

*Над чем работают,  
о чем спорят  
философы*

---

*В.П.Филатов*

*Научное  
познание  
и мир  
человека*

---

*Политиздат*

*Над чем работают,  
о чем спорят  
философы*

---

*В.П.Филатов*

*Научное  
познание  
и мир  
человека*

*Москва  
Издательство  
политической  
литературы  
1989*

**БКК 15.13**

**Ф51**

①  $\frac{0301040000-258}{079(02)-89} 74-89$

**ISBN 5-250-00324-0**

**© ПОЛИТИЗДАТ, 1989**

# ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ОБРАЗ ПОЗНАНИЯ

(Вместо введения)

Наука не существует помимо человека и есть его создание, как его созданием является слово, без которого не может быть науки. Находя правильности и законности в окружающем его мире, человек неизбежно сводит их к себе, к своему слову и к своему разуму. В научно выраженной истине всегда есть ограждение — может быть чрезвычайно большое — духовной личности человека, его разума

*В. И. Вернадский*

Представьте себе на миг, что вы идете по загородной местности. Вы видите вокруг поля, кусты, солнце освещает далекий лес на горизонте. Предположим, вам повезло — и перед вами красивый пейзаж, не тронутый ничьей рукой и образованный одной лишь игрой сил природы. Возникает чувство, что ничто в окружающем мире не говорит о возможном присутствии на земле человека.

А между тем, если оставить в стороне эстетические переживания, очень многое в открывшейся картине и прямо и косвенно свидетельствует о том, что в видимом вам мире есть человек. Этот человек — вы сами. Даже если в поле зрения не попадают какие-либо части вашего тела — руки, ноги и т. п., — тем не менее в воспринимаемом есть достаточно много свидетельств о вашем собственном «я». Если вы идете, изображения видимых впереди предметов увеличиваются. Причем воспринимается не только

факт движения, во и его направленье, поскольку все точки видимого мира, кроме той единственной, к которой вы идете, заметно смещаются в поле зрения. Всех этих движений, конечно, нет в реальном мире — они характеризуют лишь положение и движение вашего собственного «я».

Среди самих по себе предметов мира нет и такой воспринимаемой в нем вещи, как горизонт. Хотя мы и видим горизонт как нечто, существующее во внешнем мире и весьма удаленное от нас, он не является реальным предметом. Горизонт есть фактор субъективной, человеческой организации восприятия. Вместе с тем он не есть просто иллюзия, которую можно «отмыслить» от воспринимаемого мира. Человек не может воспринимать действительность без горизонта. Можно вообразить мир лишенным каких-либо объектов или качеств (допустим некоторых оттенков цвета или запаха) — он станет беднее, но по своей общей структуре останется тем же самым. Горизонт ничего не добавляет к воспринимаемым предметам, и без него видимый мир, казалось бы, не должен стать беднее. Однако само видение без горизонта невозможно для человека — его устранение разрушило бы организацию восприятия. Интересно отметить, что горизонт, как и сходный с ним по своей природе феномен перспективы, несмотря на кажущуюся нереальность, сам является своеобразным знаком реальности. Художники, например, пользуются этим свойством, помещая фантастические предметы вне общего горизонта или перспективы изображаемого.

Таким образом, обычное, не таящее в себе на первый взгляд никаких загадок восприятие вещей, в котором предметы мира видятся поно-

средственно данными, оказывается не столь уж простым. Даваемый в нем образ есть сложное субъект-объектное образование, включающее как окружающую действительность, так и самого воспринимающего человека. Это сфера, пронизанная и структурированная человеческим фактором, сфера, в которой мир и воспринимающий его субъект теснейшим образом связаны.

Знание, фиксируемое в обычном чувственном восприятии, является одним из простейших видов человеческого знания. С него начинается и к нему в конечном счете возвращается познавательный «контакт» человека с миром. Начать же эту книгу с рассуждения о нем нас побудило убеждение, что в плане включенности в познавательный процесс специфически человеческих факторов и параметров можно проследить далеко идущую аналогию между обычным чувственным восприятием и более сложными видами познания.

