незыблемость и твердость авторитета, в его достаточность для обоснования каждого правильного положения. В "нормальной" науке основу фундаментализма составляет вера в крепость принятой парадигмы, поддерживаемая успехами последней в объяснении новых фактов.

Фундаментализм - предпосылка типичного для средневекового мышления кумулятивизма. Схоласт убежден, что знание разложимо на сумму отдельных положений, каждое из которых допускает самостоятельное обоснование, и что познание - это только последовательное добавление все новых и новых истин к уже известной их совокупности, надстройке очередных этажей над вечным и неизменным фундаментом²¹.

Средневековое мышление насквозь иерархично. Иерархиями, в которых каждая ступень качественно своеобразна и последующие ступени "совершеннее" предыдущих, пронизаны и небесный, и земной миры. Всякая исследуемая область вытягивается схоластом в цепочку взаимосвязанных и последовательно подчиненных ступеней. Эта цепочка всегда конечна, ее "низ" интересен только тем, что он отражает и символизирует "верх". Вместе с тем средневековое мышление нередко весьма своеобразно, пожалуй, даже мистически сочетает "ранжирование душ и движений" с идеей совершенного равенства. Фома Аквинский изображает, к примеру, небеса как иерархическую структуру со многими уровнями святости и в то же время как светлое единство, в котором самый малый святой не испытывает зависти к великому, а великий не испытывает ни малейшей гордости за свое положение. Низведение вертикальной структуры к одноплоскостной общности, смыкание "верха" и "низа" в конечном счете дают эффект обновления и восстановления принципов классификации и порядка.

Схоластическому мышлению свойствен глубокий и безысходный символизм. Вся природа - лишь символ и аллегория трансцендентной реальности. Каждая вещь интересна не сама по

²¹ См.: Кун Т. Указ. соч. Гл. IX, особенно с. 127-128; Гл. XI, особенно с. 176-177.

себе, а только в качестве символа чего-то иного, в частности, другой вещи. Средневековый символизм сохраняет приоритет умо- зрительного мира над предметным, но одновременно он стре- мится сблизить и связать эти миры и систематически затирает с этой целью различие между символом и символизируемой им вещью, намечает массу переходов между ними. Иногда отноше- ние символизации оказывается даже обернутым, и символизиру- емая вещь становится символом своего символа. Особенность схоластического символизма не в самом по себе обилии симво- лов, а прежде всего в уверенности в их объективной данности, в их независимости от субъективного произвола или прозрения, а также в том, что символ считается не просто представляющим символизируемую вещь, но подчиняющим ее себе и управля- ющим ею. Одна и та же вещь может быть символом сразу не- скольких других; символами являются не только вещи, но и их пространственные отношения, "верх" и "низ", правое и левое, свет и цвет и т.д. Символизируемая вещь - всегда символ вещей более высокого порядка, символизация постоянно переплетается с иерархизацией, поддерживая и укрепляя ее. У средневекового те- оретического символа обычно ярче всего выражена познаватель- ная, классифицирующая и систематизирующая его сторона. Но он выполняет также и оректическую, и эмотивную, и магическую функции²².

Поскольку схоластическое мышление движется по преиму- ществу от теоретического мира к действительному, в нем преоб- ладает ценностный подход с характерными для последнего рас- суждениями от понятий к вещам, разговорами о "способностях" объектов, введением явных и скрытых целевых причин, иерархи- зацией изучаемых явлений по степени их "фундаментальности" и т.п.

Схоластика и "нормальная" наука схематизируют мир, пред- ставляя его как систему ясно очерченных и строго ограничен- ных друг от друга объектов. Многообразие реальных связей сводится при этом к узкому кругу связей тех типов, которые допус- каются теорией.

Для схоласта и "нормального" ученого всегда имеется отчет- ливая дихотомия между теоретическими положениями и теми

²² Вопрос о роли иерархизации и символизации в структуре "нормально..." науки специально не рассматривается Т.Куном. Но очевидно, что такая наука устанавливает достаточно жесткую иерархию не только теоретических положений, но и самих фактов. Особое значение при этом приобретают факты, впервые предсказанные принятой парадигмой, а также факты, объясняемые только ею, но не конкурирующими теориями.

"данными", которые призваны их подтвердить. Особую роль среди последних играют так называемые чудеса, требующие для своего понимания непосредственного вмешательства авторитета. В "нормальной" науке роль, аналогичную роли средневекового чуда, играют факты, объясняемые только с помощью господствующей парадигмы и остающиеся загадочными для конкурирующих с нею представлений. Факты этого рода обычно оцениваются как "решающие эксперименты".

Схоластика до предела систематична. Схоластически настроенный ум постоянно обеспокоен приведением в систему имеющихся воззрений, установлением сложных взаимоотношений между отдельными проблемами и элементами знания.

Схоластика экстенсивна, она стремится охватить своей теорией возможно более широкую область явлений, в пределе - весь мир.

В схоластической версии историзма прошлое истолковывается как постепенная и последовательная подготовка к изучаемым современным явлениям. История, понятая как обоснование и оправдание настоящего, приобретает не только открыто кумулятивный, но также апологетический и в конечном счете апокалиптический характер²³.

Декларируя обычно приверженность к истолковыванию истины как соответствия утверждения тому фрагменту действительности, описанием которого оно является, схоластика постоянно тяготеет к пониманию истины как согласия утверждения с принятой теорией. Истина как корреспонденция систематически замещается схоластом истиной как когеренцией. В итоге истинностный по интенции подход подменяется ценностным по своей сути подходом. Аналогично обстоит дело и в "нормальной" науке.

Это сопоставление средневекового теоретизирования со способом теоретизирования, свойственным "нормальной" науке, может быть, конечно, продолжено. Параллель между ними распрстраняется не только на существо дела, но и на многие детали. Но уже из сказанного ясно, что стили теоретического мышления прошлых эпох не являются чем-то однажды пройденным, основательно забытым и проявляющимся в современном мышлении лишь изредка, в форме случайного и неприятного рецидива. Исследование этих стилей позволяет более отчетливо понять развитие как науки в целом, так и отдельных научных теорий. С другой стороны, анализ эволюции научных теорий многое дает для понимания самих стилей мышления и их смены.

²³ См. Кун Т. Указ. соч. Гл. IV.

В сфере "нормальной" теории исследователь придерживается, таким образом, своеобразных принципов теоретизирования, во многом сходных с принципами, господствовавшими в средние века. Но если в ту эпоху схоластический образец, требующий прежде всего твердости и жесткости ума, был универсальным и охватывал все случаи мышления, то "нормальная" теория с ее схемами мышления - только один из этапов в эволюции теории. Те мыслительные приемы, которые когда-то являлись единственно возможными, современный теоретик применяет только временно и лишь в той узкой области, где они требуются существом дела. Ориентируясь на старый образец, он отдает себе отчет в его несомненной ограниченности. Средневековые приемы в современном мышлении - только момент сложного целого, причем, как выражался Гегель, "преодоленный и снятый" момент. Средневековая схоластика - это сама средневековая жизнь, современная имитация схоластики - это лишь актерство, более или менее успешное изображение в нужном месте и для нужной цели черт ушедшего в прошлое образца.

Классические предрассудки

Мышления беспредпосылочного, ничего не предполагающего и никаким горизонтом не ограниченного, не существует. Мышление всегда исходит из определенных, эксплицитных и имплицитных, анализируемых и принимаемых без всякого исследования предпосылок.

Однако с течением времени эти предпосылки, т.е. то, что автоматически ставится перед посылками всякого рассуждения, неизбежно меняются. Новый социально-исторический контекст навязывает новые предпосылки, и они, как правило, несовместимы со старыми. И если последние продолжают все-таки удерживаться, они превращаются в оковы мышления, в предрассудки: выше разума ставится то, что он способен уже не только осмыслить, но и подвергнуть критике.

"Классические предрассудки" - это те общие схемы мышления, которые сложились в рамках "классического" стиля мышления; но это одновременно те схемы, которые и сейчас нередко воспринимаются как классика всякого мышления, совершенно независимая от времени. Это то, что ставится перед рассуждением ("перед рассудком") и определяет общее его направление; но также то, что из необходимой и естественной в свое время пред-

посылки мышления успело превратиться в сковывающий его предрассудок.

Несмотря на особый интерес к "классическому" мышлению, целостной и связной картины его пока нет. Речь обычно идет об отдельных, слабо связанных между собой его чертах, важное не отделяется от второстепенного, а то и просто недолговременного и случайного.

Ф.Ницше, резко критиковавший "классическое" мышление Нового времени, свел в конечном счете всю его специфику к объективизму, отождествлению истины и метода, приоритету истины над ценностью и к фундаментализму в форме поиска окончательных, абсолютно твердых оснований для знания и действия²⁴.

Э.Гуссерль, считавший господство "классического" мышления причиной кризиса "европейского человечества", выделял в качестве характерных особенностей этого стиля только дуализм и редукционизм, проявившиеся в отрыве науки от "жизненного мира" и обыденного мышления, в попытках сведения духа к природе, гуманитарных наук - к естественным²⁵.

М.Хайдеггер, возводивший начало "классического" способа теоретизирования персонально к Декарту (хотя этот способ начал складываться еще в период Возрождения), сводил "классику" к объективизму с его резким и прямолинейным противопоставлением объекта и субъекта, к пренебрежению ценностями и ценностными аспектами человеческого бытия и познания²⁶.

Стать мышления эпохи представляет собой, однако, не набор некоторых "специфических", взятых в изоляции друг от друга черт, а систему связанных во многих плоскостях элементов, взаимообуславливающих и взаимоотражающих смыслы друг друга. Только представление способа теоретизирования как единой, динамичной системы, как "исторического организма" способно показать его укорененность в культуре эпохи, выявить его противоречивость, объяснить неожиданную на первый взгляд смену одного способа видения мира другим и установить преемственность между внешне противоположными стилями.

24 См., в частности: *Ницше Ф. Воля к власти*. М., 1910. §12, 306, 567-568; *Nietzsche F. Werke*. Leipzig, 1894-1912. Bd.8. S.82-83.

25 См.: *Husserl E. Gesammelte Werke*. Bd.6. S.314-348.

26 См.: *Хайдеггер М. Время картины мира // Современные концепции культурного кризиса на Западе*. М., 1976; *Heidegger M. Der europäische Nihilismus*. S.109, 119-126, 181.

Мир Нового времени - это сконструированный по научному образцу ясный, математически выверенный мир, "застывшее отражение познающего духа" (О.Шпенглер).

"Классическое" мышление подчеркнуто антиавторитарно. Оно не предполагает никакого канонического круга идей в качестве образца анализа. Самостоятельность мышления ставится выше ученического следования чужим мнениям, авторитет разума, ориентирующегося на исследование природы, выше авторитета письменного источника. Новое время резко противопоставляет себя в этом плане предшествующей эпохе.

Антиавторитарная направленность несовместима с комментаторством, подчеркнутым ученичеством, программным отказом от новаторства, стремлением к анонимности, столь характерным для схоластического мышления. В Новое время с особой остротой встает вопрос о приоритете в открытиях и изобретениях. Споры о нем иногда затягиваются на десятилетия.

Вместе с тем "классическое" мышление, несмотря на постоянно декларируемую оппозицию схоластике, разделяет с последней целый ряд важных черт.

Прежде всего это фундаментализм, уверенность в том, что всякое ("подлинное") знание может и должно со временем найти абсолютно твердые и неизменные основания. Фундаментализм средневекового мышления основывается на вере в истинность и полноту божественного откровения; в "классическом" мышлении возможность твердых оснований опирается на убеждение в особой надежности данных чувственного познания или определенных истин самого разума²⁷.

Еще одной чертой, объединяющей классическое и схоластическое мышление, является кумулятивизм: познание уподобляется процессу бесконечного надстраивания здания, растущего вверх, но никогда не передельяемого. Кумулятивизм очевидным образом предполагает фундаментализм, ибо здание науки не может неограниченно надстраиваться, если оно не опирается на безусловно надежный фундамент²⁸. С

²⁷ О двух версиях эпистемологического фундаментализма см.: *Bonjour L. The structure of empirical knowledge. Cambridge (Mass.), 1985. Ch.1.*

²⁸ Устойчивости убеждения в существовании абсолютного оправдания и абсолютных оснований теорий во многом способствовала математика, создававшая, как отмечает И.Лакатос, иллюзию раз и навсегда обоснованного знания. Математика ошибочно истолковывалась также и как образец строгого кумулятивизма (см.: *Lakatos I.A. Renaissance of empiricism in the recent philosophy of mathematics//British Journal for the Philosophy of Science. 1976. Vol.27. N3. P.204-210.*)

кумулятивизмом тесно связана идея постепенности всякого движения и развития, и в частности идея последовательного, идущего шаг за шагом приближения к истине: накопление знаний все более приоткрывает завесу над истиной, которая мыслится как предел такого "асимптотического приближения".

Понятия обоснования и рациональности играют ведущую роль в системе теоретического мышления.

Проблема обоснования была стержневой для теории познания Нового времени. Конкретные формы постановки этой проблемы менялись, но в "классическом" мышлении они всегда были связаны с характерными для последнего фундаментализмом и кумулятивизмом, противопоставлением истины ценностям, дихотомией эмпирического и теоретического знания и другими "классическими предрассудками". Речь шла о способе или процедуре, которая обеспечивала бы безусловно твердые, неоспоримые основания для знания.

С разложением "классического" мышления стали очевидными три момента: никаких абсолютно надежных, не пересматриваемых со временем оснований теоретического знания не существует и можно говорить лишь об относительной их надежности; в процессе обоснования используются многочисленные и разнородные приемы, удельный вес которых меняется от случая к случаю и которые несводимы к какому-то ограниченному каноническому их набору; само обоснование имеет ограниченную применимость, являясь, прежде всего, процедурой науки и связанной с ней техники, но не знания вообще. "Классическая" проблема обоснования трансформировалась в задачу исследования того лишнего четких границ многообразия способов, с помощью которых достигается приемлемый в данной области уровень обоснованности теоретического знания. Поиски "твердых оснований" отдельных научных дисциплин перестали быть самостоятельной задачей, обособившейся от решения конкретных проблем, встающих в ходе развития этих дисциплин.

Понятие рациональности имеет многовековую историю, но только со второй половины прошлого века оно стало приобретать более общее содержание и сделалось предметом острых споров. Во многом это было связано с рассмотрением теоретического знания в его развитии, с уяснением сложности и неоднозначности процесса его обоснования. В оценке знания с точки зрения рациональности стала искажаться своеобразная компенсация выявившейся ненадежности процедур обоснования; переосмысление "классической" проблемы обоснования выдвинуло на первый план новую проблему - проблему рациональности.

Требования обоснованности и рациональности являются двумя фундаментальными, описательно-оценочными принципами, имманентными самой сути теоретичности знания. В них аккумулируется прежний опыт познания, и вместе с тем они являются критериями оценки нового знания. Будучи в широких пределах независимыми друг от друга, они представляют собой два разных видения теоретического знания, взаимно дополняющих друг друга.

Оценка с точки зрения обоснованности относится прежде всего к знанию, взятому в динамике, еще не сложившемуся и ищущему оснований. Оценка с точки зрения рациональности - это по преимуществу оценка знания, рассматриваемого в статике, как нечто уже сформировавшееся и в известном смысле завершенное. Первая оценка идет в русле аристотелевской традиции видеть мир, в том числе и теоретический, как становление; вторая - в русле платоновской традиции рассматривать мир как бытие, как нечто уже ставшее. Полная оценка элемента теоретического знания должна, однако, слагаться из этих двух исключających и вместе с тем дополняющих друг друга его видений.

Эмпирические способы обоснования включают непосредственное наблюдение тех явлений, о которых говорится в проверяемом утверждении, и подтверждение в опыте следствий, вытекающих из него. Теоретические способы охватывают исследование утверждения на совместимость его с другими теоретическими положениями, на приложимость его ко всей совокупности относящихся к нему явлений, на выводимость его из более общих положений, на поддержку, сообщаемую ему, той теорией, в которой оно выдвинуто и которая, возможно, сама соответствующим образом перестроена, и т.д.

Эти способы обоснования, чаще других используемые в науке и составляющие, как иногда считается, суть научного метода, принято называть рациональными. Им противопоставляются нерациональные приемы обоснования, не являющиеся интерсубъективными и неспособные, как принято думать, последовательно и в известном смысле неотвратно убеждать других. К таким недемонстративным приемам обоснования, если и приемлемым, то лишь в идеологии и пропаганде, но не в науке, относятся обращения к интуиции, вере, авторитету, традиции и т.д. Крайним случаем нерационального приема является апелляция к эмоциям или даже инстинктам тех, от чьего мнения зависит принятие утверждения.

Различие между рациональными и нерациональными способами обоснования является, несомненно, важным. Следует, однако, отметить в связи с ним следующие два момента. Во-первых, оно не совпадает с различием между, так сказать, "научными" и "ненаучными" способами убеждения: в науке применяются и те и другие способы обоснования, и можно говорить лишь о том, что наука более тяготеет к рациональным приемам аргументации, чем к нерациональным, хотя иногда охотно пользуется и последними²⁹. Во-вторых, различие между рациональными и нерациональными способами обоснования, достаточно отчетливое в крайних, специально подобранных конкретных случаях, трудно сформулировать в общем виде. Скажем, ссылку на интуицию принято относить к нерациональным приемам убеждения: то, что одному представляется интуитивно ясным и очевидным, другому может казаться лишенным всякой убедительности. Вместе с тем Декарт, как известно, считал результаты интеллектуальной интуиции более достоверными, чем даже сама дедукция. Л.Брауэр считал критерием приемлемости математических методов и результатов особого рода чагладно содержательную интуицию; вся математика должна опираться, полагал он, на первичную интуицию ряда натуральных чисел и на принцип математической индукции, истолковываемый как требование действовать последовательно, шаг за шагом.

Не намного проще обстоит дело с проведением различия между, так сказать, "разумными" апелляциями к признанному авторитету или устоявшейся традиции и теми обращениями к ним, которые не согласуются с духом "научного критицизма".

Очевидна не только сложность, но и неоднозначность процедуры обоснования. Она, в сущности, никогда не завершается, и ни один ее результат, каким бы обоснованным он ни казался, не является окончательным. Основания, в силу которых принимается определенное утверждение, всегда относительны и условны: это утверждение представляется всего лишь более надежным, чем

²⁹ "Галилей победил, - пишет П.Фейерабенд, - благодаря своему стилю и блестящей технике убеждения, благодаря тому, что писал на итальянском, а не на латинском языке, а также благодаря тому, что обращался к людям, пылко протестующим против старых идей и связанных с ними канонів обучения... Такие "иррациональные" методы защиты необходимы вследствие "неравномерного развития" (К.Маркс, В.И.Ленин) различных частей науки. Коперниканство и другие существенные элементы новой науки выжили только потому, что при их возникновении разум молчал" (Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1987. С.144). Очевидно, что Фейерабенд несколько переоценивает значение "пропагандистских" приемов в утверждении теории.

проверявшиеся параллельно с ним альтернативы; при этом предполагается, что совокупность фактов и теоретических утверждений, на фоне которых проходило сопоставление, достаточно широка и контрастна.

Процедура обоснования, не дающая бесспорных, абсолютных оснований для принятия утверждения или системы утверждений, всегда может быть не только продолжена, но и дополнена другими процедурами, и прежде всего оценкой знания с точки зрения рациональности.

Обоснованность - свойство утверждения или теории, рациональность - отношение между утверждениями или теориями. Абсолютная оценка знания с точки зрения обоснованности не является единственно возможной, как это предполагалось "классическим" мышлением. Ей сопутствует также сравнительная оценка знания в отношении его рациональности. Последняя обычно менее отчетливо выражена, но она не менее важна, чем первая. Современная методология, в которой понятие рациональности является одним из наиболее активно обсуждаемых, хорошо показывает это. Вместе с тем она, как представляется, тяготеет к определенному преувеличению роли сравнительной оценки знания, к противопоставлению обоснованности и рациональности, а в крайних случаях даже к редукции оценки знания с точки зрения обоснованности к его оценке с точки зрения рациональности.

В преувеличении роли сравнительной оценки теории и противопоставлении ее абсолютной оценке теории можно упрекнуть, в частности, Т.Куна и П.Фейерабенда, как, впрочем, и других представителей исторической школы в методологии науки.

Абсолютная оценка знания с точки зрения обоснованности и сравнительная его оценка с точки зрения рациональности предполагают и дополняют друг друга, подобно тому как оценка поступка как позитивно ценного так или иначе предполагает сопоставление его с другими позитивными поступками. Существенно также, что две разных оценки - абсолютная и сравнительная - могут вступать в конфликт и как бы противоречить друг другу. Это опять-таки подобно ситуации, когда хороший поступок одновременно расценивается как худший, чем какой-то другой.

Для "классического" мышления характерна, далее, аналитичность - представление о дробности, существенной независимости друг от друга как "элементов мира", так и "элементов знания". Мир и знание мыслятся хорошо структурированными, состоящими из четко очерченных и ясно отграниченных друг от друга элементов. "Атомистичность" в восприятии мира была

свойственна и средневековому мышлению. Но если в последнем в центре внимания стоял сам объект, особенности которого и его связи определялись его сущностью, то в "классическом" мышлении главный акцент делается на законах взаимодействия автономных объектов, определяемых опять-таки их сущностями. Влиятельная в античности идея неделимого и бесструктурного целого, идея зависимости частей от целого и даже растворенности их в нем стала возрождаться только с закатом "классического" мышления. Системный подход с его постулатом взаимозависимости частей и целого не совместим ни со схоластическим, ни с "классическим" мышлением.