Цель данной работы — проанализировать познание в отношении к феномену человека, в связи с основными формами и параметрами бытия человека в мире. Мы обычно очень легко, не задумываясь, добавляем к слову «познание» эпитет «человеческое» (а какое же иначе?!). А между тем если присмотреться к этой привычной связке, то обнаруживается, что в ней скрыт целый круг непростых и интересных философско-гносеологических проблем. Некоторые из них весьма стары и обсуждались в философии веками. Так, многие философы задавались вопросом: можно ли, изучая «природу» человека — устройство органов его восприятия, характер психических процессов и т. п., — понять структуру и границы человеческого познания. Или, может быть,

не существует такой «природы», и в человеке все — от восприятия до высших форм мышления — формируется исторически, в социально-культурном процессе. Не в них ли тогда следует искать предельные условия и доминанты познания? Как совместить факт неизбежной конечности человеческого существования, его культурно-исторической конкретности с идеалом объективности познания, с требованием, чтобы получаемое знание было истинным, то есть отражало не структуры и особенности сознания и деятельности человека, а объективное положение дел в самом мире? Как научно-теоретическое познание связано с теми видами мышления, на которые он опирается в практической жизни и в которых человеку дан мир его паличного бытия?

С другой стороны, уже в последние десятилетия — в эпоху научно-технической революции — в теме «Познание и человек» выявились и неведомые ранее проблемы, связанные с социально-гуманистическими аспектами научного прогресса, с непосредственным влиянием последнего на судьбу человечества. Открытия атомной физики, исследования в области генетики, глобальное вмешательство человека в биосферу, сделавшее вероятным ее необратимое изменение, — эти и многие другие результаты современной науки и техники уже не могут оцениваться однозначно положительно лишь в силу их научного происхождения. Они оказываются включенными в контекст сложнейших и еще очень далеких от гармонии социальных процессов, которые протекают в современном мире. В этом контексте традиционное понимание науки как источника безусловно полезного человеку знания, как га-

ранта радикальности и просвещения нуждается в уточнении и переосмыслении. Неслучайно поэтому, что вопросы о целях научного поиска, об этической ответственности ученых, о путях гуманизации науки оказались ныне в центре философских и идеологических дискуссий.

Этот перечень вопросов можно было бы продолжить, но и названных проблем достаточно, чтобы увидеть их специфику. Речь идет о том общем человеческом и мировоззренческом контексте, в котором протекает, реализуется познавательный процесс. Разаумеется, в данной работе не может быть охвачен весь имеющийся тут круг проблем. Ее задачи и уже, и скромное — очертить человеческий образ научного познания в рамках гносеологии. Для марксистско-ленинской теории познания это принципиальный вопрос, поскольку она исходит из понимания познания как социально опосредованного, исторически развивающегося процесса отражения человеком мира. Познание может быть адекватно понято лишь в том случае, если оно рассматривается в отношении к феномену человека — в связи с формами его жизнедеятельности, с фундаментальными условиями его существования в мире природы и культуры. «Если рассматривать отношение субъекта к объекту в логике, то надо взять во внимание и общие посылки бытия конкретного субъекта (= жизнь человека) в объективной обстановке», — подчеркивал В. И. Ленин<sup>1</sup>. Как именно гносеология может

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 184. Напомним, что под логикой в соответствии с положением о ее единстве с диалектикой и теорией познания Ленин имеет в виду общее учение о структуре и развитии возникающего мышления.



включить в свой анализ тему человеческого бытия — об этом будет подробно говориться далее, в нет нужды предвосхищать этот разговор во введении. Но, чтобы предварительно войти в курс дела, отметим имеющиеся здесь принципиальные перспективы движения и возможные трудности на его пути.