Пренебрежение системностью научной теории ведет к представлению о ней как о совокупности отдельных высказываний, имеющих не только самостоятельное значение, но и обосновываемых независимо друг от друга. Проблема истины ставится как проблема соответствия изолированного утверждения описываемому им фрагменту действительности.

С аналитичностью "классического" мышления, с отсутствием внимания к системности мира и знания непосредственно связаны характерные для этого мышления резкие дихотомии между теоретическим и эмпирическим знанием, аналитическим и синтетическим знанием и т.д. Предполагается, в частности, что мир распадается на отдельные, устойчивые факты, и задача науки - их тщательное описание и убедительное объяснение. Факты теоретически нейтральны и могут быть выражены в некотором языке, не зависящем от любых теоретических представлений. Поскольку факты теоретически не нагружены, они остаются неизменными при появлении новых их толкований. Очевидна связь такого разграничения эмпирического и теоретического с фундаментализмом и кумулятивизмом.

Еще один "классический" предрассудок - стремление ко всеобщей математизации. Оно опирается на убеждение, что в каждой науке столько знания, сколько в ней математики, и что все науки, включая и гуманитарные, требуют внедрения в них математических идей и методов. "Нет достоверности там, - писал еще Леонардо да Винчи, - где нельзя применить одну из математических наук, или у того, что не может быть связано с математикой"³⁰. Г.Галилей был твердо убежден, что "книга природы напи-

³⁰ Леонардо да Винчи. Книга о живописи Леонардо да Винчи. М., 1934. С.61. "Никакое человеческое исследование не может быть названо истинной наукой, если оно не проходит через математические доказательства" (Там же. С.60). Известно, что Леонардо считал наукой живопись, поскольку она

сана на языке математики", и что этот язык представляет собой универсальный язык науки. До сих пор повторяется как нечто само собой разумеющееся, что наука "только тогда достигает совершенства, когда ей удастся пользоваться математикой" (К.Маркс).

Однако уже в самом начале этого века В.И.Вернадский ясно и недвусмысленно ограничил роль математики даже в естествознании: "Весьма часто приходится слышать убеждение, явно не соответствующее ходу научного развития, будто точное знание достигается лишь при получении математической формулы, лишь тогда, когда к объяснению явления и к его точному описанию могут быть приложены символы и построения математики. Это стремление сослужило и служит огромную службу в развитии научного мировоззрения, но привнесено оно ему извне, не вытекает из хода научной мысли. Оно привело к созданию новых отделов знания, которые едва ли бы иначе возникли, например, математической логики или социальной физики. Но нет никаких оснований думать, что при дальнейшем развитии науки все явления, доступные научному объяснению, подведутся под математические формулы или под так или иначе выраженные числовые правильные соотношения; нельзя думать, что в этом заключается конечная цель научной работы"³¹.

С "атомистическим" представлением о мире и знании связана свойственная "классическому" мышлению убежденность во всеобщей определенности. Всякий объект может быть достаточно строго очерчен и ясно отграничен от других объектов, отсюда бесконечные поиски определений и вера в их особую, если не исключительную роль в науке.

Но еще Б.Паскаль отмечал, что невозможно определить все, точно так же, как невозможно доказать все. Определение сводит неизвестное к известному, не более. Оно всегда предполагает, что есть вещи, известные без всякого определения и разъяснения, ясные сами по себе, они меньше всего нуждаются в определении. "Само собой понятное и очевидное не следует определять: определение лишь затемнит его", - пишет Паскаль.

Определения действуют в весьма узком интервале. С одной стороны, он ограничен тем, что признается очевидным и не нуждающимся в особом разъяснении, сведении к чему-то еще более известному и очевидному. С другой стороны, область успешного применения определений ограничена тем, что остается пока еще

· пользуется геометрической системой перспективы, но не относил к наукам поэзию, не имеющую связи с математикой.

31 Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 46.

недостаточно изученным и понятным, чтобы дать ему точную характеристику. В частности, ключевые понятия научных дисциплин ("доказательство" - в логике, "множество" - в математике, "вид" - в биологии и т.п.) вообще не допускают однозначного определения.

Для "классического" мышления, особенно в заключительный период его развития, характерен не только дуализм эмпирического и теоретического, аналитического и синтетического, но также дуализм субъекта и объекта, теоретического и практического, телесного и духовного, созерцания и деятельности, науки и ненауки, истины и ценности, естественного и гуманитарного знания, первичных и вторичных качеств и т.д. "Классическое" мышление, как правило, не схватывает сложные, в особенности социальные объекты в единстве составляющих их сторон. Оно постоянно обнаруживает у таких объектов два противостоящих, исключаящих друг друга аспекта, соединяемых в единое целое чисто внешним образом.

Ещё один "классический" предрассудок - сведение обоснованности к истинности. Предполагается, что только истина, зависящая лишь от устройства мира и потому не имеющая градаций и степеней, являющаяся вечной и неизменной, может быть надежным основанием для знания и действия. Там, где нет истины, нет и обоснованности, и все является субъективным, неустойчивым, ненадежным. Все формы отражения действительности характеризуются в терминах истины: речь идет не только об "истинах морали", но даже об "истинах поэзии". Добро и красота оказываются в итоге частными случаями истины, ее "практическими" разновидностями.

Редукция объективности и обоснованности к истинности имела одним из своих следствий сведение всех употреблений языка к описанию: только оно может быть истинным и, значит, надежным.

Понятие ценности является столь же важным для эпистемологии науки, как и понятие истины. Эпистемология Нового времени сделала осью всех своих рассуждений о знании истину, ценностная сторона процессов познания ушла в глубокую тень. Теоретическое освоение мира оказалось оторванным от практического, предметного его преобразования, познание утратило характер деятельности и превратилось в пассивное созерцание.

Современная эпистемология - и в последние десятилетия это особенно заметно - все более фокусирует свое внимание на деятельностных и тем самым ценностных аспектах научного познания. Становится все более очевидным, что вопреки старому

убеждению знание несводимо к истине и включает также ценности. Знать - значит не только иметь представление о том, что есть, но и представление о том, что должно быть.

Понятие ценности стало вторгаться в философские рассуждения с середины прошлого века. Было бы неточным связывать становление проблемы ценностей с каким-то одним философским направлением, скажем с неокантианством или философией жизни. Эта проблема складывалась в широком контексте философского анализа человеческой деятельности.

Ценности - неотъемлемый элемент всякой деятельности, в каких бы формах она ни протекала. Научное познание как специальный случай деятельности также насквозь пронизано ценностями и без них невысказимо. В эпистемологию ценности входили, однако, не без трудностей. Во многом это было связано с распространенностью неопозитивистского в своей основе тезиса, что наука не должна содержать ценностей.

С кризисом неопозитивизма заметно активизировалась критика требования исключать ценности из науки. Хотя само слово "ценность" употребляется в эпистемологии относительно редко, тема ценностей, входящая с разнообразными иными понятиями, является сейчас центром большинства методологических дискуссий³².

Без ценностей нет социальных наук, которые, подобно этике, политической экономии, теории права и т.д., ставят своей непосредственной задачей обоснование и утверждение определенных ценностей. Без ценностей нет естественных наук: понимание природы является оценкой ее явлений с точки зрения того, что должно в ней происходить, т.е. с позиции устоявшихся, опирающихся на прошлый опыт представлений о "нормальном", или "естественном", ходе вещей. Без ценностей нет, наконец, логико-математического знания, прескриптивная интерпретация которого является даже более обычной, чем его дескриптивная интерпретация.

Уже это краткое перечисление особенностей стиля мышления Нового времени показывает, сколь существенно он отличается как от средневекового, так и современного мышления.

³² См. в этой связи: *Ивин А.А. Ценности и понимание // Вопр. философии. 1987. №8.*

Процесс познания Вселенной в социокультурном контексте

Исследование процессов во Вселенной, ее эволюции, фундаментальных физико-геометрических характеристик ставит одновременно множество острых, принципиальных проблем философского и мировоззренческого характера: познаваемости или непознаваемости и границ познания на данном конкретно-историческом этапе его развития, специфики взаимоотношения субъекта и объекта познания, связи его эмпирического и теоретического уровней, интерпретации достигнутых знаний и их культурного значения и т.д. Не менее важно также рассмотрение того, как формируются исходные космологические положения в процессе взаимодействия внутренних и внешних социокультурных факторов, как достигается целостное, глобальное представление о Вселенной. Современная космология и космология в ее историческом развитии являлась и является ареной противостояния различных мировоззренческих установок. Вместе с тем постоянные споры вызывает проблема достоверности глобальных космологических знаний (гипотез, моделей), правомерность применяемых методов (прежде всего экстраполяции достигнутых в "земной лаборатории" знаний на "всю Вселенную"), особенности познавательной ситуации (способы задания объекта изучения и его теоретического представления, отношение части и целого). В интересующем нас плане проблема ставится так: как должен модифицироваться аппарат философско-методологического анализа, какими путями можно прийти к пониманию особенностей и противоречивости процесса развития космологии, какова в этом плане (будет эвристическая) роль социокультурных факторов.

Развитие космологии в культурно-историческом аспекте

Извечно существующие вопросы, находившие свое первоначальное отражение и выражение уже в древнейших мифологиях: что представляет собой Вселенная (Космос), как она возникла, какими законами управляется; сможет ли человек познавать и изучать процессы, в ней происходящие, достаточны ли для этого

рациональные средства науки, или же познание Вселенной как целого необходимо отнести к сфере мистического, иррационального; какое место отводится человеку во Вселенной, - все эти вопросы вошли, так сказать, в плоть человеческой культуры. Нашли они свое отражение и специфическую трансформацию и в формах общественного сознания, в различных областях материальной и духовной деятельности.

Таким образом, космология на всех этапах своего исторического развития испытывала сильное воздействие социального и культурного окружения. В те времена, когда она ещё не являлась конституированной естественнонаучной дисциплиной в том смысле, в каком она понимается в наши дни, а была скорее составной частью философских и религиозных учений, в ней переплетались в специфическое целое достижения научного знания своего времени (астрономии, математики) с общими представлениями о "мире в целом". В ее развитии важнейшую роль играли философские идеи, восходящие к античности и долгое время влиявшие на трактовку астрономических знаний и мышление самих ученых¹. Если мы обратимся к средневековью, то важнейшими принципами, берущими свое начало в античных учениях, были: геоцентризм как результат синтеза аристотелевских представлений о небесных сферах на основе физических знаний, идей неоплатонизма и библейских догм; представление о небесном своде, продержавшееся, в сущности, вплоть до работ и открытий Галилея и восходящее к древним мифологиям, отражало уровень научных знаний и определенные эстетические критерии. Посредством идеи одухотворенности небесных тел долгое время объяснялось наблюдаемое движение планет и других космических тел. Принцип небесного совершенства постулировал представление о движении по окружности как наиболее совершенном, и это доказывалось средствами математики и геомет-

¹ Л.Ригер отмечает, что отношение философской мысли к космологии охватывает всю историю философии. Проблемы конечности-бесконечности, континуума-атомистики, детерминизма-индетерминизма (которым Ригер уделяет основное внимание) находят свое отражение в современной релятивистской и квантовой космологии, в новейших гипотетических предположениях, таких, как свойства физического вакуума, идея множественности вселенных и др. "Научные данные быстро устаревают, рашающее значение часто имеют новые открытия. Но уже логик должен знать как формы, так и методы формально-логического и диалектического мышления, начиная с античных времен, а также весь процесс развития логики до наших дней; тем более это необходимо для решения проблем теории познания и онтологии" (Ригер Л. Введение в космологию. М., 1959. С.15).

рии того времени. Древняя пифагорейская идея музыки, или гармонии сфер, выражала осознание единства мира и путей его постижения, одновременно свидетельствуя о значении математики для понимания мира, а также о роли эстетических критериев как своего рода исходных предпосылок². Несмотря на попытки других интерпретаций, например, гелиоцентризм Аристарха Самосского, идеи Н.Кузанского об относительности движения, связи конечного и бесконечного, названные принципы стали для средневековой космологии эталоном, идеалом достижения и представления знаний, их упорядочения, направляющими ориентацию научного поиска. Они детерминировали развитие европейской астрономии и космологии на протяжении почти 2000 лет. В отношении средневековья это связано с тем, что христианская теология восприняла и включила в свой идеологический арсенал основные постулаты и достижения философских учений, прежде всего Платона и Аристотеля вместе с их космологическими представлениями. Для космологии они же стали своеобразным эталоном, в котором синтезировались как научные, так и мировоззренческие, эстетические и другие социокультурные факторы, в разной степени влияя друг на друга. Это отразилось, например, в ходе становления гелиоцентрической системы Н.Коперника, где, с одной стороны, Земля переносилась с необходимого и естественного для нее места (в соответствии с постулатами учения Аристотеля) в центре Вселенной и на ее место ставилось Солнце, но, с другой стороны, сохранялось как наиболее совершенное круговое движение (эпициклы Птолемея) небесных тел. Стимулировали этот шаг Коперника и его неудовлетворенность математическими исчислениями, проводимыми в геоцентрических моделях, ибо мир в них предстал как собранный из несоответствующих, несоизмеримых друг другу частей, и, следовательно, представления о гармонии мира, устройстве его как единого целого.

Формирование естествознания Нового времени, совершенствование экспериментальной (зарождение эксперимента как специфической формы научной практики) и наблюдательной техники прежде всего расширяло границы доступной наблюдениям Вселенной, перемещало центр внимания с планет Солнечной системы к звездам и звездным системам (впоследствии к галактикам). Кроме крупных собственно естественнонаучных успехов и открытий, важное значение имело своеобразное возрожде-

² Ближе к истории космологии см., например: *Лайзер Д.* Создавая картину Вселенной. М., 1988; *Койрѐ А.* From the closed world to the infinite Universe. Baltimore, 1957 и др.

пис проблемы конечности или бесконечности Вселенной (уже не как средневековой проблемы внекосмической пустоты) в количественном пространственно-временном аспекте и в философских учениях с точки зрения преимущественно качественной. Вселенная как объект космологического и астрономического исследования теряла религиозно-мистическую окраску, процесс ее познания постепенно выходил из сферы иррациональной и переносился на почву опытного естествознания и философских обобщений; религиозным элементам (идеи бога) отводилась роль чисто внешней, часто маскирующей суть дела оболочки. Изменение понимания Вселенной и научного подхода к ней приходило параллельно с радикальными общественными изменениями, в результате которых преодолевался преимущественно антропоморфный подход к миру (например, Вселенная, устроенная и управляемая законами по аналогии с греческим полисом, хрустальные сферы небосвода и неподвижные звезды, символизирующие для земного человека недостижимость бога). Развитие мануфактурного производства, расширение торговых связей, мореплавание, в идеологической области религиозные реформационные движения, формирование рационалистических философских учений, процесс изменения отношения человека к природе создавали почву для понимания мира как системы объективно существующих вещей, безличностных взаимодействий, законов, им управляющих. "Признание самозаконности" реального мира явилось той основой, на которой вырос весь категориальный аппарат естественнонаучного мышления и стало возможным появление идеи закона природы, идеи эксперимента. Признание объективности мира было новой формой мыслительной деятельности, новым типом конструкции реальности"³.

Одновременно Вселенная понималась как стационарное, неразвивающееся целое. Развитие считалось присущим только отдельным космическим образованиям (существенный вклад здесь внесла гипотеза Канга - Лапласа о возникновении Солнечной системы из разреженного вещества). Важную роль играло и то обстоятельство, что Вселенная не выделялась как специфический объект физико-астрономических исследований, а, в сущности, отождествлялась с миром в целом, неизменчивым, стабильным, вечно существующим в одном и том же (наблюдаемом) состоянии. Таким образом, более непосредственно в онтологическом и гносеологическом отношении были связаны философское и спе-

³ Матяш Т.П. О социальной обусловленности категорий естественнонаучного мышления: (На примере категории "механическая причина")//Социальная природа познания. С.171.

циально-научное понимание. Как будет показано далее, проблема уровней рассмотрения и обобщения имеет и сейчас важное методологическое значение. Представление о статичности Вселенной, являющееся одновременно социокультурным фактором, существенно влияло как на понимание изучаемого объекта, так и на интерпретацию результатов научных исследований. Оно было устранено только в XX в., когда большинством специалистов была принята модель "горячей Вселенной" и когда идея эволюции, развития стала исходным принципом в исследовании глобальных свойств Вселенной и отдельных космических образований.

Тот факт, что определенный характер выводов фундаментальной теории подвергается влиянию также и внеученных факторов, можно проиллюстрировать на примере общей теории относительности А.Эйнштейна. Он попытался найти такое решение уравнений, которое стало бы описанием пространственно-временной структуры всей Вселенной. Под влиянием присущих тому времени общих космологических представлений и субъективных идей о том, как должен выглядеть мир, Эйнштейн искал такое решение, которое соответствовало бы однородной, изотропной и стационарной Вселенной, одновременно устранило космологическую сингулярность, следующую из уравнений, а также ее интерпретацию как "начала Вселенной". Поэтому Эйнштейн ввел космологическую постоянную, которая "...серьезно исказила элегантность первоначальных решений, но которая обеспечивала равновесие гравитационных сил на больших расстояниях"⁴. Кроме того, некоторые специалисты отмечают тот интересный факт, что нестационарные решения для Вселенной можно также получить на основе уравнений Ньютоновой теории⁵.

Понимание Вселенной как эволюционирующего, саморазвивающегося объекта космологических исследований постепенно вырабатывалось и входило как важнейший исходный принцип в научную практику в ходе острой мировоззренческой борьбы. Параллельно разрабатывались модели стационарной Вселенной (попытки Милна, Бонди, Хойла), которые в известном смысле представляют продолжение в течение некоторого времени традиций классического (в смысле определенного конкретно-исторического и философского) миропонимания. Однако идея эволюции и ее теоретическое воспроизведение в космологических моделях получили впоследствии веские эмпирические доказатель-

⁴ Weinberg S. Prvni tri minuty. Pr., 1983. S.37.

⁵ См., например: Новиков И.Д. Эволюция Вселенной. М., 1983.

ства. Открытие разбегания галактик, квазаров, реликтового излучения и др. - явлений, заранее предсказанных в рамках разработок релятивистской космологии, получило однозначную интерпретацию как подтверждение идеи эволюции. В философско-методологическом плане важно то, каким образом изменилось понимание Вселенной в космологии - она уже предстала как объект, имеющий свое начало, этапы развития, свою собственную историю, которую можно как целое исследовать и реконструировать средствами науки. Таким образом, космология стала наукой не только о существовании, но прежде всего о становлении.

Итак, уже в первом приближении выявляется, какое важное значение имеет взаимодействие внутренних и внешних детерминирующих факторов в процессе формирования фундаментальных космологических знаний. Оказывается, что в процессе философского и методологического анализа процесса естественнонаучного познания невозможно ограничиться лишь внутренней логикой формирования теории, чрезмерно преувеличивать роль математического аппарата, одномерно понимать связь эмпирии, эксперимента и теории. Исследование научного познания с учетом взаимодействия внутренних и внешних факторов также показывает, что его нельзя полностью постичь лишь посредством однозначно интерпретированной однолинейной методологической схемы. Само формирование фундаментальных теорий свидетельствует о принципиальном значении для него социокультурных факторов, их влиянии не только на трактовку вытекающих из них следствий, но и на возможность определенной модификации их внутренней структуры.

Каждый конкретно-исторический этап развития науки характеризуется системой принципов миропонимания, особенностей и правил построения теории, идеалов и норм научного познания и объяснения, способов его выражения, ценностных ориентаций, которые внешне выступают как относительно замкнутое целое (в философско-методологическом плане характеризуемое понятиями "стиль научного мышления", "научная картина мира"). Вместе с тем это целое является, с одной стороны, составной частью общей материальной и духовной культуры эпохи, с другой - именно в этом контексте представляет основные характерные черты и специфику науки, научного познания на данном этапе его развития.

Социокультурный контекст и философско-методологические проблемы современной космологии

Хотя космология прошла долгий и противоречивый путь развития, дискуссии о ее месте и роли в культуре, о характере ее связи с другими естественнонаучными дисциплинами, с философией, мировоззрением продолжаются. Речь идет прежде всего о вопросах, связанных с выделением ее объекта, с тем, на изучение чего должна претендовать космология и каков характер достигнутых в этой области знаний. Это обстоятельство отмечает, например, Г.М.Идлис: "Сразу же возникает вопрос о возможном характере такого учения - натурфилософском или естественнонаучном, о самой возможности существования науки, выходящей за пределы обычного (земного) естествознания, но не вырождающейся в произвольное вероучение и не сводящейся к одним общепhilософским рассуждениям о космосе, мире, Вселенной"⁶.