Попробуем начать с последних. Интересующая нас проблема была бы куда более простой, если бы человек оставлял свой «портрет» в производимом им знании. Однако этого, как правило, не происходит. На это указывает приведенный пример с обычным зрительным образом, в формировании которого, как мы помним, участвует субъективный элемент. Человек «присутствует» в образе как его организующее начало, по не как один из предметов в ряду с другими воспринимаемыми предметами. И это специфическое присутствие человека приходится реконструировать. Кстати говоря, далеко не все детали этой реконструкции ясны современной психологии и философии.

Но может быть, в научном знании дело обстоит совсем иначе? Возьмем обычную научную теорию, например теорию Ньютона. Ее уравнения описывают закономерности движения материальных тел, и ничто, кроме названия, не говорит нам, что она впервые была продумана в такое-то время, в таких-то условиях определенным ученым по имени Ньютон. И здесь перед исследователями познания встает задача, с одной стороны, реконструировать совершившийся во времени и в определенных исторических условиях сложный акт мышления Ньютона (это делают историки науки и специалисты по психологии научного творчества) и, с другой стороны, ре-

конструировать «возможного субъекта» этого знания: структуру его видения и понимания мира, особенности категориальной системы, в рамках которой возможно появление подобной теории. Последнее — задача гносеологии, и именно это нас будет интересовать в первую очередь.

Человеческие параметры, включенные в познавательный процесс, не лежат на поверхности — их выявление возможно лишь в ходе развернутой исторической и гносеологической рефлексии над знанием. И здесь мы сталкиваемся с другой принципиальной трудностью. С какой бы стороны мы ни пытались подойти к познанию, всегда остается ощущение, что какие-то его существенные черты ускользают от нас. И это связано, по-видимому, не с тем, что познавательные процессы протекают в неких скрытых и недоступных глубинах нашей души. Затруднение имеет здесь иную природу и, наоборот, обусловлено тем, что человек слишком «близок» к познанию, не может отделить себя (а это ведь необходимо для рефлексии) от присущей ему формы познания. Как отмечал еще Д. Локк, «разумение, подобно глазу, давая нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи, не воспринимает само себя: необходимы искусство и труд, чтобы поставить его на некотором отдалении и сделать его собственным объектом»<sup>1</sup>.

Непросто взглянуть на познание со стороны, чтобы за множеством второстепенных черт увидеть его существенные предпосылки и закономерности. К тому же полное «отстранение» невозможно — ведь всегда остается то «неудоб-

---

<sup>1</sup> Локк Д. Соч. В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 91.

ство», что, изучая познание, мы вынуждены пользоваться им же самим. Быть может, если бы человек мог выйти за пределы своей, человеческой, формы познания, он составил бы о ней более ясное и беспристрастное представление. Но чтобы полностью объективно и беспристрастно судить о своем же собственном познании, его, очевидно, потребовалось бы охватить более широкой формой познания. Но можно ли, оставаясь человеком, претендовать на подобное расширение границ нашего опыта?

Все люди что-то знают о познании. Философ, как и другие люди, также всегда *внутри* человеческого познания, а не поставлен в более удобное положение, чем они. К его преимуществам можно отнести разве что осознание отмеченных трудностей изучения познания. Но, как мы попытаемся показать, и этого не так уж мало. Философ может попытаться хотя бы отчасти преодолеть ситуацию самоотнесенности, кругов в рефлексии, обращаясь к истории познания, к сравнению различных существовавших и существующих сейчас типов знания и познавательных культур.

Отмеченные особенности рефлексии над познанием подводят нас к той теме, которая будет постоянно присутствовать в дальнейших рассуждениях. Это тема *существования* познающей мысли в человеческом мире, ее неразрывной связи с условиями жизнедеятельности человека и целостной структурой его сознания.