Специфика объекта и предмета космологии, неоднозначность решения уравнений ОТО, множественность моделей Вселенной с большим спектром физических и геометрических параметров, принципиальная ненаблюдаемость (в смысле классической науки) объектов и взаимодействий вызывали сомнения в ее научности, в ее статусе эмпирической науки. Наиболее острые возражения приходили со стороны неопозитивизма, считавшего космологию отжившей наукой из-за ее метафизического характера. В качестве исторического примера можно привести обстановку, сложившуюся после утверждения нестационарного фридмановского решения уравнений ОТО и создания первых моделей расширяющейся Вселенной, когда для объяснения причин этого процесса как бы вновь возродились разные креационистские тенденции. Достаточно в этой связи вспомнить религиозную трактовку модели Леметра о "первобытном атоме", распад которого привел к наблюдаемому сегодня расширению. Другим примером может служить интерпретация и понимание черных дыр как объектов, только поглощающих вещество, и излучение, как окончательного этапа развития звезд определенного класса, которая стала одной из основ для "рождения" в модифицированном виде идеи тепловой смерти Вселенной⁷.

⁶ Идлис Г.М. Революции в астрономии, физике и космологии. М.,1985. С.5.

⁷ Окончательный этап развития был представлен как картина пространства, в котором существовали бы только черные дыры, остатки фотонов реликтового излучения и "блуждающие" звезды - черные карлики. Обстановка радикально изменилась после теоретического открытия С.Хокингом испарения черных дыр и указания возможностей наблюдения

Существует также разное понимание и трактовка места космологии в системе естественных наук, ее отношения к философии. В литературе выделяются следующие точки зрения: 1) космология как конкретная естественнонаучная дисциплина, исследующая только наблюдаемую часть Вселенной. Вопрос о Вселенной в целом либо отрицается, либо переносится в сферу философской онтологии; 2) космология как специфическая прикладная философская дисциплина, изучающая весь комплекс материального мира; 3) космология как пограничная область между специальными науками и философией, соединяющая в себе астрономию, физику, математику и теорию познания⁸.

Данную ситуацию обуславливают не только неоднозначность понимания содержания используемых понятий, философского и специально-научного уровней обобщения, но также и традиционное восприятие космологии как науки, в значительной мере спекулятивной, нестройной, несущей в себе одновременно следы прошлого развития. Но, хотя современная космология представляет собой самостоятельную естественнонаучную дисциплину, необходимо, на наш взгляд, учитывать некоторую ее специфику: исследование проблем принципиально глобального характера, синтетический характер достигнутых знаний, затрагивающих не только собственно астрономические области и сферы изучения, когда, по выражению В.Вейскопфа, фундаментальные проблемы физики оказываются связанными со Вселенной как целым. Необходимой становится связь со многими основными философскими принципами и категориями - материей, пространством, временем, принципом материалистического монизма, материального единства мира и др., выполняющими в ходе познания, моделирования и интерпретации знаний существенные мировоззренческие, эвристические и конструктивные функции. Вместе с тем эта связь не отождествляет космологию и философию, - космологические знания обладают определенной степенью конкретизации и как таковые не могут абсолютизироваться. Оказывается также полезным различать точки зрения на космологию на основании различного понимания ее места в культуре, т.е. в зависимости от того, в какой степени знания о Вселенной влияют на развитие общества, насколько социокультурное окружение способно абсорбировать и трансформировать эти часто весьма пара-

окончательной фазы этого процесса (см., например: *Islam J.N. The possible ultimate fate of the Universe//The Quarterly Journal of RAS, Oxford, 1977. Vol.18, N1; Hawking. S.W. Kvantová mechanika černých děr//Čs. časopis pro fyziku, sv.28. 1978. C.4. S.313-322).*

⁸ См.: *Турсунов А. Философия и современная космология. М., 1977.*

доксальные знания и, обратно, влиять на процесс космологического познания.

С познавательными целями и задачами космологии тесно связана проблематика эксплицитного определения содержания понятия "Вселенная". С ней непосредственно связано решение вопросов о мере достоверности, объективности космологических знаний (моделей), о "горизонтах", границах, не перешагивая которые космология остается естественнонаучной дисциплиной. В связи с этим используются также разные термины, создается определенная иерархия понятий "мир", "Вселенная", "Метагалактика" и соответственно этому оценивается познавательная роль космологических моделей. Является ли объект различных космологических теорий и моделей во всех случаях одним и тем же, или, по крайней мере, в некоторых случаях разные теории представляют собой гипотезы о существовании и свойствах различных физических "оригиналов"?⁹ В противоречивом взаимодействии находятся в основном две главные трактовки: согласно первой из них, объектом космологии является доступная наблюдениям Вселенная (часто отождествляемая с Метагалактикой), учитывается также возможность открытия неизвестных до сих пор форм вещества, интеракций, но дело имеет только с единственным экземпляром (принципом уникальности Вселенной). Трудности, преимущественно мировоззренческие, появляются, когда таким образом понимаемой Вселенной приписываются всеобъемлющие свойства. Вторая точка зрения базируется на обобщенном понимании, согласно которому понятие "Метагалактика" является конкретизацией понятия "Вселенная" (или "Вселенная в целом") главным образом в физико-астрономическом плане. Одновременно сохраняется возможность достижения знаний о глобальных свойствах Вселенной без претензий на отождествление космологических знаний с философскими обобщениями.

В приведенных трактовках специфически трансформируется философская проблема соотношения части (Метагалактики) и целого (понимаемого либо как "мир как целое" во всех своих проявлениях и аспектах, либо как обобщенный объект космологического исследования, который задается на основе изучения наблюдаемой Вселенной и экстраполяции достигнутых знаний). В методологическом плане второе понимание, которое также сохраняет принцип уникальности Вселенной, ставит проблемы

⁹ Капютинский В.В. Философские проблемы исследования Вселенной // Философия. Естествознание. Современность. М., 1981. С. 266.

возможных модификаций некоторых основных принципов: наблюдаемости, проверяемости знаний и ее способов и др. Необходимость такой постановки подчеркивают продолжающиеся разработки гипотезы множественности вселенных (прежде всего в рамках развивающейся квантовой космологии), которая на новом уровне научных знаний как бы возрождает древнюю идею о множественности миров. В этой связи дискутируются такие проблемы, как: понимание причинности (связь нашей Вселенной с другими, характер эмпирической проверки их основных параметров), отношение теоретических, мысленных конструктов к объективной реальности, существование не только действительного мира, но и множества возможных (Лейбницова идея логически возможных миров). Естественнонаучное познание и его философско-методологический анализ здесь сталкиваются с качественно новыми обстоятельствами. В этой связи справедливо замечание В.С.Степина: "Но по мере развития науки она может втянуть в орбиту своего исследования новые типы объектов, требующие иного видения реальности по сравнению с тем, которое предполагает сложившаяся картина мира. Новые объекты могут потребовать и изменения схемы метода познавательной деятельности, представленной системой идеалов и норм исследования. В этой ситуации рост научного знания предполагает перестройку оснований науки"¹⁰.

Взаимодействие внутренних и внешних социокультурных факторов как философско-методологический подход имеет важное значение в процессе объяснения закономерностей выделения и эксплицитного формулирования объекта естественнонаучного исследования. В наиболее общем плане объект познания задается практической деятельностью человека, который активно включается в природные процессы и познает их. Познавательная деятельность, с другой стороны, существенно определяется характером закономерностей, взаимных отношений и интеракций объектов природы. Объективный характер природной действительности и сознательная, целенаправленная практическая деятельность человека становятся основой теоретической познавательной деятельности. Множественность аспектов, проявлений природного объекта, его динамика и исторически изменчивый характер практической деятельности обуславливают фиксацию

¹⁰ *Степин В.С. Идеалы и нормы науки в современном познании Вселенной//Вселенная. Астрономия. Философия. М.,1988. С.23.* В этой книге высказываются также различные точки зрения на гипотезу множественности вселенных, прежде всего в статьях А.Л.Зельманова и А.М.Мостепаненко.

определенных сторон изучаемой реальности и, таким образом, исторически относительный, переходный характер познания на каждом этапе его исторического развития.

Сам материал, объект научного исследования, задается на основе предшествовавшей практики (которая не ограничивается только сферой науки), накопленных знаний, представляющих уже не только специфику самой науки, но также социализированных и объективированных в социокультурном контексте данной исторической эпохи. Их обратное влияние на процесс достижения нового знания осуществляется посредством научной картины мира, стиля научного мышления, мировоззренческих и философских установок, всего многообразного и противоречивого содержания социокультурного контекста, неотъемлемой частью которого является сам субъект познания (отдельная личность, сообщество ученых). В этом взаимодействии в зависимости от конкретно-исторических условий и выявляется многообразие самого процесса научного познания, например, постоянное существование и функционирование альтернативных по отношению к лидирующим теорий, гипотез, представлений. Важное эвристическое значение здесь имеет разработанное Марксом понимание всеобщего труда в сфере науки, каждой творческой деятельности как общественной по своей сути, преемственности в процессе познания и кооперации предшественников и современников.

Многообразие процесса познания с особой силой проявляется в процессе познания Вселенной, когда на первый план выходит, с одной стороны, "ограниченность" субъекта, исторический характер и относительная завершенность системы знаний, методов и средств исследования, с другой стороны, бесконечность (в смысле качественного многообразия) и неисчерпаемость самой изучаемой действительности. Вселенная не задается субъекту в процессе познания непосредственно как целое, как эмпирический объект в традиционном понимании. Происходит сложный процесс постепенного выделения аспектов, сторон, которые с точки зрения данного уровня познания считаются существенными (например, наблюдаемое разбегание галактик как отражение динамики Вселенной в больших масштабах, изотропность реликтового излучения как подтверждение Большого взрыва), имеющими характер глобальных свойств. Представление о Вселенной как целом находит общее философское выражение в убеждении в целостности, познаваемости и неисчерпаемости мира, в идее саморазвития и эволюции, которые стали исходными

предпосылками. Взаимопроникновение конкретной астрономической информации, общенаучных положений и соответствующих философских идей создает тот базис, на основе которого субъект подходит к "конструированию" идеализированного объекта - Вселенной как целого¹¹.

Социокультурный контекст (влияние вненаучных факторов) оказывает воздействие уже на первоначальных стадиях познания в космологии. То, как субъектом познания понимается Вселенная, оказывается зависимым как от данной ступени развития науки, ее теоретических и материальных (в смысле средств наблюдения, экспериментальной техники) возможностей, так и от общего духовного климата эпохи, проявления и восприятия в сознании субъекта общих философских и мировоззренческих установок. Объект космологического исследования претерпевает в процессе исторического развития познания существенные изменения и модификации, его понимание не является абсолютным.

Практическая деятельность человека в своем историческом развитии всегда имела также определенные "космические измерения", находящие своё отражение как в сугубо прикладных задачах (счет времени, составление календарей), так и в духовной сфере (например, противопоставление космоса как идеала совершенства неупорядоченному земному миру или уже упоминаемое радикальное изменение миропонимания в Новое время, когда Вселенная постепенно становится объектом рационалистически обоснованного изучения земными средствами). Расширение границ Вселенной в перспективе человеческой истории, совершенствование методов ее познания, утверждение идей развития и эволюции, единства живой, неживой природы и общества вносят вклад в процесс "космизации", материальной и духовной деятельности человечества.

¹¹ В сущности, приведенный способ выделения аспектов, сторон объекта исследования характерен (в исходных предпосылках) для релятивистской космологии. Важное значение здесь имеет ее тесная связь с физикой, интерпретированная некоторыми авторами как полная зависимость. Иного рода основания кинетической теории относительности Э.Мильна. Вселенная понималась как интегрированное целое, и ее описание считалось возможным и достаточным с помощью нескольких простых постулатов. Из общих космологических знаний выводились законы механики, электродинамики, самой же физике отводилось подчиненное место (см., например: *Tempczyk M. Zwiasek fizyki z kosmologia//Studia filozoficzne*. 1988. N2. S.56-66).

Раздел третий. Современные тенденции в гносеологии

Б.И.Пружинин

Об одной особенности современной гносеологической проблематики

Находящаяся сегодня в центре внимания гносеологии проблематика обладает, на мой взгляд, одной общей существенной чертой - она радикальна. Ее обсуждение обязательно предстает, по крайней мере в одном из своих ракурсов, как обсуждение возможностей и границ самой гносеологии, т.е. как обсуждение вопроса о том, способна ли вообще теория познания с ее специфическим концептуальным аппаратом, с ее подходами и методами анализа реальных познавательных процессов осмыслить как раз те аспекты познавательной деятельности, которые и породили соответствующую проблематику. Практически все дискуссии по наиболее актуальным гносеологическим проблемам, будь то проблема социокультурной обусловленности познания, проблема рациональности знания или спор интерналистов и экстерналистов, протекают как бы на границах гносеологии, так что содержательное решение этих проблем предполагает в качестве вполне реальной альтернативы фактический выход за рамки гносеологии.

Вообще говоря, самопроблематизация отдельных разделов и тем философии отнюдь не является феноменом из ряда вон выходящим, возникшим исключительно в современной гносеологии. Самопроблематизация философии представляет собой вполне "нормальный" способ философской проблематизации тех или иных областей практики. Философское сознание в своем тематическом делении достаточно точно воспроизводит структуру общественно-практического бытия людей и соответствующую этому бытию структуру их общественного сознания так, что самопроблематизация какой-либо области философии оказывается, по существу, способом проблематизации, соответствующей

области практической деятельности людей, во всяком случае, позволяет усомниться в сложившихся формах и границах этой деятельности. И тот, стало быть, факт, что гносеология усомнилась сегодня в своих наличных возможностях, в своем наличном концептуальном аппарате, в своих подходах, установках и средствах, с помощью которых она пытается выразить реалии познания, следует в принципе рассматривать как явление вполне заурядное, указывающее просто на текущие перестройки в структуре познавательной деятельности и на изменения роли и места научно-познавательной деятельности в общественном бытии людей. Однако специфика ситуации, сложившейся сегодня в гносеологии, заключается вовсе не в самом по себе факте самопроблематизации тех или иных фрагментов ее концептуального аппарата - специфика заключается в масштабах, глубине и основательности сомнений, проникающих до самых корней гносеологической тематики. Очевидно, перестройки философской рефлексии над научно-познавательной деятельностью происходили, происходят и, надо полагать, будут происходить по мере изменения структуры и функций этой деятельности. И столь же очевидно, эти перестройки всегда связаны с сомнениями в тех или иных возможностях гносеологии. Но отнюдь не всегда эти сомнения захватывают самый стержень теории познания, обнаруживаясь в радикализации ее проблем.

Изредка радикальность современной гносеологической проблематики выражается в весьма вызывающих декларациях и экстравагантности методологических программ типа "гносеологического анархизма" П.Фейерабенда. Чаще она предстает в умеренно-академических, как бы стертых формах. Но и в последнем случае, если мы имеем дело с действительно актуальной проблематикой, мы так или иначе обнаруживаем признаки ее радикализации. Хотя большинство специалистов-гносеологов как у нас в стране, так и за рубежом, столкнувшись с соответствующими аспектами проблемных ситуаций, предпочитают говорить не о проблематичности гносеологии вообще, а об ограниченности прежней ("старой", "традиционной", "стандартной", "классической") гносеологии, острота гносеологических дискуссий сегодня столь велика, разброс точек зрения на такие фундаментальные понятия и характеристики познания, как истинность, объективность, рациональность, столь значителен, а конкретные оценки познавательной роли тех или иных факторов познания столь различны, что невольно возникает вопрос - а способна ли теория познания, даже при самом вольном ее толковании, вместить в себя все это разнообразие трактовок и интерпре-

таций ее основных понятий? Не предполагает ли этот разброс, это противостояние точек зрения, даже в общем претендующих на гносеологический статус, но очень по-разному представляющих себе этот статус, фактическое отрицание гносеологии как более или менее целостной концептуальной системы? Подобного рода вопросы возникают вновь и вновь, неизменно возвращая все современные гносеологические дискуссии к вопросу о предмете, задачах и фактических возможностях теории познания, так что этот вопрос фактически оказывается отдельным, вполне самостоятельным компонентом практически любого современного гносеологического исследования.

О том, как происходит это постоянное возвращение гносеологического исследования к вопросу о природе и предмете гносеологии можно судить, например, по дискуссиям вокруг проблемы рациональности знания. Эта проблема неоднократно обсуждалась в методологической литературе, поэтому я позволю себе лишь напомнить здесь о ее некоторых релевантных особенностях. Исходным, так сказать, эмпирическим пунктом постановки проблемы рациональности знания была констатация того обстоятельства, что полная (исчерпывающая) логическая экспликация нормативной структуры знания фактически невыполнима. Из этой констатации естественным образом следовал вывод, что творцы знания, создающие здание науки, руководствуются отнюдь не только всеобщими, логически необходимыми нормами, но ориентируются в своей деятельности на целый комплекс установок, требований, стандартов, необходимость которых носит весьма условный социальный и культурный характер, а зачастую вообще не может быть оценена, поскольку вообще не осознается в достаточно отчетливых формах. А отсюда, в свою очередь, уже можно заключить, что рациональная организация знания, которую как цель провозглашает и пытается воплотить наука (и строгие нормы которой до сих пор пыталась сформулировать методология), в принципе является не более чем способом осуществления внерациональных установок. Разум и вообще есть лишь средство и орудие внерационального, а не наоборот, как думали до сих пор. Помимо разума, условным становится статус таких сопряженных с рациональностью характеристик знания, как объективность и истинность. И таким образом, традиционная уверенность ученых в том, что результатом их усилий является рациональное объективно-истинное знание, оказывается с этой точки зрения некорректной иллюзией, которая должна быть преодолена, во всяком случае, профессиональными гносеологами. Образ познания, формируемый гносеологией, оказывается более

точным, более адекватным подлинной реальности познания, нежели представления ученых о своей собственной деятельности. И в рамках этого образа задачей гносеологии становится не экспликация абсолютных норм объективно-истинного знания, но демонстрация социокультурной условности всякого знания и его норм.

Проблематизация рациональности может развергиваться, однако, и в ином направлении. Исходная "эмпирическая" констатация, на которой, собственно, и основывается приведенная выше позиция, отнюдь не однозначно задает реализованную в этой позиции "логику" проблематизации рациональности. Возможны трактовки данной констатации, связанные с иным образом ориентированными исследовательскими программами гносеологии. Причем для понимания характера их ориентации важно принять в расчет тот факт, что исследовательская программа логического позитивизма, который был вытеснен из философии науки как раз благодаря проблематизации рациональности, так же констатировала отсутствие достаточно полной логической экспликации нормативной структуры знания. Однако позитивисты интерпретировали это обстоятельство как проблему, которую как раз и следовало решать путем совершенствования (логических) средств рациональной экспликации структуры знания, а неудачи на этом пути лишь стимулировали усилия логических позитивистов. Надо сказать, что работа в направлении, заданном этой программой, несмотря на перманентные неудачи, продолжалась без малого три десятилетия. Очевидно, действительные причины краха логического позитивизма и поворота философии науки к новым представлениям о познании и к новой проблематике отнюдь не исчерпывались трудностями логической экспликации нормативной структуры научно-познавательной деятельности. Сегодня, во всяком случае, мы уже вполне определенно можем заметить, что весьма существенную, если не решающую роль в динамике взглядов на исходную констатацию, ограничивающую методологические возможности логики, сыграли вполне объективные процессы, интенсивно втянувшие науку в систему общественного производства. Так что можно сделать уже достаточно обоснованный вывод: в основе обращения гносеологии к обуславливающим познание социальным и культурным факторам лежит нечто более фундаментальное, чем развеивающее иллюзии ученых гносеологическое прозрение.

С представляемой точки зрения действительным поворотным пунктом к новой проблематике были не только и не столько внутренние трудности логической теории знания (теории его ра-

циональности), сколько те реальные процессы интенсификации общественных связей научно-познавательной деятельности, которые буквально захлестнули науку к середине нашего столетия, т.е. не имманентные трудности теории познания, а реальные изменения, которые в познании произошли и с познанием случились. А это значит, что у нас, в общем, нет оснований считать, будто гносеологические концепции, утверждающие принципиальную релятивность знания, представляют собой новый, более глубокий подход к познанию как таковому, его более точное отражение и его более полное, более подлинное понимание. Напротив, у нас есть основания предположить, что этот новый взгляд не раскрывает нам прежде не учтенные свойства познания, не дает нам, наконец, знание о "подлинном познании", но лишь некритически описывает то действительно реальное кризисное состояние, в котором оказалась сегодня научно-познавательная деятельность. Это наивное, лишенное ориентации, хотя и вполне, видимо, искреннее, релятивизирующее описание процессов познания просто констатирует характеристики познавательной деятельности, деформированной под натиском общественных запросов и социокультурных воздействий различного рода. А коль скоро познавательная деятельность испытывает те или иные воздействия всегда, у нас появляются основания предположить, что и вообще любое описание этой деятельности, претендующее на объективность, на статус просто знания о познании, само по себе не способно выразить познавательную норму. Надо полагать, нормальное осуществление собственно познавательной деятельности связано с выполнением некоторых сущностных (и в этом смысле универсальных) требований, как "должное" конституирующих познавательный процесс.

Если бы, например, удалось представить эмпирически полное описание всех человеческих поступков, совершенных за некоторый отрезок времени, то вряд ли простые нормы нравственности заняли бы в этом описании сколь-нибудь заметное место. А между тем именно эти нормы являются наиболее общим условием человеческого общежития. И хотя прямое эмпирическое обобщение "сущего" ничего подобного нам не продемонстрирует, их статус "должного" отнюдь не будет поколеблен этим обстоятельством. Знание о том, как должно действовать, самым существенным образом сказывается на том, как реально действуют люди; и хотя люди большей частью отнюдь не поступают так, как должно, их деятельность тем не менее по существу, определяется именно долженствованием. Можно предположить, что в познании дело обстоит аналогичным образом. И если это так, первей-

шая задача гносеологии состоит в утверждении норм "должного". Такого рода ориентация отнюдь не исключает внимания к истокам процессов релятивизации знания. Но в целом гносеология, способствующая ориентации познания на нормы, обеспечивающие рациональное, объективно-истинное постижение мира, предстает как учение о познании, во все времена вдохновлявшее ученых универсализирующим пафосом философско-мировоззренческой доктрины.

В этой статье нет необходимости (как, впрочем, и возможности) подробно обсуждать аргументы, приводимые в пользу того или иного подхода к проблеме рациональности знания. Для наших целей важно другое - увидеть, как различные подходы полагают не просто различные решения, но и различное понимание сути этой проблемы и самих задач гносеологии. Более того, выбор стратегии решения проблемы рациональности знания - вопрос по сути философский, мировоззренческий, ибо речь идет отнюдь не только о научном знании; речь в проблеме идет о роли и месте разума в человеческом бытии, а это - вечная философская тема. В ее обсуждение втягивается великое множество частных и общих соображений и факторов, которые так или иначе выражают изменения, происходящие в сфере рационально постижимого (интеллигибельного) и рационально организуемого. Эта сфера охватывается всей философией в целом как предельно общей формой рационального мировосприятия. Вместе с тем отнюдь не случайно наиболее острые дискуссии по проблематике рациональности разворачиваются все же вокруг рациональности знания. Это обстоятельство, очевидно, связано с особым статусом науки в современном мире и соответственно с особой продвинутой гносеологическое сознание. Во всяком случае, именно в гносеологии стало ясно, что различные решения проблемы рациональности в рамках гносеологии накрепко связаны с вполне определенными альтернативными оценками гносеологией своих возможностей и перспектив.

Основательность процессов интенсификации общественных связей познания обуславливает тот факт, что оба обозначенных выше варианта решения проблемы рациональности знания предполагают сегодня расширение поля гносеологических изысканий за счет обращения к социокультурным измерениям познавательной деятельности. Но концептуальные векторы этого расширения направлены в диаметрально противоположные стороны. В первом случае задача гносеологии состоит в том, чтобы принять социокультурные обстоятельства и общественные связи познания непосредственно в качестве компонентов знания, т.е. принять их

как неустраняемые самостоятельные факторы познания, принципиально релятивизирующие его результат. Во втором случае - в том, чтобы поставить социокультурные обстоятельства под контроль, релятивизировать их к имманентным структурам познания и лишь тем самым превратить их в факторы познания и элементы знания. Причем это различие в ориентациях носит настолько определенный характер и обладает столь значительным содержательным потенциалом, что позволяет выделить обсуждение предмета гносеологии в самостоятельный вопрос, от решения которого уже, в свою очередь, зависит решение проблемы рациональности знания. Подобное оборачивание проблематики происходит, я полагаю, во всех сферах современной гносеологии.

Понятно, конечно, что обособление и прямое обращение к вопросу о границах и возможностях гносеологии отнюдь не решает автоматически все ее проблемы. Но все же прояснение ее действительных границ позволяет пролить дополнительный свет на современную гносеологическую проблематику в весьма важном пункте. Этот пункт, как правило, остается в тени в ходе "обычных" гносеологических исследований, но выступает на передний план в контексте радикализованной гносеологической проблематики. В таком контексте обособление вопроса о предмете гносеологии позволяет выявить и сделать предметом специального рассмотрения тот факт, что гносеология выполняет в процессе познания особые, ничем иным не восполнимые функции. И именно выполнение этих функций, а отнюдь не исследовательский пафос гносеологии определяет ее сущностные характеристики и границы. И коль скоро это так, прямое обращение к вопросу о предмете, задачах и границах гносеологии дает нам дополнительный ориентир в исследованиях современной гносеологической проблематики, которая, как и традиционная гносеологическая проблематика, нацелена, в сущности, на один вопрос: каковы цели, средства и возможности познания.

С функциональной точки зрения любые изменения в концептуальной системе гносеологии могут быть оправданы, если они не разрушают структурные основания ее познавательной роли. Если же происходящие изменения блокируют выполнение гносеологией ее познавательных функций, то они, очевидно, будут разрушать гносеологию, сколь бы незначительными они ни казались. Даже в этом случае результаты изменений могут представлять собой нечто весьма важное и нужное также и для познания, но уже в ином, не специально гносеологическом плане. И соответственно любое решение любой гносеологической проблем. должно по необходимости считаться с этими функци-

опальными границами гносеологии. Тем более если речь идет о радикальной проблеме, ибо уход за границы гносеологии в функциональном плане ведет к трансформации гносеологии в нечто принципиально негносеологическое вне зависимости от того, что мы на этот счет думаем, т.е. вполне объективно. Весь вопрос в том, каковы эти "объективные" функциональные границы гносеологии, или, по крайней мере, от каких своих характеристик гносеология в принципе не может отказаться, не утерев свои познавательные функции, а тем самым и самое себя.

Ниже речь пойдет об одной из таких функциональных характеристик. На мой взгляд, она является специфицирующей, так как вряд ли какое-либо духовное образование, помимо гносеологии, способно функционировать в познании подобным образом. Но независимо от того, насколько убедительно я сумею обосновать тезис о специфичности этой характеристики, я хотел бы подчеркнуть, что само обращение к вопросу о познавательных функциях гносеологии и обсуждение в его контексте наиболее актуальных гносеологических проблем является сегодня непременным условием конструктивности любых гносеологических решений. При обсуждении не бывало жестких оппозиций и альтернатив, которыми переполнена современная гносеология, особое значение приобретает тот факт, что гносеологические представления - не взгляд со стороны на протекающий сам по себе ("объективно") процесс постижения действительности, но важнейшие конституирующие компоненты познания. И только это непосредственное участие гносеологии в познавательном процессе наполняет гносеологические представления объективным смыслом: деформация этих представлений, их выход за собственные границы, неадекватность целям познания оборачивается далеко не только теоретической проблемой, но проблемой практической, ибо все эти возможные деформации и дефекты гносеологических представлений вполне объективно деформируют, а то и просто разрушают реальный познавательный процесс.

В свою очередь, в попытках решения радикальных гносеологических проблем, когда под вопросом оказывается сама способность гносеологии выполнять те функции, которые традиционно на нее возлагались, очень важно иметь в виду, что оценка гносеологических представлений должна осуществляться по параметрам более многообразным и на основаниях более широких, чем это предполагают задачи лишь точного, теоретически корректного описания познавательного процесса. Эти представления оцениваются и тем самым определяются прежде всего как важ-

нейшая составляющая познавательного процесса, как его часть, функционально задаваемая его внутренней необходимостью, его имманентной логикой, его природой, поскольку речь вообще идет о процессе познавательном, а не эстетическом, скажем.

Разумеется, то обстоятельство, что с представленной точки зрения границы гносеологии фактически определяются имманентными потребностями развертывания собственно познавательных процессов, не означает, что сфера опыта, из которого гносеология черпает свое содержание, ограничивается непосредственно лишь этими процессами. Для успешного выполнения своих функций гносеологическое сознание нуждается, очевидно, в куда более обширном и многообразном материале, нежели тот, что может быть предоставлен прямым наблюдением за действием индивидуальных и коллективных средств усвоения, трансляции и переработки информации о мире. Так что сфера предметных интересов гносеологии в принципе ничем не ограничена. Все это бесспорно. Важно только иметь при этом в виду, что синтез гносеологических представлений в конечном счете определяется все же практически функциональной включенностью гносеологии в реальный познавательный процесс и что именно внутренние потребности этого процесса образуют ту универсализирующую среду, где самые разнообразные жизненно-практические и социально-культурные импульсы, увязываясь в нечто единое, переплавляются в целевые и нормативные установки познания. В этом смысле можно сказать, что основным образующим гносеологию фактором, фактором, определяющим ее характер и специфику, являются характер и специфика той реальной (и ничем иным не восполнимой) роли, которую гносеологические представления выполняют в реальной познавательной практике.

В чем же состоит эта роль? И каковы те структурные характеристики гносеологии, которые обеспечивают ей выполнение познавательных функций и без которых никакие сколь угодно точные описания познания не могут претендовать на статус гносеологии?

Гносеология нормирует познавательную деятельность, т.е. представляет нормы, на базе которых становится возможной критико-рефлексивная оценка и соответствующая коррекция познавательной практики. Гносеология выявляет существенные характеристики познавательного отношения человека к миру и, обобщая их, разрабатывает концепцию природы познания, его возможностей и границ. На этой концептуальной основе она и формулирует условия истинности знания - различного рода нормы, стандарты и критерии, соблюдение которых является не-

обходимым условием истинностной оценки знания. Однако бесспорность этих общих положений достигается за счет их предельной абстрактности и неконструктивности, что обнаруживается тотчас, как только мы обращаемся к конкретным внутригносеологическим суждениям по поводу роли тех или иных стандартов, критериев и норм в процессе формирования и оценки знания. Есть гносеологические концепции, придающие решающее значение непосредственному опыту, а есть, напротив, не придающие ему практически никакого значения; есть концепции, сводящие достоверность знания к конвенции, а есть напроочь отрицающие момент условности и пр., и пр. Причем все эти позиции так или иначе претендуют на нормирование познавательного процесса, очень по-разному представляя себе и характер этого нормирования, и свой собственный статус, т.е. основания своей нормативной мощи, обязательности своих рекомендаций.

Таким образом, мы вновь возвращаемся к тому самому вопросу, с которого начали поиск ориентаций в современной гносеологической проблематике: гносеологические концепции множатся и сами обосновывают себя, так что попытки дать их теоретическую оценку превращаются в их самоутверждение. Однако специфика современной проблематики в гносеологии в том и состоит, что со всей отчетливостью демонстрирует нам бесперспективность такого внутритеоретического вращения. Радикальность проблем настойчиво отправляет нас к опыту реального функционирования гносеологических представлений в познавательной практике. А этот исторический по своей сути опыт действительно вносит определенную ясность в кажущуюся концептуальную сумятицу гносеологических подходов и точек зрения, часто несовместимых и взаимоисключающих. Учитывая этот опыт, мы уже не настаиваем на том, что все гносеологические позиции (и подходы), за исключением одной (или одного), должны быть элиминированы как безосновательные. Обращение к истории познания и наличной познавательной практике показывает, что все, даже самые экзотические теоретико-познавательные подходы, хотя бы раз продемонстрировавшие свою познавательную эффективность, выражают реальные аспекты многосложного познавательного процесса. В этом состоит первый и главный урок, который дает нам сегодня апелляция к практике и историческому опыту познания в вопросе о реальных познавательных функциях гносеологии.

И отнюдь не к релятивистским выводам подталкивает нас этот урок. Последовательное обращение к практике познания делает очевидным, что не к констатации неуниверсальности теоре-

тико-познавательных норм и стандартов сводится суть дела. Дело заключается в том, чтобы научиться ориентироваться в тех реальных познавательных контекстах, где те или иные гносеологические подходы, нормы и критерии оказываются эффективными. Такого рода задача не предполагает релятивизацию гносеологических подходов, но, напротив, указывает на наличие в познавательной деятельности некоторых стержневых установок, присутствие которых только и позволяет ставить в гносеологии вопрос об уместности обращения в познавательной практике к тем или иным стандартам и нормам, а также к стоящим за этими нормами гносеологическим позициям. В этой уместности или неуместности использования тех или иных гносеологических норм как раз и прорываются объективные основания познавательного запроса, обращенного к гносеологии, объективные основания ее функциональных границ. Они контекстуальны, эти границы, и чтобы прояснить, каковы же, собственно, сущностные функции гносеологии, необходимо прояснить контекст ее познавательного функционирования.

Применительно к нашим задачам достаточно общего характера наибольший интерес представляет различие ситуаций стабильного, количественного в основном приращения знания и ситуаций более или менее решительных качественных перестроек, затрагивающих самые основания знания. Это различие позволяет эффективно типологизировать наиболее серьезную оппозицию в трактовках познавательных функций гносеологии, а тем самым более или менее конкретно поставить вопрос о характере ее функций в целом.

В тех познавательных ситуациях, где субъект познания успешно достигает количественного, главным образом, приращения знания на базе неизменных, в общем, теоретических оснований, где он с помощью незначительных (минимальных в идеале) концептуальных изменений добивается максимального расширения эмпирического поля, где явно превалирует стремление описывать с помощью одних и тех же теоретических и математических конструкций далеко отстоящие друг от друга феномены, в такого рода познавательных контекстах деятельность субъекта регулируется достаточно ясным сознанием иерархической организации знания о мире. Гносеология обеспечивает эту ясность. И в той мере, в какой гносеология справляется со своей ролью, она выступает в качестве мощного стабилизирующего познавательные процессы фактора. Система гносеологических представлений, норм и ориентиров организует научно-познавательный процесс таким образом, чтобы

изменения, неизбежно сопровождающие рост знания, распространялись в структуре знания строго упорядоченно - и менее к более фундаментальным слоям и уровням. Тем самым гносеология вводит познавательный процесс в стабильное, обеспечивающее кумуляцию знания русло.

В гносеологии XX в. представлен широкий спектр концепций, очень по-разному фиксирующих иерархическую организацию знания. Главное, чем они различаются, - оценка "жесткости" структуры знания, пригодности ее для любых познавательных обстоятельств, ее, так сказать, универсальности. Логический позитивизм, например, для которого принцип построения системы знания практически прямо задается дихотомией аналитического и синтетического, полагает эту структуру в эмпирической науке неизменной, ибо она тогда совпадает с нормами логики. Аналитические утверждения, истинность которых определяется исключительно внутриязыковыми параметрами - утверждения логики и математики, - организуются по принципам дедуктивного вывода; синтетические же высказывания организуются по принципам индукции, поскольку эти утверждения совпадают с классом высказываний, получаемых с помощью эмпирического наблюдения. А с точки зрения У.Куайна, например, иерархическая структура знания, напротив, определяется рядом переходов от утверждений синтетических, полностью зависящих от опытных данных, до утверждений полностью аналитических, истинность которых ни от какого опыта не зависит. Соответственно в познавательной практике опытной науки система знания выступает как целое, организация которого определяется прагматическими принципами различного рода, причем статус утверждений в конкретной теории может меняться. Однако и в этом случае, коль скоро мы имеем дело со сложившейся системой знания, модификации распространяются строго упорядоченно, начиная с "крайних" синтетических элементов и лишь постепенно достигая "центральных" (теоретические положения высокого ранга абстрактности, математические конструкции и пр.).

В чем, по существу, едины все гносеологические подходы, ориентированные на стабильный познавательный контекст, - так это в том, что в структуре знания синтезируются элементы, обладающие различным гносеологическим статусом, который, в случае "конфликта" между этими элементами, фактически и определяет решение ученого. А гносеология представляет собой, по существу, регистр предпочтительных решений, полученный в результате отображения познавательной практики. Описывая со всей возможной основательностью и полнотой реальные познава-

тельные ситуации стабильной науки, гносеология формирует знание о том, какие решения и действия предпочитает ученый, когда он с помощью различных (главным образом логических) процедур синтезирует целостное знание о мире из фрагментов опыта, имеющих различный гносеологический статус. Отображая познавательную практику и трансформируя ее в нормы познавательного поведения, гносеология направляет волну обновляющих знание перестроек и модификаций так, чтобы эти модификации (производимые с целью привести наличное знание в соответствие с опытными данными) начинались с гносеологически менее основательных слоев знания и лишь затем, исчерпав все возможности в этом плане, распространялись на более основательные слои. Очевидно, лишь в случае такой ориентации познавательной активности (непосредственно направленной на то, чтобы привести знание в соответствие с опытом) эта активность ведет к обогащению знания, обеспечивает его рост.

Очевидно также, что, чем более точно и полно гносеология фиксирует систему гносеологических предпочтений, обеспечивающих стабильность знания, тем более эффективно она выполняет свои стабилизирующие функции. Гносеология формирует свое содержание, обобщая опыт познавательной деятельности, описывая то, как обычно поступает ученый, соотнося теорию и опыт, гипотезу и результаты экспериментальной проверки ее следствий; гносеология анализирует, какие выводы делает ученый в случае расхождения между теориями различной степени общности, между результатами простого наблюдения и эксперимента, и т.д. И из описания и обобщения познавательной практики рождается целостная система гносеологических знаний, рождается теория познания, последовательно и непротиворечиво систематизирующая результаты исследования познавательных процессов. Это знание выступает непосредственно как познавательная норма. Причем основным направлением совершенствования гносеологии становится совершенствование ее "знанийных" параметров. Так фактически гносеология и развивалась до середины нынешнего столетия - совершенствуя способы исследования познавательных процессов и привлекая для этих целей методы и средства положительной науки.

Развитие гносеологии в данном направлении удовлетворяло целому ряду требований и запросов стабильно растущего научного знания. Приобретаемая гносеологией форма знания, эмпирически обоснованного и теоретически необходимого, фиксирующего объективное положение дел, является, очевидно, наиболее убедительной формой для тех, кто профессионально занят произ-

водством эмпирически обоснованного и теоретически необходимого знания о мире. Основания нормативной убедительности такой гносеологии заключаются в самой ее форме. Более того, поскольку "знаниевые" формы нормирования познания, по существу, превращают познавательную деятельность в самообосновывающуюся самозамкнутую систему, возникает ощущение самодостаточности познавательной деятельности, имеющее немаловажный мировоззренческий смысл. Но самое главное - это созвучность "знаниевой" ориентации гносеологии имманентным ориентациям познавательной активности, стабильно наращивающей знание о мире: гносеология, формирующаяся в виде знания о знании, эффективно приводит сознание ученых в соответствие с реальными интенциями их деятельности.

Дело в том, что в поле зрения гносеологии, описывающей реальные познавательные процессы, попадают самые различные, зачастую взаимоисключающие решения и типы когнитивного поведения ученых, и гносеология именно благодаря совершенствованию своих "знаниевых" параметров, теоретической систематизации получаемых о познании данных сводит (пытается свести) все многообразие типов познавательного поведения к некоторому общему основанию. Тем самым она реально преодолевает хаос когнитивных установок и произвол утверждающихся в познании стратегий, непосредственно констатируемый также и работающим ученым. Она превращает этот хаос в упорядоченное целое, в теорию познания, где сняты (в идеале) все противоречия реальной практики ученых и где практика предстает как единственный и единый, по возможности алгоритмизированный Метод. Таким путем гносеология, совершенствующая себя как знание о знании, приводит зримую реальность познавательного процесса в соответствие с неискоренимой верой ученых в принципиальную рациональность и объективность их деятельности. А о том, как должен разворачиваться стабильный познавательный процесс, ученые знали хорошо: "Тот, кто хорошо усвоил принципы экспериментального метода, может не опасаться: если идея верна, ее продолжают развивать, когда же она ошибочна - опыт ее исправит"¹. Практически до середины нашего столетия способы формирования и совершенствования методологии науки были нацелены на удовлетворение этого внутреннего убеждения ученых. Затем ситуация изменилась.

Пока гносеология в качестве методологии исправно выполняла свои стабилизирующие функции, отдельные функциональ-

¹ Bernard C. Introduction a l'etude de la Médecine experimentale. P.,1912. P.65.

ные сбои и внутриметодологические концептуальные неувязки относились на периферию гносеологической проблематики. К середине столетия ситуация изменилась². Типичным стало такое положение дел, когда методолог, выявив в массе знания контуры, скажем процедуры, эмпирической фальсификации некоей гипотезы, отнюдь не решается утверждать, что именно гипотеза и будет фальсифицирована и отброшена. Хотя готовность гипотетических конструкций к элиминации в случае их столкновения с контрпримером не оспаривается и в общем продолжает рассматриваться как признак научности этих конструкций, методолог тем не менее признает, что в каждом данном конкретном случае в центре критической оценки может оказаться как гипотеза, так и эмпирический контрпример. Так что методолог, вообще говоря, лишается возможности давать сколько-нибудь общезначимые и одновременно функционально эффективные рекомендации.

Именно такого рода ситуации и связанная с ними проблематика, акцентирующая внутренние несообразности гносеологии как знания и ее функциональное бессилие в этом качестве, выступили на передний план к середине нашего столетия. Именно это смещение акцентов и повлекло за собой радикализацию гносеологической проблематики. Ибо поставило гносеологию перед альтернативой - рассматривать ли возникшие в современной гносеологии проблемы как внутренние дело гносеологии, т.е. как результат (несколько неожиданный, но вполне, однако, естественный) прироста гносеологического знания: просто в свете новейших данных о познавательном процессе оказалось, что норма: вистские претензии гносеологии на самом деле не имеют под собой никаких оснований; либо же оценить обнаружившееся вдруг функциональное бессилие гносеологии как свидетельство того, что гносеология не исчерпывается (и никогда фактически не исчерпывалась) знанием о знании, что и обнаружилось, когда редуцированная к знанию о знании гносеология оказалась неспособной выполнять свою роль в новой познава-

² Как и всякий исторический рубеж, этот рубеж условен. Крупные потрясения методология науки пережила, например, в конце прошлого - начале нынешнего века, - как следствие "революции в физике". Именно тогда Дюэм сформулировал тезис, известный ныне как тезис Дюэма-Куайна и являющийся одним из основополагающих в современной методологии: сепаратная опытная проверка отдельных теоретических положений невозможна в силу невозможности отделить проверяемое утверждение от вспомогательных, так что в случае негативного результата проверки остается неясным, какое из утверждений следует модифицировать. Но лишь с середины столетия не замечать этот тезис стало просто невозможно.