Как же можно подойти к этому своего рода «бытийственному» аспекту познавательного процесса? Советским литературоведом и философом М. М. Бахтиным была высказана глубокая идея о том, что нужно различать формы «мысли в ми-

ре» и формы «мысли о мире»<sup>1</sup>. Главной, а по существу и единственной, формой «мысли о мире» является научно-теоретическое мышление. Анализ его специфики, разбору структуры и динамики теорий посвящена пыле огромная философско-методологическая литература. Куда менее повезло в этом отношении различным видам «мысли в мире». И даже вопрос о том, что именно относится к этой сфере сознания и познания, далек от полной ясности. А между тем она играет в жизни и познании людей незаменимую и важную роль. Ведь человек является прежде всего «практическим существом» (К. Маркс), и он не только познает природу, общество, историю, но прежде всего живет и активно действует в них. Теоретическое мышление возникает в лоне более простых — донаучных и вненаучных — видов познания и духовного освоения мира человеком. Но и возникнув, теоретическое мышление не вытесняет (и по своей природе принципиально не может «отменить») те виды мысли, которые формируются в разнообразных областях предметно-практической жизнедеятельности людей.

Что же, однако, имеется в виду под «мыслью в мире»? М. М. Бахтин разбирает прежде всего такую ее форму, как понимание. Это очень любопытный феномен человеческого познавательного опыта, лишь в последние годы ставший предметом серьезного исследования в нашей философской литературе. И хотя до построения целостной гносеологической теории понимания еще далеко, ясно, что анализ понимания, просле-

---

<sup>1</sup> См.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1970. С. 364.

живание его связей и включенности в процесс теоретического познания позволяют нащупать очень существенный канал, по которому познание связано с особенностями человеческого бытия. Вместе с тем сфера «мысли в мире», мысли, вплетенной в контекст реальной жизнедеятельности людей, конечно, не исчерпывается пониманием. Это и практическое сознание людей, и знание, связанное с освоением естественного языка, и самосознание человека, и структуры его убеждения и веры, и многое другое.

Каково же их место в общем корпусе познания? В соответствии с фундаментальным положением марксизма о зависимости познающего мышления от условий бытия человека, от целостной организации и направленности его сознания следует предположить, что теоретическое мышление — «мысль о мире» — может существовать лишь на основе и в постоянной связи с мышлением, вплетенным в ткань предметно-практической деятельности людей, с мышлением, связанным с межчеловеческим общением, то есть с различными видами «мысли в мире». Через призму последних окружающая действительность преломляется в связный «мир человека» — мир его жизнедеятельности, в котором вещи и явления осмысляются и определяются в соответствии с целями, интересами и стремлениями человека.

В трудах классиков марксизма заложены основы целостного учения о человеческой природе познания. Но эти основы далеко еще не в полной мере реализованы в наших философско-гносеологических исследованиях. Как отмечалось, в частности, на одной из дискуссий по проблемам диалектического материализма, «своеобразным белым пятном» остается проблема взаимо-

отношения категориальных структур научного знания и других форм познавательного и духовно-практического освоения мира в их историческом развитии (наука и обыденное познание, наука и миф, наука и культура в целом и т. д.)»<sup>1</sup>. Между тем без изучения этих взаимоотношений трудно составить широкий и верный образ научного познания, понять его смысл в человеческой истории.

Конкретнее представить, что же скрывается за этим «белым пятном» на философской карте человеческого познания, на наш взгляд, помогает старая и уже порядком забытая диалектическая идея «феноменологии духа». Напомним, что, руководствуясь этой идеей, Гегель дал замечательную для своего времени реконструкцию исторического развития основополагающих сфер духовной культуры. В его «феноменологии духа», которую Маркс называл «истокom и тайной» гегелевской диалектики, различные формы сознания и знания — мифологическое, обыденное, религиозное, нравственное, эстетическое, научное, философское — предстают как формoобразования единой, органически развивающейся духовной культуры. Отказываясь от традиционных для его времени резких противопоставлений знания и мнения, научного и ненаучного знания и помещая развитие «духа» в контекст истории человеческого общества, Гегель открывал путь к программам культурно-исторического анализа знания, актуальность которых в полной мере стала осознаваться в наши дни.