тельной ситуации, предъявляющей к гносеологии более широкие требования.

Заметим, что как бы мы ни оценивали сложившуюся ныне в гносеологии ситуацию, во всяком случае ясно, что знание, которое гносеология получает сегодня об "объективной реальности познания", со всей очевидностью демонстрирует невозможность нормировать познавательный процесс, опираясь на это знание. И чем более полным и точным становится современное представление о характере познавательного процесса, чем более совершенные методы конкретных наук используются в гносеологическом исследовании этого процесса, тем очевиднее становится функциональная неэффективность гносеологического знания. Социокультурный анализ научно-познавательной деятельности не оставляет никаких иллюзий на этот счет: знание о знании, включающее в себя результаты социокультурного анализа научно-познавательной деятельности, убедительно свидетельствует об отсутствии в нем достаточных оснований для нормирования и ориентации этой деятельности. Другой вопрос, ограничивается ли гносеология в своем функционировании теми основаниями, которые содержатся в ней в форме знания, или нет?

Первая из приведенных выше позиций отвечает на этот вопрос традиционно утвердительно: да, гносеология есть лишь знание о знании, пусть и особого рода; ее функциональные возможности определяются содержанием этого знания о знании, и, в частности, сегодня они в значительной мере определяются исследованиями социокультурных аспектов познавательной деятельности, что как раз и исключает претензии гносеологического знания на нормирование познавательных процессов.

Надо сказать, что такая самоограничивающая самооценка гносеологического знания отнюдь не исключает его весьма активное участие в ориентации познавательных процессов. Ведь тот факт, что знание о знании не содержит в себе достаточных оснований для строгой ориентации предпочтительного когнитивного поведения ученых, не отменяет высокой эффективности гносеологического знания в качестве посредствующего звена, обеспечивающего эффективность влияния значимых для ученого воздействий. Более того, и внутри гносеологического знания складывается определенный опыт когнитивных решений - гносеологическое знание описывает, сравнивает и обобщает опыт относительно успешной работы ученых и пропагандирует соответствующие стратегии их поведения. Тем самым оно само, хотя бы отчасти, выполняет стабилизирующую роль в познавательном процессе. Однако не в этом заключается суть проблем, о которых у

нас здесь идет речь. Когда говорится о функциональном бессилии гносеологического знания, имеется в виду тот факт, что современная гносеология в значительной своей части не претендует на то, что в ее содержании каким бы то ни было образом фиксируются объективные основания познавательной активности; эта гносеология не подразумевает такого рода основания и в деятельности познающего субъекта - наличие такого рода оснований не вытекает из описания его деятельности. Фактически то, что принимается за познавательное действие достаточно большим сообществом ученых, и полагается в этой гносеологии в качестве познавательной реальности; гносеология отказывается от прескриптивных претензий; она лишь констатирует и освещает то, что фактически принимается сообществом за успех или неудачу. Какого-либо объективного масштаба для оценки деятельности ученых эта сравнительно-историческая дескриптивная гносеология (эпистемология) ни в "объективной реальности познавательного процесса", ни в себе самой не находит.

Вторая позиция, полагающая, что гносеология и не может в своем функционировании опираться лишь на знание о знании, представляет сложившуюся в современной гносеологии ситуацию существенно иным образом. Прежде всего проблемы, возникающие ныне в гносеологии, следует рассматривать с этой точки зрения, не столько со стороны исследовательской работы методологов, сколько в качестве реальных моментов научно-познавательного процесса. Ибо без функционального участия гносеологии в научно-познавательном процессе этот процесс просто не может состояться. Соответственно в качестве моментов реальной познавательной деятельности следует рассматривать и те изменения, которые произошли в содержании гносеологического знания, т.е. рассматривать их следует не как внутреннее дело гносеологического исследования, в рамках которого как нечто производное оцениваются также и функциональные возможности гносеологии, но как выражение произошедших в познании изменений, самым непосредственным образом сказавшихся на функционировании гносеологии и уже тем самым отразившихся в гносеологическом знании.

А это значит, во-первых, что новейшее знание о знании, учитывающее социокультурные измерения познания, не открыло нам принципиальную безосновательность нормативистских претензий гносеологии, но зафиксировало конкретную, исторически сложившуюся ситуацию, в которой гносеология, прежде успешно функционировавшая в форме знания, оказалась функционально неэффективной. Реальные сложности, с которыми столкнулась

гносеология при выполнении своих функций во вновь возникшем познавательном контексте, обратили внимание методологов на соответствующие аспекты познавательной практики и тем самым сделали их предметом специального исследования. Таким образом, именно реальная нормативная и рефлексивно-критическая практика гносеологии выявила в науке мощные социокультурные влияния, релятивизирующие систему методологических предпочтений, и сделала эти влияния предметом пристального внимания гносеологии прежде всего для того, чтобы каким-то образом восстановить ее практическую функциональную эффективность.

Во-вторых, представляемая позиция позволяет выявить и в полной мере оценить тот факт, что, коль скоро обогащенное социокультурными исследованиями гносеологическое знание не ограничивается констатацией положения дел, но, кроме того, делает вывод об иллюзорности претензий гносеологии на нормирование познавательных процессов, оно, это знание, вместе с тем отказывается удовлетворять сущностные запросы научно-познавательной деятельности. Возникает разрыв между самосознанием ученых и гносеологией, отказывающейся от своей собственно познавательной роли и встающей в качестве подлинного знания о познании над реальным познавательным процессом с его иллюзиями, но и с его результатами. Гносеологическое знание в этом случае фактически отделяет от себя реальную познавательную практику, неотъемлемым функциональным компонентом которой (уже с представляемой точки зрения) является это знание. Отделяет оно себя и от того духовного контекста имманентных нужд познания, внутри которого (как это видно опять-таки с представляемой точки зрения) гносеологическое знание только и может определиться в своей функциональной роли.

Сотрясающие современную науку процессы - интенсивный рост массива инструментального знания, зачастую в ущерб концептуальному, жесткая ориентация работы ученых на обслуживание практических программ, институционализация науки и пр. - существенным образом меняют условия познавательной работы ученых. Они, если угодно, дестабилизируют познавательный процесс, лишают его собственных ориентиров. Социокультурные влияния глубоко проникают в ткань когнитивной деятельности ученых, и это обстоятельство предъявляет новые требования к нормирующим и критико-рефлексивным механизмам познания. Между тем гносеология как знание, как гносеологическое знание о знании не способно само по себе ни обеспечить адекватную реакцию на эти требования, ни даже выразить их достаточно полно.

И дело, заметим еще раз, не в объеме знания о знании - его рост приводит к обострению ситуации. Дело в том, что новые требования к гносеологии, выражающие внутренний запрос современного научного познания, просто не вмещаются в исследовательское отношение к научно-познавательной деятельности и соответственно не могут быть выражены адекватно в "знаниевой" форме гносеологии самой по себе.

Знание о знании, как и вообще всякое знание, предназначено лишь для констатации сложившегося в объекте познания положения дел. И потому гносеология успешно выполняла свои функции, опираясь на знание о знании лишь до тех пор, пока социокультурная ситуация в общем обеспечивала выполнение имманентных целей познания. Когда же деятельность ученых в массе своей утратила четкую направленность и нормативная структура познания оказалась деформированной под воздействием мощных, иногда целенаправленно-разрушительных социокультурных воздействий, редуцированная к знанию гносеология оказалась совершенно бессильной. Ибо для того, чтобы в этом случае удовлетворить нормативно-стабилизирующие и критико-рефлексивные потребности познавательного процесса, необходимо не только и не столько отображать его, сколько преобразать в соответствии с целями и смыслом познания как такового - в соответствии с должным. Речь здесь идет уже не о поддержании стабильно текущего познавательного процесса, а о его формировании в новых условиях. Так что ограничиться здесь знанием о знании просто не представляется возможным.

Сложившиеся структуры научно-познавательной деятельности фактически не обеспечивают сегодня ориентацию науки на выработку объективного знания о мире. Отнюдь не отображение мира, как он есть в действительности, является для современной науки фактически доминирующей ценностью. Та сфера общественного производства, которая сегодня целенаправленно обеспечивает производство знания, основывается на особой разновидности знания, лишенной целого ряда принципиальных гносеологических параметров, - прикладное, инструментальное знание. И если в науке последней трети XX столетия находят себе место и транслируются собственно познавательные установки, то происходит это отнюдь не благодаря устоявшимся способам организации познавательного процесса. Определяющую роль играет здесь установка на ценность отображения мира таким, как он есть, на ценность объективного знания о мире, действующая иногда вопреки фактически функционирующим регулятивам познавательного поведения в сообществе ученых, иногда - наряду с

этими регулятивами, но всегда в особой позиции - как должное, как элемент ценностной ориентации познающего субъекта.

В реальности современного научного познания необходимо допустить, таким образом, присутствие особого слоя регуляции, никак отдельно не представленного в жестко заданных структурах познавательного метода, но тем не менее весьма заметно влияющего на приложение этого метода и тем самым на направленность познавательного процесса. Этот слой регулятивов имеет свои основания в мире имманентных смыслов человеческого бытия, в мире, который философы традиционно называют "метафизическим". Именно здесь, в мире метафизических ценностей и смыслов, коренится человеческая потребность отражать мир физический таким, как он есть на самом деле, коренится потребность в истине, отличная от инструментальных нужд и утилитарных целей. И я вовсе не противопоставляю, я лишь различаю основания этих запросов. Метафизическая потребность в истине реализуется лишь в ходе решения весьма практических задач и конечных целей. Но, когда в этом процессе возникает разлад, когда ускользает глубинный культуросозидающий смысл познания и на его месте оказываются утилитарные нужды момента, возникает потребность обратиться к глубинным основаниям познания, к тому, что образует стержень познавательной деятельности, ее фундаментальный смысл. И понятно, что никакое исследование научно-познавательной деятельности не позволит нам прикоснуться к этому смыслу, если исследование не будет так или иначе ориентировано на поиск и реконструкцию должного в деятельности субъекта познания.

Конечно, можно считать, что никакой ценностно-смысловой заданности в деятельности субъекта познания нет, а есть лишь особый тип конвенции, фиксирующий в качестве нормативно-должного мнение определенной группы ученых. Конвенция эта, конечно же, поддается воздействиям самого различного рода, социальным и культурно-историческим, но в целом обладает большей или меньшей устойчивостью, позволяющей описывать ее вариации в качестве стержневых установок познавательной деятельности. И если исходить при этом из того, что в основании нормирующих функций гносеологии лежит лишь знание о сущем, такой вывод будет неизбежным. Но тем самым мы вынуждены будем игнорировать тот факт, что никакие разоблачающие разъяснения методологии не способны развеять "иллюзорную" уверенность ученых, т.е. действительных субъектов познания, в том, что знание должно быть объективно-истинным. А то упорство, с каким человечество держится за эту "иллюзию", дает осно-

вание думать, что если это и иллюзия, то, во всяком случае, одна из тех, на которых зиждется человеческое бытие.

Думаю, следует искать основания всех человеческих стремлений в реальной сфере практики людей. Здесь, надо полагать, коренится и потребность в некоторой общезначимой инстанции, через апелляции к которой утверждается единый, общезначимый для всех людей взгляд на мир. Этот взгляд не зависит от произвола и желания, он объективен, т.е. позволяет увидеть мир таким, какой он есть. Ориентированная на эту инстанцию деятельность познавательных способностей человека и дает нам знание - объективно-истинное отражение действительности, сколок, слепок, копию того, что существует вне и независимо от знания, существует само по себе и отражается в знании таким, как оно есть, независимо от наших желаний и т.д.

В ходе познавательной деятельности вся сфера практического опыта, весь массив приобретенной человеком информации о мире логически реконструируется в целостный образ действительности, состоящей из частей, имеющих различный гносеологический статус по степени их приближенности к прообразу, к реальности, к тому, что отображается в знании. Любая, даже самая элементарная, познавательная констатация несет в себе принцип членения на отображение и отображаемое, а потому допускает истинностную оценку. Так реализуется в познании жизненно-практическая потребность в некоторой нейтрально-общезначимой инстанции - эта инстанция предстает в познании как истина, как соответствие знания объективному прообразу (будь то соответствие знания объективной реальности или некоторому идеалу когерентности).

Поэтому обращение гносеологии к познавательно-должному, ориентирующему гносеологическое знание о знании в соответствии с задачами объективного познания действительности, является важнейшим условием эффективного функционирования гносеологии. Это обращение осуществляется с помощью реконструкции предпосылок, лежащих в основании методологических решений ученого. Никакое прямое описание этих решений, никакие оценки их частоты не дают и не могут дать представление об их смысловых основаниях. Таковую возможность открывает лишь взгляд на деятельность ученых с точки зрения должного, т.е. взгляд, позволяющий оценить те или иные стратегии поведения ученых как условия объективно-истинного познания. Соответственно выявление в жизненно-практическом и социокультурном контексте познания тех обстоятельств, которые фиксируют должные (обязательные) для субъекта познания установки,

является важнейшим вектором гносеологической работы. Цель этой работы - найти в окружающей научно-познавательную деятельность жизненно-практической и социокультурной среде конкретные формы, в которых метафизическая идея истины обретает сегодня определенность должествования для субъекта этой деятельности, и тем самым выявить в этой среде основания для ориентации нормирующей познавательной деятельности массива гносеологического знания. Ибо, лишь обозначив основные линии должествования для субъекта познания, гносеология может содержательно ставить вопрос о совершенствовании нормативных и критико-рефлексивных механизмов, способных ориентировать познание в условиях мощного социокультурного прессинга, т.е. лишь обретя смысл должествования гносеологическое сознание сможет перейти к решению задач специального логико-методологического порядка по стабилизации познавательного процесса. Только так, видимо, и может функционировать гносеология сегодня, поскольку она занята не формулировкой алгоритмов познания, но формированием сознания субъекта познавательной деятельности в ситуации, когда возникла необходимость в решающем, пожалуй, для научно-познавательной деятельности выборе.

Если в этой ситуации в гносеологии начинает превалировать позиция объективного исследователя, просто описывающего объективные структуры наличных познавательных практик, идея истины исчезает из рассуждений о природе познания. А вместе с этой идеей фактически исчезает и субъект познания - на его месте оказывается так или иначе заданная система процедур, ориентированная обстоятельствами социальной или культурной среды. И гносеология опасно приближается к своим пределам. Очевидно, вся эта динамика установок гносеологического поиска как раз и выражает то, что в начале статьи было определено как "радикализация гносеологической проблематики". Возникновение и выдвигание на передний план проблем, обсуждение которых предполагает выяснение вопроса о статусе, задачах и возможностях самой гносеологии, служат идентификации того поворотного пункта, к которому подошла современная наука: во всяком случае, эта ситуация такова, что гносеология не может сегодня выполнять свою познавательную роль, не осознавая отчетливо своей ценностной ориентации.

Сегодня, в последней четверти XX в., трудно найти гносеолога, который поддался бы искушению редуцировать субъекта познания к физиологической стороне познавательного процесса. Вряд ли найдется теперь и гносеолог, допускающий редукцию

субъективной стороны познания к логическим процедурам над непосредственными данными опыта. Специфика современной институционализированной науки делает куда более вероятной иную опасность - редукцию субъективной стороны познания к совокупности социокультурных и жизненно-практических детерминантов. Между тем задача заключается в том, чтобы гносеология и в рамках современной высокосоциализированной научно-познавательной деятельности сумела бы отыскать или выработать такие ориентиры, которые позволили бы ученому сохранить позицию субъекта познания. Это имеет не только собственно познавательное, но и огромное культурное значение.

От науки к философии: эволюционная эпистемология

Эволюционная теория познания и учение Канта об априорных созерцательных формах и категориях. Отправные точки К.Лоренца

В 1941 г. К.Лоренц написал статью "Учение Канта об априорном в свете современной биологии", положившую начало гносеологическому направлению, классифицируемому в последней четверти века как эволюционная теория познания. В статье автор ставит вопрос: "Разве человеческий разум со всеми своими формами созерцания и категориями не является, как и человеческий мозг, чем-то органическим, возникшим в постоянном взаимодействии с законами окружающей природы?" И отвечает самым решительным образом: "Раз теперь мы знаем врожденные способы реакции животных организмов, мы можем высказать нетривиальную гипотезу, что "априорное" основано на исторически-коренных, наследственных дифференциациях центральной нервной системы, сформировавшихся в ходе развития видов и определяющих наследственное предрасположение мышления в определенных формах толкование "априорного" как органического противоречит его сути: нечто, возникшее благодаря филогенетическому приспособлению к естественному внешнему миру, является в определенном смысле апостериорным, хотя и иначе, нежели путем абстракции или дедукции из предшествующего опыта"¹.

К рассмотрению кантовского априоризма в познании и к выводам, вытекающим из этой концепции, Лоренц возвращался в своей работе неоднократно - к примеру, в научно-популярной книге "Оборотная сторона зеркала", датированной 1973 г., и в методологически ориентированном введении в основы этологии, написанном в 1978 г. В этих работах Лоренц критически высказывается по поводу того, что недостаток кантовского априоризма -

¹ Lorenz K. Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte der gegenwärtigen Biologie//Lorenz K. Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen, Gesammelte Arbeiten. Eibl-Eibesfeldt (Hg.). München; Zürich, 1978. S.82-83.

противопоставление предпосылок мышления и процессов мышления - можно преодолеть исходя из истории и развития, принимающих во внимание "сходство" между формами мышления и действительностью.

Лоренц отмечает, что он гораздо раньше выяснил, насколько большое значение для становления человека имеют абстрактная деятельность восприятия, способность пространственной ориентации, включая центральную репрезентацию пространства любопытства. Эти три когнитивные способности необходимо было комбинировать не только друг с другом, но еще и с двумя другими - прежде всего с преднамеренным движением (*Willkürbewegung*) и обратной реаферентацией, ведущими к когнитивным функциям "sui generis", и, во-вторых, с подражанием, которое является предпосылкой возникновения и овладения вербальной речью, а тем самым и независимой от объекта традицией. Эти шесть основных когнитивных функций создали, наконец, по Лоренцу, специфическое системное целое, продуктом которого является понятийное мышление, ставшее одним из главных факторов так называемого "очеловечивания" человека².

В предисловии к книге Г.Фольмера "Что мы можем знать?" ("Was können wir wissen?"), изданной в 1985 г. и представляющей собой широкий систематический обзор и интерпретацию основных тезисов эволюционной теории познания, Лоренц, которого автор книги считает "отцом" и основателем этой "новой гносеологии", написал: "Отставание и быстрое развитие эволюционной теории познания считаю важнейшим духовно-историческим событием последних лет"³.

Действительно ли эволюционная теория познания является чем-то подобным? Пытаясь ответить на этот вопрос, сравним прежде всего несколько постулатов эволюционной теории познания с гносеологической теорией Канта.

² См.: *Lorenz K. Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. München; Zürich, 1973. S.155.*

³ *Lorenz K. Geleitwort//Vollter G. Was können wir wissen? Die Natur der Erkenntnis. Stuttgart, 1985. Bd.1: Die Natur der Erkenntnis. S.XI.*

Понятие эволюционной теории познания имеет, по Фольмеру, прежде всего два значения: одно в большей мере научно-теоретическое, второе - биологическое. У К.Поппера речь идет скорее о теории эволюции познания и тем самым прежде всего о ее методологической, научно-исторической и теоретико-динамической ориентации. У Лоренца же, наоборот, дело касается скорее теории эволюции познавательных способностей, следовательно, биологического, эволюционно-теоретического и сравнительного методов, как и постановки вопросов, насыщенных гносеологическими аспектами.

Любое мировоззрение, принципиально исходящее из эволюционной теории, имеет величайшее значение для философских концепций. Наиболее очевидно его влияние сказывается в отношении главной дисциплины философского анализа - теории познания. Если мы считаем, что Вселенная, жизнь и человек суть результат эволюционных процессов, то это неизбежно ведет к мировоззренческим и методологическим изменениям в отношении к проблематике теории познания. С эволюционной точки зрения наиболее существенны два круга вопросов: 1) необходимо объяснить проблему возникновения познания и человеческих знаний, причем не только как системы информации, имеющейся в распоряжении у современного человека, но также прежде всего то, как достигнуть знания и рационально им оперировать и, наконец, как научно организовать данные результата процесса развития, который сделал человека таким, каков он есть; 2) сам процесс познания должен быть раскрыт как процесс эволюционный. И дело здесь не только в биологических и других предпосылках механизма возникновения условий человеческого познания и культуры, но и в объяснении противоречий и движущих сил самого процесса познания и того, каким образом научное познание и мышление развиваются в самой гносеологии и научной методологии и какую функцию в существовании и дальнейшем развитии человека они выполняют.

В эволюционной теории познания выделяются не только эволюционно-теоретические предпосылки познания, но и его внутренняя динамика и специфически гносеологическая проблематика, которая зачастую обращается к основным вопросам онтологического или метафизического характера. Речь здесь идет о проблеме "онтологического реализма" в противовес нереалистическим, идеалистическим или трансцендентально критическим концепциям изложения отдельных ступеней и процессов познания. Особенно интерпретации опыта и сознания.

Первый круг проблем эволюционной теории познания - это прежде всего (1) проблема естественного изложения познания в системе биологической эволюции, т.е., по сути дела, объяснение того, при каких жизненных обстоятельствах возникла особая способность организма интересоваться и познавать, иначе говоря, биологическое изложение познания, позволяющее объяснить не только развитие познавательной способности, но и общую структуру познания, его систему и аппарат.

Первые исследования в рамках эволюционной теории познания, проведенные Лоренцом, а позднее и американским психологом Кэмпбеллом, касаются прежде всего проблем органичес-

кой функции, генезиса и развития систем информации и познания, их биологического и самосохранительного для жизни значения.

(2) Второй круг проблем - эволюционная теория познания как определенная специфическая концепция логики и методологии познания, трактующая их сущность как динамический процесс, подчиняющийся закономерностям эволюции. Здесь возникает определенная теория внутренней эволюции системы познания, определенная эволюционная логика, или логика развития. В эту область переносятся из области эволюционной биологии некоторые механизмы - инструмент. объяснения познавательных структур, или же это делается так, как, скажем, сделал Поппер, подчеркивая в понимании эволюционной теории познания известную динамику движения познания путем проб и ошибок или путем создания конструктивных моделей и их гипотез (trial and error, conjecture and refutation), берущих на себя сходные функции эволюционных механизмов и обеспечивающих непрерывный динамизм познания.

(3) Третьей областью, или кругом, проблем некоторые представители эволюционной теории познания считают попытку объяснить с помощью этого инструмента различные идеологические структуры - миф, религию, идеологические предпосылки и основы общественных институтов. В смысле критики идеологии и анализа мировоззрений, их филогенетического происхождения и эмоциональных основ этим занимается, например, один из известных западных теоретиков - Е.Топич.

При изложении биолого-эволюционной точки зрения в теории познания необходимо исходить прежде всего из понимания, базирующегося на этологических предпосылках и, по сути дела, сформулированного в основных чертах уже К.Лоренцом. Лоренц исходит из биологической адаптации, протекающей в ходе эволюции, как определенного вида получения познания, поскольку она позволяет организму ориентироваться в среде и помогает ему формировать способы его поведения таким путем, который обеспечивает сохранение вида. В этом смысле "познание" - это биолого-эволюционный процесс, а в основе его лежат, по сути дела, те же механизмы, о которых говорил Дарвин в теории видов.

Адаптация как "получение познания" обусловлена внутренней биологической организацией и средой, в которой живет организм. "Мировоззрение" и возможности "познания" можно, по Лоренцу, вывести из его генетической обусловленности, которая опять-таки сформировалась в процессе биологического развития

на основе его жизнеспособной формы, сопряченной условиями среды. Человеческое познание также относится к этому ряду биологической эволюции. И его можно понять лишь на основе этой эволюционной концепции. Развитие биолого-органической основы познавательных функций совершается параллельно с формированием специфически человеческих способностей, которые включают в себя соответствующие виду устойчивые формы и свободно строящиеся на их основе возможности развития познавательных систем, к которым относятся и различные научные системы⁴.

Одним из важнейших теоретических источников эволюционной теории познания стала, бесспорно, полемика ее сторонников с гносеологией Канта. Сущность "коперниковского поворота" Канта заключалась, как известно, в том, что вопреки преобладавшей ранее философской традиции, согласно которой возникновение и характер человеческого познания зависят от воздействия окружающего человека мира вещей, Кант переходит к толкованию вещей, связанных с нашим опытом, исходя из априорного характера самого познания. Лапидарно Кант это выражает, например, в заключении 36-го "Прологомена" (1783): "...мыслительные способности не черпают свои (априорные) законы из природы, но они ей их предписывают"⁵.

Однако проблему происхождения этих априорных форм как средств познания Кант оставляет не до конца решенной. Именно в этом состоит известная "незавершенность", "белое пятно" в кантовской гносеологии, которое сторонники эволюционной теории познания не только критикуют, но и стремятся его позитивно заполнить своей гносеологической концепцией. По мнению Фольмера, за последнее время, пожалуй, самого крупного систематического теоретика эволюционной теории познания, учение Канта объясняет три важных момента современной гносеологии:

(1) вопрос, почему наше познание так "хорошо подходит" к природе и окружающему миру;

(2) как еще до накопления опыта, т.е. априори, мы можем знать о предметах опыта и структуре природы;

⁴ "Знание нельзя понимать иначе как адаптационную структуру независимо от того, идет ли речь о цепочках молекул генома, клетках ганглия в мозгу или о буквах в каком-либо учебнике" (Lorenz K. Die Rückseite des Spiegels. S.260).

⁵ Kant I. Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou. = Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука /Пер. на чеш.яз. и предисл. М.Соботки. Прага,1972. §36. С.132-135.

(3) "коперниковский поворот" Канта объясняет, почему мы находим и вообще в состоянии формулировать всеобщие, необходимые и истинные законы природы⁶.

Так в какой же мере, по мнению теоретиков эволюционной теории познания, мы еще можем быть последователями учения Канта об априорности и в чем состоят ее недостатки? По Канту, существует только одно пространство. Кант не различал, как теперь это делаем мы, пространство нашего созерцания (*Anschauung*), которое мы можем назвать и пространством воспринимаемым (*Wahrnehmungsraum*) и к структуре которого мы еще здесь вернемся, - физическое пространство и математическое пространство. Кант настолько сосредоточивается на вышеуказанном единственном типе пространства, т.е. на трехмерном евклидовом пространстве, что даже называет его "необходимым представлением". Его часто цитируемое высказывание - правда, чаще историками философии, чем приверженцами эволюционной теории познания, - звучит так: "Никогда нельзя себе представить отсутствие пространства, хотя нетрудно представить себе отсутствие предмета в нем". Так что, по сути дела, речь шла об обобщенном представлении пространства, пустого или заполненного вещами, пространства как "сосуда" для вещей и предметов. Кант не мог представить себе никакого другого пространства, кроме трехмерного пространства нашего созерцания. Пространство он считал созерцательной формой с определенными необходимыми свойствами, неотъемлемо относящимися и ко всем предметам, находящимся в этом пространстве. Производной этой необходимости была, по Канту, и субъективность пространства, т.е. пространство - это не свойство "вещи в себе", независимое от нашего сознания, а лишь форма вещей как объектов нашего опыта, которые, не являясь "вещами в себе", должны быть, по терминологии Канта, всего лишь "явлениями". Его аргумент был таков: то, что мы неизбежно видим, должно быть условием познания субъекта, поскольку все, что исходит от объекта, может иметь только контингентный, случайный характер.

В современной математике существуют бесчисленные, от трехмерного евклидова пространства в корне отличающиеся пространства, и ни одно из них не считается более "необходимым", чем другие. Кроме того, эти пространства рассматриваются не как форма созерцания, а как абстрактное понятие, введенное с помощью системы аксиом или иных мыслительных конструкций. Формы созерцания пространства в насто-

⁶ См.: *Vollmer G. Op. cit. S.25.*

ящее время становятся скорее объектом исследования психологии, чем математики и физики. Современная физика доказала различными способами - например, в теории относительности и квантовой механике, - что пространство нашего восприятия ни в коем случае не создает никаких пространственных структур современного макро- и микромира.

Второй главный аргумент Канта в пользу признания априорности пространства состоит, кроме вышеупомянутой необходимости, в том, что пространство понимается им как формальное условие возможности знания.

Этот аргумент Канта представляется многим современным гносеологам, особенно в смысле создания конструктивистской теории познания, и в настоящее время гораздо более важным и, по сути дела, все еще действенным. И эта аргументация, во-первых, совершенно независима от того, понимается ли пространство как созерцание или как мыслительная конструкция. Во-вторых, здесь сформированы общие предпосылки пространственности (*topoi*), действительные и для неевклидовых пространств. В-третьих, эта предпосылка Канта показывает, что независимо от того, какие пространственные структуры мы используем в математике или физике, эти структуры не черпаются прямо из опыта - ибо это невозможно, что, как мы это еще покажем, относится и к сегодняшним психологическим представлениям пространства как формы созерцания. Скорее наоборот: сначала человек должен создать определенную конструкцию пространства, а потом включать в него, или пытаться включать, явления действительности.

Здесь, однако, возникает важная методологическая проблема, незамеченная Кантом: какие - в принципе бесконечно многочисленные - пространственные структуры, предлагаемые сегодняшней математикой, можно действительно использовать в физике. В современной физике, в ее различных частных дисциплинах, используются фактически крайне различные конструкции пространства. Многие из них в определенном смысле эквивалентны, так что вместо Кантовой необходимости здесь возникает скорее произвольность. Очевидно, что эти структуры современной математики и физики не могут быть врожденными. В современной же психологии можно доказать, что то же самое относится и к восприятию пространства, которое также не является врожденным. С другой стороны, пространство и пространственные структуры не даны эмпирически как своего рода зеркальное отражение внешне данного пространства. И если они не даны эмпирически и не являются врожденными, то как они появляются? Можно сказать, что это конструируемые человеком структуры организа-

ции мира. Отчасти человек ими пользуется и по сей день для ориентации в мире.

До тех пор, пока человеческой практике удастся ориентироваться в пространстве, различные родственные пространственные структуры будут считаться действительными. Но как только обнаружится, что данная ориентация ошибочна - что может быть связано, скажем, с инконгруэнтным измерением и его результатами, - старая структура пространства заменится новой; например, осуществится переход от трехмерного евклидова пространства классической механики к четырехмерному гиперболическому пространству и времени теории относительности. Пространства математики и физики следует понимать как особые мыслительные конструкции с определенными взаимосвязями, независимыми от наших восприятий; так что пространство и время не являются наглядными формами, но тем не менее поддающимися восприятию. Теперь уже многие исследователи в области психологии восприятия единодушны в том, что это функционально понимаемое (пустое) пространство имеет не евклидову, а скорее гиперболическую структуру. Однако как только пространство заполняется предметами, начинает превалировать впечатление евклидовой структуры самих этих объектов. Вещи выступают из пространства, фигуры - с заднего плана, и тогда пространство между вещами и фигурами выглядит как пустое, неструктурированное, реальное, наглядное евклидово.

Поэтому было бы неправильно утверждать, что физическое пространство - евклидово. Существует целый ряд гипотез о структуре пространства, евклидовых и неевклидовых. Все они - суть составная часть нашего когнитивного мира и - если они вообще верифицируемы, то верифицируемы в воспринимаемом нами мире. Наука может развивать только те тезисы, которые имеют высокую степень полноты и непротиворечивости, а также отвечают как можно большему количеству наблюдений.

Следовательно, с нашей точки зрения, проблема априори выглядит скорее так: несомненно существуют априорные структуры восприятия и априорные структуры познания. Эволюционная теория познания подчеркивает это правильно. Однако это все же скорее схемы, согласно которым мозг и наше сознание внутренне упорядочивают и интерпретируют чувственные восприятия, сами по себе еще не несущие какого-либо смысла. Далее, результаты современных исследований мозга и сознания показывают, что эти схемы, строго говоря, не являются врожденными или совершенно независимыми от опыта. В мозгу имеются только относительно априорные, т.е. преданные и наследственно

обусловленные, основные или общие структуры, определяющие, к примеру, какие чувственные модальности и в какой области мозга будут обработаны; но и они должны пройти через свой особый опыт, через внутреннее создание гипотез и их проверку, - они должны найти опытное подтверждение. В ходе онтогенеза этот опыт закрепляется в когнитивных схемах, создающих затем основу для дальнейших восприятий⁷.

По Канту, действительность наивысших принципов разума является абсолютной, независимой от закономерностей реального, стоящего за явлениями мира, существующей природы. Не следует думать, что эти наивысшие априорные принципы и категории разума - пространство, время, каузальность и др. - возникли из реальных закономерностей. Ни посредством абстракции, ни каким-либо другим путем априорные формы созерцания и категории не могут быть взаимоувязаны с закономерностями, заключающимися в "вещах в себе". Единственное, что, по Канту, мы можем сказать о "вещи в себе", это то, что она реальна в своем существовании. Однако взаимодействие между "вещью в себе" и априорными формами созерцания в нашей чувственности, в мире нашего опыта, является - при допущении некоторого преувеличения - совершенно нелогическим. Поэтому, как считает Кант, "вещь в себе" в принципе непознаваема, поскольку форма ее проявления зависит от чисто идеальных форм созерцания и категорий, а именно так, что эти формы не имеют ничего общего с ее внутренней сущностью. Это, по мнению Лоренца, - концентрированная форма воспроизведения способа взгляда кантовского "трансцендентного", или "критического", идеализма.

Биолог, уверенный в эволюционном развитии явлений природы, имеет, по Лоренцу, к кантовскому априоризму несколько принципиальных вопросов. Не является ли человеческий разум со всеми его созерцательными формами и категориями, как и человеческий мозг, чем-то органически возникшим на основе взаимодействия с законами окружающей природы? Не были бы наши априори, необходимые для мышления (*denknotwendig*) законы разума - при совершенно другом историческом пути воз-

⁷ Более новый обзор естественнонаучных исследований, концепций и литературы, включая confrontation со взглядами Канта на категории пространства и времени, см., например, в работах известного австрийского нейрофизиолога Ф.Зейтельбергера (*Seitelberger F. Die Raum-Zeit in Blickpunkt der Hirnforschung//Nova ata Leopoldina. 1983. №244; Neurobiologische Aspekte der Personalität des Menschen//Ibid. №253. S.97-111; Neurobiologische Aspekte der Intelligenz//Die Evolution des Denkens/K.Lorenz, F.M.Wuketits (Hg.). München, 1984. 2. Aufl. S.167-196*).

никновения и совершенно иначе формируемом аппарате центральной нервной системы - так же совершенно другими? И вообще возможно ли, чтобы общие закономерности нашего мыслительного аппарата совсем не были связаны с закономерностями реального внешнего мира? Может ли какой-либо орган, который в долговременном взаимодействии с законами природы был именно ради этого взаимодействия выделен и стал подчиняться лишь своим собственным закономерностям, остаться одновременно этим миром совершенно незатронутым и не испытывать на себе его влияния? Может ли учение об эмпирических явлениях, независимых от учения о "вещах в себе", развиваться так, как будто оба мира не имеют между собой ничего общего?

Пропасть, лежащая между сторонниками Канта и сегодняшними учеными-естествоведами, огромна, и связано это с принципиальными изменениями понятий "бытие в себе" и "трансцендентный", вытекающие, по Лоренцу, прежде всего из изменений в понятии априорного. Лоренц пишет: "Если возможный "априорный" опыт со всеми его формами созерцания и категориями не является чем-то неизменным, не зависящим от внешних природных факторов, а, наоборот, это - то, что находится внутри природы, которую он отражает, возникло в тесном взаимодействии с ее закономерностями, следовательно, границы трансцендентного теряют свое прочное место"⁸.

Как считает Лоренц, более раннее понимание априорного было обусловлено обобщением повседневного опыта как определенной формы приспособления к реальности внешнего мира, которую в ходе веков своего развития человечество соответствующим образом структурировало. В этом смысле оно не означает ничего иного, чем то, что речь идет о форме приспособления и что наши формы мышления и категории полностью "подогнаны" - как наши ноги к твердой земле или плавник рыбы к воде. Новое в понимании априорного состоит, по Лоренцу, в том, что оно толкуется как орган, или, точнее, функция органа. То, как "априори" определяет внешние формы реальных вещей нашего мира, мы поймем лучше, если к этому подойдем с вопросами, типичными при исследовании в биологии функции любого органа: для чего, откуда и почему, иначе говоря, - с вопросами относительно самосохранительной функции организма, далее, относительно его филогенетического происхождения и с вопросом о естественных причинах его возникновения⁹.

⁸ Lorenz K. Kants Lehre. S.84.

⁹ Ibid. S.85.

Именно в этом наиболее очевидно проявляется "эволюционно-биологический материализм" Лоренца как бескомпромиссного сторонника естественного происхождения априорного как формы отражения материального мира и его независимости от этого отражения, и в том числе всех априорных форм созерцания и категорий нашего разума. Кредо естественнонаучного материалиста Лоренца, неустанно им защищаемое, а позднее и дополняемое в других взаимосвязях, звучит так: "Я убежден, что в основе "априорного" лежат определенные приспособления центральной нервной системы, которые столь же реальны, как, скажем, наша рука или наша нога, реальны совершенно так же, как "вещи в себе" существующего внешнего мира, внешнюю форму которых они для нас определяют. Эти приспособления не приписывают природе своего закона, как, скажем, копыто лошади почти не приписывает ее своей формы"¹⁰. Если же, в соответствии с Лоренцом, понимать наш разум как функцию органа, то ответ на вопрос, почему его функциональная форма "подогнана" к реальному миру, будет простым: "Наши формы созерцания и категории, твердо установленные до любого индивидуального опыта, "подогнаны" к внешнему миру по совершенно таким же причинам, как и копыто лошади еще до ее рождения "подогнано" к почве в степи, а плавник рыбы, еще до того, как она появится из икринки, к воде"¹¹.

По мнению Лоренца, Кант в полемике с эмпиризмом Юма - который стремился выводить априорное с помощью абстракции из опыта так же, как позднее это делали Уайт и Гельмгольц, - приходит к великому открытию: созерцанию и мышлению человека присущи еще до индивидуального опыта определенные функциональные структуры. Лоренц ссылается на §11 "Прологоменов" Канта, где автор, помимо прочего, пишет: "Если бы кто-то, возможно, хотел сколько-нибудь усомниться в том, что оба они являются не определением самих "вещей в себе", но лишь их отношениями к чувственности, то я желал бы знать, как кто-либо может предполагать, что мы априори - значит, еще до какого-либо ознакомления с вещами, т.е. до того, как они нам даны, - знаем, каким образом мы должны их созерцать, что означает пространство и время".

По Лоренцу, "подгонка" априорного к внешнему миру столь же мало исходила из опыта, как и "подгонка" рыбьего плавника к свойствам воды. Особенно любопытным и важным для дальней-

¹⁰ Lorenz K. Kants Lehre. S.85-86.

¹¹ Ibid. S.86.

шего исследования эволюции человеческого разума и мышления является вывод, к которому приходит Лоренц на основе своего "органобиологического" понимания априорного: "У животных мы можем видеть гораздо более специализированное и узкое перестроение возможного для них опыта и считаем, что в силах показать тесное функциональное и, возможно, причинное родство между этими животными и нашими, человеческими "априори". Мы полностью согласны с Кантом в его несогласии с Юмом и считаем, что "чистая", от опыта независящая наука о врожденных мыслительных формах человека возможна".

Свой естественно-эволюционный материализм Лоренц использует и в аргументированной критике трансцендентального идеализма, и в известной кантовской "вещи в себе". Он критикует прежде всего создание трансцендентного барьера между явлением и "вещью в себе", упрекает его в нелогичности, внеприродности и антиприродности и защищает свой специфически "практическо-биологический подход"¹² к решению основного вопроса философии - вопроса отношения материи и сознания, и основной проблемы гносеологии - отношения субъекта и объекта. "То, что для трансцендентального идеалиста является нелогичным и прежде всего внеприродным отношением между "вещью в себе" и ее проявлением, для нас вполне реально"¹³. Что касается роли практики в теории познания, то Лоренц применяет ее стихийно. Он считает, что только "вещь в себе" воздействует на наши рецепторы, но и, наоборот, наши рецепторы отвечают на воздействие объективной реальности. *Wirklichkeit kommt von Wirken* - действительность возникает из осуществления - воздействия. Явление действительности - это ни в коем случае не результат лишь одностороннего влияния нашего вчувствования, - через идеальные возможности опыта на нас воздействуют и реальные внешние вещи.

То, что мы воспринимаем как опыт, имеет, по Лоренцу, свою практическую основу, это - наши "расправы" с реальным в нас или с реальным вне нас. Поэтому отношение между процессами в нас и вне нас не есть нечто нелогичное, принципиально запрещающее обратные суждения - исходя из закономерностей внутренних процессов суждения о внешнем мире; это отношение является таким же, как отношение между образом и объектом, между упрощенной мыслительной моделью и действительным содержанием. По мнению Лоренца, речь здесь идет о более или менее широкой аналогии, об уровне соответствия модели своему

¹² *Lorenz Kants Lehre*. S.89.

¹³ *Ibid.* S.88.

оригиналу, что создает возможность более точных, правильных или менее правильных суждений о внешнем мире.

Формы созерцания и категории, по Лоренцу, не являются, как это считал Кант, внеприродными, чисто мыслительными и необходимыми. "Скорее все наши формы созерцания и категории совершенно естественные и, как любой другой орган, филогенетически возникшие ("gewordene") "сосуды" для приема и обработки тех закономерных воздействий "бытия в себе", с которыми уже не раз нам приходилось иметь дело, если мы хотели остаться в живых и сохранить свой род"¹⁴.