Несомненно, что в современная гносеология, как целостное учение о познании, должна вклю-

---

<sup>1</sup> Вопросы философии. 1982. № 7. С. 97.

читать в себя достаточно богатую «феноменологию знания». Она должна, разумеется, быть свободной от тех спекулятивных конструкций, которые составляли ее основу в гегелевские времена. Пусть даже с известной потерей систематичности нынешняя феноменология может создаваться в основном на базе гносеологического осмысления данных специальных наук о познании и культуре: истории науки и техники, социологии знания, психологии познавательной деятельности, культурологии, этнографии и т. п. Здесь уместно вспомнить известное, но далеко еще не реализованное положение В. И. Ленина о том, что теория познания должна включать в себя и строиться на основе теоретического обобщения истории философии, истории отдельных наук и техники, исследований умственного развития человека и животных, изучения языка и т. п.<sup>1</sup> Не менее важное значение имеет учение К. Маркса о практическом, практически-духовном и теоретическом освоении действительности, в котором дана типология различных форм сознания и знания, раскрыты их социально-гносеологическая специфика и взаимосвязи между собой. В свете этой концепции научное познание предстает связанным с целостной системой форм человеческой жизнедеятельности и познания.

Хотя отправные идеи достаточно ясны, конкретное развитие «феноменологии знания», или, пользуясь современным языком, целостной культурно-исторической реконструкции познания, сталкивается со многими трудностями и неизученными проблемами. И мы хотели бы предостеречь читателя от надежды найти в этой книге

---

<sup>1</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 314.

уки не ставятся в ней под сомнение. История свидетельствует о том, что прогресс гуманизма — это всегда и прогресс науки, что познание есть неотделимая от человека и адекватная его природе способность. Исследование человеческих основ теоретического разума становится все более актуальным в наши дни еще и потому, что целый ряд признаков свидетельствует о появлении тенденций к «гуманизации» современной науки — к ее более тесной связи со всей совокупностью форм жизнедеятельности человека.



## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПУТИ И ПЕРЕЛОМЫ ПОЗНАНИЯ

...Не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь

*В. И. Ленин*

### 1. От знания к науке

Мир человеческого знания богат и разнообразен. В то же время когда говорят и пишут о знании, то, как правило, подразумевают под ним знание научное. В этом, впрочем, нет ничего удивительного, поскольку наука в наши дни занимает исключительно важное место в жизни людей. Однако так было не всегда. Наука лишь относительно недавно по историческим масштабам заняла прочное, а потом и доминирующее место в общественном сознании и культуре.

Но как происходил этот процесс? Еще не так давно философы были склонны в ответ на этот вопрос очерчивать картину неуклонного и поступательного прогресса человеческого разума на фоне иллюзий и предрассудков, которыми довольствовались не знавшие науки люди. Однако в свете современных представлений об истории познания эта простая картина нуждается в серьезных изменениях. История интеллектуальных достижений людей далеко не исчерпывается наукой, и было бы большим упрощением и иска-

женем описывать все формы знания, предшествующие науке, как сплошные ошибки и заблуждения. Если мы хотим понять, что вносит наука в мир человека, как она связана с другими видами познания и духовной деятельности, в чем преимущество научной картины мира перед донаучным и вненаучным миропониманием, то здесь, как и в большинстве непростых вопросов, полезно вернуться к самим их истокам.

Истоки же этих проблем — возникновение и существования научного познания в человеческом мире — лежат в далеком прошлом. Современная историография науки все дальше отодвигает в глубь веков первые проявления научной мысли, обнаруживая ее зачатки у разных народов древности. Египет и Вавилон, Китай и Индия внесли в предысторию научной мысли свои неповторимые и своеобразные идеи. Многотысячелетний опыт земледелия, строительства, ремесла, мореплавания, военного дела и других видов деятельности древних людей послужил той прочной основой, на которой только и могла возникнуть наука.