Лоренц осознает известную противоречивость диалектики законов "чистого разума", поскольку наше доверие к ним, с одной стороны, ослаблено достижениями современной физики и химии, но, с другой - укреплено, например, биологией и психологией. При этом Лоренц отрицает их абсолютную силу действия, особенно что касается утверждения Канта о том, что любое мыслимое, разумное существо, даже если бы это был ангел, должно было бы руководствоваться такими же законами мышления. Лоренц это считает антропоморфистским преувеличением. Категорная упаковка, или "коробки", в которые мы должны упаковывать наш внешний мир, "...чтобы можно было перечитывать его по слогам как опыт..." (Кант), не может, по Лоренцу, претендовать на исключительность, автономность и абсолютную силу действия. Конечно, категорные формы созерцания, несмотря на их всего лишь приблизительную и относительную действенность, оправдали себя как состоятельные рабочие гипотезы в познании реальной действительности. "Этим объясняется тот крайне парадоксальный в любом другом изложении факт, что, хотя закономерности "чистого разума" в современной теоретической науке не всегда оказываются действенными, в биолого-практических требованиях борьбы за сохранение вида они почти целиком себя оправдали и оправдывают по сей день"¹⁷.

Релятивистский взгляд на то, что все человеческое знание - всего лишь рабочая гипотеза, не может умалить ценности уже проверенного познания. И хотя мы должны быть готовы к тому, чтобы выбросить за борт даже самые любимые наши теории, если этого потребуют новые факты, - что означает отсутствие чего-либо абсолютно истинного, - все же, несмотря на это, каждое новое знание, любая новая истина означает шаг вперед. Раз и навсегда данное понимается тем самым с неизвестной до сих пор

¹⁴ Lorenz K. Kants Lehre. S.89.

¹⁷ Ibid. S.90.

стороны, в связи с его новыми свойствами. Априорные формы созерцания и мышления, как и любой другой органический инструмент, должны рассматриваться как "унаследованные" рабочие гипотезы, истинность содержания которых находится в таком же отношении к абсолютному бытию, как и любая другая индивидуально созданная рабочая гипотеза, если при встрече с внешним миром она практически столь же блестяще подтвердила свою истинность.

Наряду с применением в теории познания "точки зрения практики" Лоренц в заключение своих размышлений обращается и к теории отражения. Он пишет: "При всем различии в степени соответствия между образами мира и действительностью, мы ни на минуту не должны забывать, что уже в самых примитивных "сплетениях" органических приспособлений для отражения мира отражается действительное"¹⁶. По мнению Лоренца, это важно подчеркнуть потому, что мы сами используем эти различно действующие приспособления один наряду с другим. Прогресс в исследовании природы всегда имеет определенную тенденцию к деантропоморфизованию наших образов мира. Однако это не может уменьшить значения и ценности наивно реалистических или еще более примитивных мифических и религиозных форм отображения и отражения мира, поскольку все они имеют реальное отношение к абсолютно существующему.

Лоренц считает, что и не наглядные представления, например, математического природоведения, не отражают действительности с более высокой степенью точности и не приблизились к "вещи в себе" ближе, чем наивные наглядные представления. "Прогресс от более простого к более сложному заключается здесь - впрочем, как и в любом другом месте - в том, что к прежним определениям присоединяются другие, новые... Речь идет лишь об изменении точки зрения, но не о приближении к абсолютно существующему, поскольку примитивные реакции одноклеточного организма отражают одну сторону мира, одинаково предназначенного для всех организмов, так же, как и вычисления "Homo sapiens", занимающегося теоретической физикой"¹⁷.

Идейные течения, примыкающие сегодня к эволюционной теории познания, и литература, критически рассматривающая эту теорию, теперь уже необозримы. Этот поток не только расширяется, но и крайне дифференцируется, поэтому ряд тезисов и их критика сегодня представляют собой весьма разнообразное и

¹⁶ Lorenz K. Kants Lehre. S.106.

¹⁷ Ibid. S.106-107.

противоречивое явление. Сжатая характеристика эволюционной теории познания, особенно с точки зрения ее возникновения, могла бы быть такова: речь идет в основном о естественнонаучной, обобщенной специально-научной концепции, представляющей собой одно из главных направлений так называемой натуралистической эпистемологии, возникновение которой датируется уже предвоенными годами, а основное развитие относится к периоду после второй мировой войны. Различные формы натуралистической гносеологии образуют сегодня органическую составляющую современной западной философии: ее главная цель и содержание - стремление опровергнуть существование теории познания как относительно самостоятельной философской дисциплины. Отправной точкой возникновения натуралистической эпистемологии был подрыв доверия к возможности создания гносеологии как основной и самостоятельной философской дисциплины, имевший место в период возникновения неопозитивизма в 20-30 годы. Кроме того, быстрое развитие интеграции специально-научного знания в таком его обобщенном виде, как кибернетика и общая теория систем, развитие биологического и психологического исследований вели к попыткам заменить с этих позиций философски сформулированную теорию познания. В этот идейный круг можно включить, кроме концепции естественной истории человеческого познания Лоренца, и генетическую эпистемологию Пиаже, а в послевоенное время - критический реализм Поппера, общую теорию систем Бергаланфи, натуралистическую эпистемологию Квайна, синергику Хакена, биологическую гносеологию Ридла и Матурана и некоторые другие родственные направления, появившиеся в концепциях известных философствующих естествоведов. Одним из них стал и сегодняшний систематик эволюционной теории познания, молодой западногерманский философ и естествовед Г.Фольмер. Его взгляды и точку зрения, а также взгляды известного австрийского зоолога Р.Ридла мы и попытаемся коротко проанализировать в следующем разделе.

Две попытки систематического изложения эволюционной теории познания. Г.Фольмер и Р.Ридл

Только эволюционная теория познания завершает в философии истинный коперниковский поворот¹⁸, утверждает один из самых активных сторонников эволюционной теории познания - Г.Фольмер¹⁹.

Каждый, кто, по Фольмеру, пытается полемизировать со взглядами Канта на возможное происхождение категорий, должен сначала преодолеть два возражения философского характера, критически направленных против самой проблемы, таким образом поставленной. Первое возражение: ответить на этот вопрос невозможно, поскольку он сам бессмыслен. Второе возражение: вопросы о происхождении категорий хотя и имеют смысл, но гносеологически они второстепенны и, следовательно, излишни. Генетическое толкование категорий имеет фактический характер, т.е. дает ответ на вопрос "quid facti?", и поэтому не может решать никаких нормативных проблем, т.е. ответить на вопрос "quid iuris?".

Последовательный кантианец на вопрос, как возникают категории, отвечает, что этот вопрос в трансцендентном контексте неправомерен. Точнее аргументация выглядит так: форма созерцания и категории для человеческого знания конститутивны, они являются основными условиями познания. Вопрос о том, как они возникают, неправомерен, бессмыслен, ибо уже сам ответ на него был бы частицей знания и, следовательно, предполагает наличие самих категорий, должен из них исходить. Следовательно, возникает логический круг ("petitio principii"), а происхождение чего-то нельзя объяснить, если это нечто уже является составной частью или предпосылкой такого объяснения. Значит, Фольмер, говоря попросту, исходит из того, что человеческий взгляд не в силах узреть самого себя.

Другое возражение лежит в плоскости того, что, хотя изучение истории научного познания или познания индивидуума

18 См.: *Vollmer G. Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie. Stuttgart, 1980.*

Герхард Фольмер (род. 17 февр. 1943) - профессор Технического университета в Ганновере. Он занимается гносеологическими и научно-теоретическими проблемами современной науки, и особенно физики и биологии, междисциплинарным исследованием и естественной философией.

19 *Vollmer G. Was können wir wissen? Bd.1. S.37-38.*

представляет величайший интерес, подобные эмпирические исследования все же никогда не смогут решать нормативную проблематику, т.е. проблемы, имеющие отношение к обоснованию познания, к вопросам истины, силе действия и важности научных сведений, их правомерности, объективности и рациональности. В терминологии Канта: эволюционная теория познания может отвечать на фактические вопросы ("quid facti?"), но ни в коей мере не на вопросы оправдания или обоснования (Rechtfertigungsfragen - вопросы "quid juris?").

Это утверждение Фольмер считает правильным с точки зрения логико-философского анализа и ошибочным в качестве возражения. Он признает правильность того, что эволюционная теория познания не может обосновывать никаких норм. Но это не слабость данной теории. Ни одна научная дисциплина не может сама для себя оправдывать свои нормы, Нормы, по всей видимости, не вытекают из фактов. Поэтому возникает проблема: из чего же они, по сути дела, вытекают? Или не вытекают не из чего? Мы можем формулировать нормы, сравнивать, испытывать их непротиворечивость, применять, санкционировать, критиковать, выводить из них заключения, но, по Фольмеру, мы не можем их оправдывать. Фольмер утверждает: теория познания всегда является определенным сочетанием формальных, дескриптивных и нормативных элементов и содержит прежде всего многочисленные проблемы, не имеющие нормативного характера - "quid juris?", - и именно этими проблемами она и живет.

Мы, мол, не должны осуждать эволюционную теорию познания за то, что она не обеспечивает и, собственно говоря, что не может обеспечить ни одна научная дисциплина. Тот факт, что эволюционная теория познания не в состоянии ответить на вопрос "quid juris?" в каком-либо последнем и окончательном смысле, не может, по Фольмеру, служить возражением. Сегодня мы должны направить нашу критику скорее в адрес традиционной теории познания, и прежде всего тех вопросов, которые, возможно, и имеет смысл проследить, т.е. фактических вопросов ("quid facti?") и вопросов обоснования. В действительности оба эти вида вопросов были предметом уже гносеологии Канта и являются предметом эволюционной теории познания. Так что, по мнению Фольмера, о смешении вопроса генезиса с вопросом силы действия - что составляет частое возражение со стороны критиков эволюционной теории познания - не может быть и речи.

Опровергнув эти два главных возражения, мы наконец-то можем, по Фольмеру, попробовать дать ответ на вопрос о том, как

возникли наши когнитивные структуры. Что касается организмов, этот вопрос всегда имеет два аспекта: индивидуальный, онтогенетический, и исторический, филогенетический, или эволюционный. Что же касается происхождения категорий, то с самого начала мы должны различать два вопроса: как возникают понятия и другие когнитивные структуры у индивидуума и как эти понятия возникают в истории человечества. Обе проблемы можно решать только путем эмпирического исследования.

Как подчеркивает, например, Пиаже, совершенно очевидно, что онтогенетическая перспектива исследования неизбежно ведет к целому ряду биологических, генетических и филогенетических проблем. Эти проблемы являются также доминирующим объектом эволюционной психологии и эволюционной теории познания. Однако Фольмер одновременно категорически заявляет: "Наше созерцание пространства является трехмерным, поскольку таков физический мир. Некоторым последствиям событий мы даем каузальную интерпретацию, и, наоборот, другим - нет; это происходит потому, что в природе некоторые события связаны с переносом энергии, другие же не связаны. Наши категории обладают взаимным соответствием, ибо "категории, противоречащие друг другу, не соответствовали бы миру, который лишен противоречий"²⁰. Такие высказывания эксплицитно отрицают не только диалектику, но и целый ряд современных принципов научной методологии. В них содержится и ряд крайне сомнительных необоснованных или устаревших обобщений - как, скажем, энергетизм, - которые в настоящее время противоречат элементарным результатам как физических, так и биологических научных достижений. К этой проблематике мы еще вернемся в другой связи, в частности в заключительном критическом обобщении.

С философской точки зрения поражают утверждения, часто приводимые Фольмером и в другой связи, - например, тезис о том, что эволюционная теория познания решает философские проблемы с помощью научных теорий. По его мнению, такой шаг законен и представляет собой интересный методологический вопрос. Он даже признает, что эволюционный успех сам по себе еще не гарантирует решения проблемы истины и объективности. По Фольмеру, эволюционная теория познания не защищает в этом смысле никакой чисто прагматической или операционалистской теории истины, а скорее указывает на те случаи, когда

²⁰ *Vollmer G. Kant und die evolutionäre Erkenntnistheorie // Vollmer G. Was können wir wissen? Bd.1. S.182.*

субъективные структуры познания не отвечают реальности. Правда, объективное познание возможно, но оно ничем не гарантируется. И, кроме того, если объективность познания и существует, она недоказуема, знание же в целом, по сути дела, гипотетично.

Эволюционная теория познания соединяет в себе, как утверждает Фольмер, эмпирические и рациональные, гипотетико-дедуктивные и индуктивно-проспективистские концепции, конструктивистские, конвенционалистские и даже экономические, реалистические и трансцендентальные элементы. Было бы, однако, ошибкой отождествлять ее только с одним из этих признаков и называть позитивистской, прагматической или биологизирующей гносеологией.

Эволюционная теория познания позволяет, в отличие от эмпирических предпосылок, высказать соображение об онтологически и эмпирически релевантном различии между систематическими "post hoc" и "propter hoc". Из этого вытекает, что данное онтологическое различие, подчеркивающее каузальные взаимосвязи по сравнению с чисто случайными следствиями, заключается в переносе энергии. Эволюционная теория познания дает также ответ на вопрос, почему математика и другие структурные науки применимы к действительности. А поскольку она относит когнитивные процессы к области мозга, то защищает и поддерживает идентичные и системные теоретические решения проблемы тела и души (Zeib-Seele-Problem).

Как полагает Фольмер, наш познавательный аппарат - продукт биологической эволюции. Только то поддерживает существование, что приспособлено к среде. Как бы человек мог существовать, спрашивает Фольмер, если бы наши главные мыслительные и созерцательные формы не были бы хотя бы в принципе правильными, т.е. если бы они не воспроизводили адекватно основные черты объективной действительности? Однако такое приспособление относится лишь к миру средней протяжимости (меззокосм). В сфере крайне малых или больших размеров (микрокосм, макрокосм) наше созерцание, но не наше мышление дает осечку. Здесь нам помогает наука - тем, что трансцендирует наше меззокосмическое созерцание.

Фольмер считает, что синтетические суждения априори в кантовском смысле, по сути дела, не существуют, а следовательно, и проблема, которую Кант пытался решить, тоже, по сути дела, не существует и толкуется сегодня как проблема мнимая (Scheinproblem). В настоящее время, по мнению Фольмера, идея совершенного фактического знания может быть использована

только как идея регулятивная, если по дидактическим соображениям проектировать так называемые "мысленные эксперименты", скажем, такого типа: как можно было бы объяснить совершенное знание, если бы оно существовало? Фольмер формулирует несколько возражений эволюционной теории познания против кантовой концепции синтетических суждений априори. По Канту, такие суждения имеют необходимую и всеобщую силу действия. Их существование представляется ему очевидным на основе математического естествоведения. Кант, по Фольмеру, вообще не ставит вопроса о возможности таких суждений, спрашивая лишь, как они возможны. И ответ его: посредством априорных форм созерцания. Что же касается обоснования метафизики исходя из этих суждений, то, как известно, ответ Канта является негативным.

Эволюционная теория познания отвечает на вопросы, которые Кант перед собой не ставил и которые для трансцендентальной концепции остались бы без ответа. Наш познавательный аппарат, и прежде всего мозг, является результатом биологической эволюции. Возник он как орган для обеспечения нашего существования. Поскольку для этого необходимо знание, наш мозг стал инструментом обработки информации, познания, знания и мышления. Каждый подобный инструмент должен начинать функционирование с определенными, уже имеющимися встроенными структурами, механизмами, процедурами, алгоритмами, гипотезами и т.д.

В заключение анализа взаимоотношения между эволюционной теорией познания и философией Канта Фольмер приводит две таблицы. Первая охватывает основные предпосылки классической физики по Канту и ее оценку современной физикой. Во второй обобщаются проблемы философского характера, выдвинутые Кантом, и их решение Кантом и эволюционной теорией познания. Что касается концепции отношения между априорным и апостериорным, то ответы таковы: если априорное означает независимость от любого индивидуального опыта, то ответ Канта - "да", и ответ эволюционной теории познания тоже "да", но только в смысле онтогенетического априори. Если же априорные познавательные структуры означают, что они необходимо истинны и имеют общую силу действия, то ответ Канта - "да", а ответ эволюционной теории познания - "нет", все фактическое знание является гипотетическим. На вопрос, являются ли познавательные структуры, например, категории, необходимыми, Кант отвечает - "да", а эволюционная теория познания в своем ответе более дифференцирована - "да", что касается их необходимости для позна-

ния, или психологической необходимости, и "нет", если речь идет об их обязательной силе действия.

Г.Фольмер действительно пытается дать эволюционной теории познания в своей книге того же названия более солидную, систематическую, философско-историческую основу. Это особенно заметно в так называемых постулатах научного познания, излагаемых Фольмером в десяти пунктах. А именно:

1. Постулат реальности в смысле существования реального мира, независимого от созерцания и сознания;

2. Постулат структурности мира как в смысле структурности реальности, так и в смысле структурности познавательного аппарата;

3. Постулат универсальной континуальности, под которым Фольмер подразумевает существование непрерывной исторической и каузальной взаимосвязи мира;

4. Постулат своего и чужого сознания;

5. Постулат взаимодействия мира и органов чувств, основанного на каузальной теории восприятия;

6. Постулат материальной основы мышления и сознания, мозговых функций;

7. Постулат объективности научных суждений, причем объективное означает, по сути дела, отнесение к действительности;

8. Постулат эвристики, т.е. рабочие гипотезы должны стимулировать исследование, а не тормозить;

9. Постулат объяснимости фактов опыта "законами природы";

10. Постулат экономии мышления, т.е. исключения излишних гипотез²¹.

Уже сам выбор и характеристика этих постулатов проблематичны и случайны, как и философские выводы, из них вытекающие, к которым приходит автор. Он считает, что все эти постулаты полностью поддаются материалистической интерпретации; однако это явно противоречит упомянутому выше реалистическому компромиссу в основном вопросе философии, представленному в виде "гипотетического реализма". Наш опыт и исходящие из него сведения действительны для мира "средней протяженности", "меццокосма" - той части реального мира, который доступен нашим восприятиям, действиям, чувственным и моторным реакциям. Именно это меццокосмическое познание и является, по Фольмеру, главным объектом эволюционной теории познания. Однако человеческому, и особенно научному, познанию до-

²¹ См.: *Vollmer G. Evolutionäre Erkenntnisstheorie. S.28-34.*

ступно, естественно, гораздо большее - познание макрокосма и микрокосма.

У Фольмера нельзя не заметить и того, что исходные моменты гипотетического реализма агностически ограничивают материалистический подход. Поскольку для него не существует категории практики или какого-либо ее эквивалента, он остается у описания процесса познания как ступенчатой проекции и реконструкции гипотетически выдвигаемого постулата реальности, которая эволюционно "освобождена" от многих ограничений, возникающих на основе данных чувств.

Логическая ступень познания и ее средства анализа и абстракции, как и категории практики, более подробно не анализируются. И прежде всего никогда нельзя точно ответить на вопрос, насколько истинно в гипотетическом реализме и эволюционной теории познания отражаются современные, самые передовые познания микро-, мезо- и макрокосма: "Степень соответствия между миром, реконструированным в теоретическом познании, и действительным миром остается для нас непознанной, даже и в том случае, если она совершенна"²². В релятивистских выводах о лишь "мезокоσμическом" характере нашего познания, ограниченном миром "средней протяженности", Фольмер снова явно отступает на позиции агностицизма.

Одним из ключевых гносеологических тезисов Р.Ридла в "Биологии познания", исходящих из некоторых более старых взглядов К.Лоренца, является утверждение, что все априорные определения Канта, включая каузальность, в действительности суть "одновременно априори индивидуумов и апостериори их племени"²³.

22 *Vollmer G. Evolutionäre Erkenntnistheorie. S.137; см. также: Vollmer G. Evolution der Erkenntnisfähigkeit-Ansätze zu einer Evolutionären Erkenntnistheorie//Dialektik. 8. Realismus und Dialektik. S.76-89.*

В форме вопросов и ответов автор представляет здесь своеобразный catechismus эволюционной теории познания, давая тем самым сравнительно однозначные ответы на ряд спорных мнений и критику эволюционной теории познания в литературе последнего времени. Еще более выразительно это видно в статье, написанной в 1985 г.: *Vollmer G. Evolution und Erkenntnis - Zur Kritik an der evolutionären Erkenntnistheorie//Vollmer G. Was können wir wissen? Bd.1. S.269-327.*

23 *Riedl R. Biologie der Erkenntnis. B.; Hamburg, 1980. S.131.*

Профессор Руперт Р. является директором Института зоологии Венского университета и принадлежит к числу известнейших австрийских зоологов. Его книга "Фауна и флора Адриатики" несколько раз переиздавалась. Ридл стоит на стороне современной эволюционной теории, защищая концепцию так называемой "эволюции эволюции" (*Evolution der Evolution*), т.е. системного подхода к функционированию и механизмам

Первоначальный взгляд Лоренца был таковым: "Кант был убежден... что формы созерцания и категории мышления не создаются, как этому верили эмпирики, например Юм и др., путем индивидуального опыта. В этой действительности Кант должен был видеть веское доказательство того, что они "необходимы для мышления" (denknotwendig) и тем самым, по сути дела, вообще "не возникли", а именно даны нам априори. Ответ, столько естественный для биолога, знающего факты эволюции... не был доступен великому мыслителю. Звучит это так: организация органов чувств и нервов, позволяющая живому существу разобраться в мире, возникла филогенетически в процессе борьбы и приспособления к той данной реальности, которую мы способны наглядно прочувствовать как феноменальное пространство. Правда, для индивидуума она "априорна" постольку, поскольку она есть и должна быть до каждого опыта, чтобы он был возможен. Однако ее функция обусловлена исторически, она не необходима для мышления (denknotwendig) и может вести и к другим результатам: например, достаточно, так сказать, условному субъекту наблюдения одномерного "взгляда на пространство". Сколько измерений имеет "пространство в себе", этого мы знать не можем"²⁴.

По Ридлу, каузальное априори является одним из "опытных продуктов механизма, обеспечивающего знания", которое достигло "посредством эволюции рацеморфного аппарата", нашего разума²⁵. С другой стороны, врожденный "способ того, как справиться" (Verrechnungsweise) с действительностью с помощью каузальности, представляет собой необходимое для каждого индивидуума "предшествующее условие познания природы", поскольку с помощью естественного отбора он обеспечивает ему уже проверенное преимущество, включающее и его дальнейшее существование²⁶.

Ридл понимает жизнь как вообще познавательный процесс, причем реальность мира является для познающего организма "разумной гипотезой". Поскольку же под каузальностью Ридл подразумевает только необходимую взаимосвязь событий в мире, он должен толковать каузальность всего лишь как "разумную гипотезу", представляющую собой подтвержденное селекцией жи-

эволюционных факторов, проявившихся в различных исторических условиях. В его книгах содержится ряд ценных концепций процесса макроэволюции как взаимодействия эволюционных механизмов и авторегулирования или оптимизации различных путей эволюции.

²⁴ Lorenz K. Die Rückseite des Spiegels. S.19-20.

²⁵ См. Fiedl R. Biologie der Erkenntnis. S.76.

²⁶ Ibid. S.141.

дание того, что сходные события или состояния, имеющие одинаковую причину, будут иметь и одинаковые следствия.

Ридл считает, что этим гипотетическим условием, или требованием, объясняется происхождение Кантова каузального априори, поскольку мы, вместе с Кантом, не можем понимать мир иначе, чем каузально, - ведь объекты и события природы уже сами, с универсальной силой действия и постоянством, находятся в состоянии каузального взаимодействия и, таким образом, сами являются, по сути дела, причиной не только представления Канта, но и нашего априорного каузального ожидания.

При более обстоятельном философском взгляде на исходные моменты, предпосылки и выводы вышеуказанных тезисов Ридла, составляющих, мол, философскую основу эволюционной теории познания (особенно там, где они как бы преодолевают пределы теории Канта), выясняется, как минимум в данном случае, но и в других местах его книги, что это не так. Кроме того, Канту приписываются и взгляды - что, впрочем, характерно для большинства сторонников "биологической гносеологии", - которых он никогда не имел и против которых, вероятно, резко бы возражал²⁷.

В отличие от Лоренца Ридл исходит в своих соображениях не из эволюции поведения, а скорее из эволюции жизненных форм, анатомических структур. При этом он констатирует, что "строй живого" формируется как самоупорядочивание в смысле самоорганизации и, значит, не существует никакой "предстабилизированной", но только "постстабилизированная" гармония. Основными моментами упорядочения органического от считает: (1) норму (создание классов и стандартов органических структур и событий), (2) интерденденцию (связь между одинаковыми органическими структурами и событиями), (3) иерархию (подчинение и суперматизм органических структур и событий) и (4) передачу (идентичная временная последовательность органических структур и событий)²⁸.

27 Действенную критику и конфронтацию эволюционной теории познания с кантовой концепцией априоризма и каузальности см. сегодня в целом ряде работ историков философии, например, группы венских философов, объединяемых с начала 70-х годов философскими семинарами профессора Е.Гейнтела (*Heintel E. Zum Begriff des Schönen in der Verhaltensforschung / Wiener Jahrbuch für Philosophie. Wien, 1971. S.195-216*). Там же был опубликован целый ряд других философских работ и рецензий, критически рассматривающих эволюционную теорию познания.

28 См.: *Piedl R. Die Ordnung des Lebendigen: Systembedingungen der Evolution. S.83 etc.*

Эти органические структуры относятся не только к реальному упорядочению органического, но и к упорядочению космоса и нашего мышления. Мы не способны мыслить без представления нормы, интердепенденции, иерархии и передачи. Это скорее "рациоморфные" предшествующие условия разумного действия, представляемые Ридлом в четырех гипотезах: (1) гипотеза о внешне истинном (успешное будет опять успешным, идентичная репликация проверенного, отвечающая передаче); (2) гипотеза о сопоставимом (неодинаковое в сходном не учитывается - что отвечает формированию классов и, значит, норм); (3) гипотеза о причинах (коинциденция одинаковых состояний и событий, что отвечает цепной каузальной связи и, значит, интердепенденции) и (4) гипотеза о целесообразном (сходные системы выступают как подчиненные функции той же самой сверхсистемы, что соответствует структурной иерархии)²⁹.

Эти гипотезы далее понимаются как релятивные априори познания, обусловленные филогенетическими апостериори эволюции. В рамках этого размышления Ридл подходит к следующим гносеолого-методологическим выводам. В связи с "гипотезой о внешне истинном" он развивает свой взгляд на существование объективной случайности и соединения вещей и явлений посредством статистических законов, влияющих таким образом, что на каждой ступени развития возникает как можно большая адекватность между действительностью и отражением. Ожидание события оценивается посредством субъективных вероятностей. Поскольку они введены антиципирующим образом, речь идет о биотических предубеждениях как предпосылках. Эвристически они затем используются для эмпирического поиска новых сведений.

"Гипотеза о сопоставимом" описывает, как могут отражаться сходство или одинаковость вещей, свойств и соотношений объективной действительности столь адекватным образом, что это позволяет оптимизировать "жизненный успех". В этом направлении развиваются все более комплексные механизмы создания инвариантных структур как основных принципов когнитивных процессов, что также отвечает результатам психологического исследования.

Третья "гипотеза о причинах" выдвигает постулат "жизненного успеха", оптимизирующего отражение каузальности, причем каузальные взаимосвязи служат исходной точкой опоры. Любое понимание "начальной причины" и "конечного действия" в

²⁹ См.: Riedl R. *Biologie der Erkenntnis*. S.38 etc.

смысле отражения закономерностей значительно упрощает казуальные взаимосвязи и одновременно позволяет принимать решения, полные смысла.

"Гипотеза о целесообразном" выдвигает постулат "жизненного успеха", оптимизирующего предубеждение, которое опровергает ожидание, что организмическая функция всегда проявит себя как составная часть высшей функции. По аналогии с четырьмя видами причин Аристотеля Ридл добавляет еще и "материальные причины" как причины, посредствующие связь между низшими и высшими материальными структурными уровнями.

Иногда точка зрения Ридла на первый взгляд кажется крайне спекулятивной, а зачастую слишком тезисной; отдаленно она исходит и из более ранних взглядов Лоренца, особенно из взглядов австрийского методолога науки, в частности теории информации, Е.Оэзера; в ней содержится ряд материалистических и диалектических тенденций³⁰. Речь идет, например, о тезисе эволюции познания и ее оценке в смысле материалистической теории отражения, затем о тезисе "биотического опыта" и "биотической практики", конституирующих адекватность отражения. Вкладом в этом смысле являются и тезисы "опережающего отражения", "преадаптивного поведения" на основе действия относительного априори и, наконец, тезис взаимной диалектической детерминированности систем объективной действительности.

Ридл полагает, что если мы хотим глубже понять строение мира, то мы должны вернуться путем рациональной реконструкции к "герменевтическому кругу": "В этом "круге" предполагается, что понимание, в отличие от объяснения, основано на круговом процессе, диалектике, на принципе взаимного объяснения. Объекты, от которых идет объяснение, являются при этом всегда частями и целым комплексной системы... Моя интерпретация герменевтического метода предполагает сочетание обоих способов объяснения и того, что такая концепция причинной структуры тесно приближается к этому комплексному миру"³¹. Этот "круг понимания" имеет существенное значение не только, как считает Ридл, для общественных наук, но и для наук естественных. Так

³⁰ См.: Oeser E. *Wissenschaftstheorie als Reconstruction der Wissenschaftsgeschichte*. Wien; Munchen, 1979. Bd.1-2; *Idem. Wissenschaft und Information*. Wien; Munchen, 1976. Bd.1-3; см. также статью Оэзера в сборнике под редакцией Вухетитса и Лоренца (1983), названном "Эволюция научного метода" (С.263-299).

³¹ *Riedl R. Die Spaltung des Weltbildes*. S.126.

Ридл подходит к некоторым более общим проблемам диалектики процесса познания.

Однако главные проблемы биологической эволюционной теории и основанной на них эволюционной теории познания Ридл называет гносеологическими, следовательно, однозначно, философскими. Ф.М.Вукетитс, наоборот, формулирует это соображение более разумно: "В действительности здесь следует различать... два уровня: уровень философской теории познания, которая предполагает человеческое познание, и уровень биологии познания (Ридл, 1980), которая исследует именно эти предпосылки"³². Следовательно, с этой точки зрения эволюционная теория познания не является "конкурентом" философской теории познания - она занимается скорее историко-родовыми предпосылками человеческой способности к познанию.

Философское значение и пределы натуралистической эпистемологии

Как вытекает из вышеизложенного, эволюционная теория познания, взгляды К.Лоренца, Г.Фольмера и Р.Ридла возникли, по сути дела, как составная часть сравнительно широкого течения философских концепций так называемой натуралистической эпистемологии. Эти концепции стремятся преодолеть определенные затруднения той части современной метафизики, которая по различным причинам отрицает возможность обоснования характера познания и современной науки средствами философии и не признает саму теорию познания специфически самостоятельной философской дисциплиной.

Натуралистическая эпистемология возникла как специфическая реакция на попытки решать чисто философскими средствами общие или метафизические проблемы действительности и обоснованности познания (в особенности научного). По существу, эта тенденция датируется уже со времени появления трансцендентальной философии в произведениях Канта, затем проявляется в классической немецкой философии Фихте и Гегеля и достигает вершины в феноменологии Гуссерля. К этой ориентации примыкают и некоторые направления неореализма, критического реализма - например, философия К.Поппера - и родственные им направления.

³² *Wuketits F.M. Evolutionäre Erkenntnistheorie. 1984. S.15.*

Вопрос, имеет ли теория познания при такой ее постановке какой-либо смысл, и можно ли вообще ее понимать как особую философскую дисциплину, в заключение ставится так: нельзя ли процесс познания и его механизм изучать в наше время на основе новых достижений специальных научных дисциплин, и особенно анализа эволюционного генезиса, который мог бы объяснить, хотя бы как тенденцию, характер и, главное, проблему ответственности и истинности человеческого познания и мышления.

В.А.Лекторский приводит ряд имен представителей современных влиятельных философских школ, программно стремящихся к ликвидации теории познания как самостоятельной философской научной дисциплины. Он пишет: "Так, по У.Куайну, познание - это предмет научного исследования в рамках физиологии высшей нервной деятельности, психологии, использующей аппарат теории информации, и ряда других специальных научных дисциплин. Научная эпистемология, которая, по мнению Куайна, до сих пор еще не создана, мыслима только как обобщение результатов этих специальных дисциплин. Эта будущая наука должна исходить из натуралистического и биологического подходов к человеку и процессу его познания (так называемая натурализованная эпистемология). Ж.Пиаже считает, что сконструированная им "генетическая эпистемология" является обобщением, с одной стороны, эмпирических и теоретических данных психологии - при этом у Пиаже речь идет прежде всего о его собственной психологической теории - и, с другой стороны, данных истории науки. При подобном понимании эпистемология выглядит, по сути дела, как специальная научная дисциплина особого рода: а именно, во-первых, дисциплина весьма общего характера и, во-вторых, зависящая от других, более частных наук о познании"³³.

Эволюционная теория познания исходит из того натуралистического тезиса, что познание - функция мозга и как таковое одновременно и продукт биологической эволюции. Она изучает аргументы, отвечающие или противоречащие такому пониманию, как и их гносеологические и антропологические следствия. В значительной мере она сливается на открытия специальных научных дисциплин и сочетает эмпирические науки с теорией познания.

Ее сегодняшние сторонники и критики имеют как много общих, так и различных отправных пунктов. Фольмер составил

³³ *Lektorskij V.A. Subject, object, poznání. Pr., 1983. S.285.* Одна из работ У.Куайна начинается прямо: *Epistemology naturalized//The Psychology of Knowing. L., 1972.*

подробный обзор литературы, в которой эволюционная теория познания критикуется по 25 пунктам. В пунктах 1-13 он обобщил прежде всего критику предпосылок эволюционной теории познания: теорию идентичности, эволюционную теорию, корреспондентную теорию и гипотетический реализм. Пункты 14-25 касаются гносеологических моментов эволюционной теории познания. Фольмер сначала обобщает одно и более возражений по отдельным пунктам, а затем дает ответ эволюционной теории познания. Большинство возражений критиков этой теории нацелено на неясность ее философско-гносеологических предпосылок, несостоятельность концепции гипотетического реализма, ее неполноту и невозможность ее проверки. Эволюционная теория познания расценивается не как действительная теория познания, а как генерализованная естественнонаучная дисциплина. "Ошибка эволюционной теории познания состоит не в том, что приводимые ею научные факты могли бы быть неправильными, а в том, что эти факты не дают ответа ни на один философский вопрос"³⁴.

По мнению большинства критиков эволюционной теории познания, понятие познания здесь слишком широкое. Этой теории следовало бы называться не "эволюционной теорией познания", а "эволюционно-информационной теорией". Ряд критиков упрекают эволюционную теорию познания в том, что она не ставит действительно гносеологических вопросов об истине, действительности, рациональности, обосновании и т.д., занимаясь лишь проблемами генезиса. Эволюционной теории познания не хватает и аспекта субъективности³⁵.

Что касается замены проблемы генезиса проблемой действительности, вопросов "quid facti?" вопросами "quid juris?", то здесь возникает опасность сведения проблемы познания к ее генетическому контексту и тем самым тривиализации гносеологического вопроса о действительности определенного высказывания и попытки несоответственно судить по фактам о нормах³⁶. Как считают ряд авторов, поскольку проблема действительности является главным вопросом любой гносеологии, эволюционная теория познания должна была бы уделять ей должное внимание. На это замечание, высказанное целым рядом авторов, Г.Фольмер отве-

34 *Stegmüller W.* Evolutionäre Erkenntnistheorie, Realismus und Wissenschaftstheorie//*Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis.* Weinheim, 1984. S.12,20.

35 См.: *Löw R.* Kann das Gehirn sich selbst erkennen?//*Evolution - kritisch gesehen.* Salzburg;München, 1983. S.157-171.

36 См.: *Holzhey H.* Genese und Geltung//*Studia Philosophica.* 1983. 42. S.104-123.

чает лишь ссылкой на то, что существуют различные взгляды по поводу того, что является главным вопросом теории познания. Не ясно также, что подразумевается под проблемой действительности и как ее следует формулировать - в форме вопроса относительно условий, при которых определенное высказывание, утверждение, норма или аргумент могут претендовать на действительность? Как считает Фольмер, следует различать достаточные предпосылки действительности, обусловленные (гипотетические, относительные) и необусловленные предпосылки (категорические, абсолютные) действительности³⁷. Наряду с резко критической и даже отвергающей оценкой эволюционной теории познания встречаются, однако, и гораздо более дифференцированные подходы, в которых оценивается накопленный фактический материал, а также некоторые позитивные взгляды в рамках этой теории. Поэтому ряд авторов стремятся в своих работах в последние годы обосновать возможности и философско-методологическое значение эволюционной теории познания, в которой участвовал бы разнообразный философский инструментарий.

Научный вклад эволюционной теории познания, как и других подобных подходов с позиций естественных наук, состоит прежде всего в том, что она выступает против самых различных попыток идеалистического обособления духовного и других форм современного философского идеализма. Как известно, Лоренц, кроме дифференцированной оценки кантовского критицизма и трансцендентализма, критикует и другие различные формы философского идеализма, и прежде всего объективный идеализм как "тормоз всякого исследования".

Еще одним вкладом эволюционной теории познания в науку, если абстрагироваться от упрощения многих философско-гносеологических вопросов, особенно в области истории философии, является подчеркивание значения новых естественнонаучных достижений и их возможной связи с проблемой возникновения и генезиса познания. Против нового фактического эмпирического материала, приносимого эволюционной теорией познания, по сути дела, не приходится возражать. Не следует его лицемерно идеологизировать или разом упрекать в биологизме, хотя нередко с помощью этого нового фактического научного материала затушевывается или обходится сама философская проблематика.

В этой связи эволюционная теория познания нередко преподносит некоторые крайне радикальные выводы - как, напри-

³⁷ См.: *Vollmer G. Was können wir wissen?* Bd.1. S.300-301.

мер, то, что эволюционная теория познания покончила с прежней философией или гносеологией, что она представляет собой коперниковский поворот в философии и т.п. Этому, однако, противоречит тот факт, что вопреки столь радикальным утверждениям представители эволюционной теории познания не пренебрегают ни традиционными, ни некоторыми новыми вопросами гносеологии и философии, которые ставит перед собой современное развивающееся философское и научное мышление.

В этом смысле крайне проблематичной является весьма притязательная попытка создания на основе эволюционной теории познания и других сведений в области этологии совершенно нового, специфического, на сей раз последовательно исходящего "из природы", образа человека.

Другим недоразумением является попытка создания некоей биологической теории познания, совершенно независимой от любой философии. Несмотря на критическое отношение к философии, из нее заимствуются многочисленные спорные теоретические конструкции - например, априоризм Канта или концепция слоев бытия Гартмана.

Однако у некоторых представителей эволюционной теории познания нельзя не заметить определенные, весьма ценные философские и критические наблюдения - о чем свидетельствует, например, тот вывод, что проблему разума нельзя в принципе решить исходя "из недр" самого разума³⁸. Не только с естественнонаучных, но и с философских позиций с этим можно только согласиться.

Несмотря на всю критику, эволюционная теория познания всюду, где она демонстрирует новые специально-научные данные и без предубеждений философски их интерпретирует, имеет значение и для философского обобщения теории познания. В ней содержится - хотя и не первично в философских посылах, а в работах таких ученых, как К.Лоренц, Р.Ридл, Е.Оэзер, исходящих из богатого биологического или научно-исторического фактического материала, - целый ряд материалистических и диалектических идей.

38 См.: *Riedl R. Biologie der Erkenntnis*. S.23.

Содержание

Введение	3
Раздел первый. Понятия и проблемы.....	6
Касавин И.Т. Понятие знания в социальной гносеологии.....	6
Батищев Г.С. Истина и ценности	37
Стахова Й. Значение метафоры в способе мышления и выражение в науке	48
Раздел второй. Наука и стиль мышления.....	63
Порус В.Н. Стиль научного мышления в когнитивно-методологическом, социологическом и психологическом аспектах.....	63
Ивин А.А. Интеллектуальный консенсус исторической эпохи.....	80
Габришкова Т.Л. Процесс познания Вселенной в социокультурном контексте.....	106
Раздел третий. Современные тенденции в гносеологии.....	118
Пружинин Б.И. Об одной особенности современной гносеологической проблематики	118
Штайндл Р. От науки к философии: эволюционная эпистемология	141

Contens

Introduction	3
Part One. Concepts and Problems.....	6
Kasavin L. The Concept of Knowledge in Social Epistemology	6
Batischev H. Truth and Values.....	37
Stahova L. The Role of Metaphore in Scientific Thonking and Language	48
Part Two. Science and Style of Thought.....	63
Porus V. Style of Scientific Thinking: Cognitive, social and psychological dimensions.....	63
Ivlin A. Intellectual Consensus of Historical Epoch.....	80
Gabrishkova L. Cognizing Universe in the Socio-cultural Context.....	106
Part Three. Contemporary Epistemological Tendencies.....	118
Pruginin B. On One Peculiarity of Recent Epistemological Problem- field.....	118
Steindl R. From Science to Philosophy: Evolutionary Epistemology.....	141

KNOWLEDGE IN SOCIAL CONTEXT

V.Lektorskij, I.Kasavin (Edc.)

The book deals with the scope of issues grouping around the problem of the social nature of cognition. The social nature of cognition means here an interrelation between cognitive activity and other types of activity and consciousness, on one side, and a kind of existance of non-mental structures (activity and communication) in knowledge. The narrative runs from the general epistemological tendencies related to the problem of the social nature of knowledge to discussions about basic epistemological concepts-truth, rationality, knowledge, style of thought, metaphor and then to the considerations of contemporary science in social and cultural context and making of scientific world picture.

The book reflects the recent trend of the historiorization and sociologization of epistemology connected with the problems of unity and variety of knowledge based on socio-cultural criteria, interrelation between truth and value, multilevel character of style of thought, transformations of scientific rationality. The authors assume that epistemological utilization of cognitive and social sciences is highly important. Thus the analysis of knowledge and cognition presupposes an extension of epistemological subject-matter and an enrichment of practical epistemological methodology.

Научное издание

ПОЗНАНИЕ В СОЦИАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Редактор *Л.В.Пеняева*
Художник *В.К.Кузнецов*
Корректор *Т.М.Романова*

Лицензия ЛР №020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 14.04.94.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл.печ.л. 10,94. Уч.-изд.л. 10,84. Тираж 500 экз. Заказ №022.

Оригинал-макет подготовлен к печати
в Институте философии РАН
119842, Москва, Волконка,14

Оператор *З.Ш.Гамзаева*
Программист *Е.Н.Платковская*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119842, Москва, Волконка, 14