Первые системы, по которым обычно датируют возникновение науки как таковой, — древнегреческая наука «о природе» и теоретическая математика — возникли в VI в. до н. э. И вместе с тем, несмотря на столь почтенный возраст, научное познание, рассматриваемое в исторической перспективе, является довольно поздним феноменом человеческой культуры. Существовали высокоразвитые цивилизации, которым эта форма познания была незнакома, да и сейчас существуют общества, в которых она по-прежнему играет сколь-нибудь существенной роли. «...Люди никоим образом не начинают с того, что «стоят в

этом теоретическом отношении к предметам внешнего мира»<sup>1</sup>, — отмечал К. Маркс. Более древние и более простые формы освоения и познания реальности предшествовали науке, а затем сопровождали ее на всем протяжении эволюции.

Через историю человеческого познания проходят две взаимосвязанные, тесно переплетающиеся линии развития: движение от незнания к знанию и переход от знания к науке. Первая из них характеризует развитие всех форм и видов знания. «В теории познания, — подчеркивал В. И. Ленин, — как и во всех других областях науки, следует рассуждать диалектически, т. е. по предполагать готовым и неизменным наше познание, а разбирать, каким образом из незнания является знание, каким образом неполное, неточное знание становится более полным и более точным»<sup>2</sup>. Вместе с тем диалектика познания такова, что процесс накопления и уточнения знания об определенных вещах и явлениях долгое время может осуществляться в до- и вненаучных формах<sup>3</sup>. Переход же к научно-теоретическому познанию предполагает качественный перелом — выработку особого взгляда на мир, возникновение специализированных методов исследования, оценки и проверки знания.

Яснее всего это видно опять же в исторической перспективе. Весьма значительным и многообразным запасом знания обладали и люди

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 377.

<sup>2</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 102.

<sup>3</sup> Например, знание о явлениях сознания много веков существовало и совершенствовалось в этих формах, пока в XIX в. не появились первые собственно научные концепции психологии.

древних, не знавших науки обществ. Сохранившиеся памятники культуры, находимые археологами орудия труда свидетельствуют о немалых технических навыках, практических знаниях в ту эпоху, когда о науке не могло быть и речи. Среди представлений древних людей о природе, животных, способах лечения и т. и. есть немало такого, что и в наши дни вызывает интерес. Возникновению научно-теоретического знания предшествовал огромный по длительности этап постепенного накопления в трудовой деятельности людей опыта, наблюдений, производственных навыков, общих представлений о мире. Наиболее значимые элементы этого знания освящались авторитетом, превращались в хранимый в поколениях запас рецептов деятельности, отлагались в мифологических картинах мира. К. Маркс относил осуществляемый всеми людьми, в этом смысле — неспециализированный, процесс познания к практически-духовному типу освоения мира. «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни»<sup>1</sup>.

Большинство исследователей древнего общества признают, что мифы и другие формы коллективной культуры скрывают в себе обширные астрономические, географические, биологические и иные сведения. Об этом же говорят и материальные следы, которые оставили после себя первобытные «ученые»<sup>2</sup>. Таким образом, наука

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 24.

<sup>2</sup> Так, на основании анализа находок «археoaстрономии» советский археолог делает вывод о том, что представления о мире древних людей были сложнее и глубже, чем это обычно представляется. Их «интеллек-

возникала не на пустом месте и неверно считать, что древние люди ощущали себя погруженными в непонятную и неизвестную им среду. Напротив, как это с удивлением обнаруживают ученые-этнографы, объяснение явлений окружающего мира и человеческой жизни не вызывает у первобытных людей особых затруднений, а в эмоциональном плане их образ мира, пожалуй, даже более целостен и гармоничен, чем картина мира современного цивилизованного человека.

В каком же отношении стояла зарождающаяся наука к этому обширному опыту, в котором реальное и полезное знание мирно сосуществовало с мнимыми и фантастическими представлениями? Проследившая эволюцию центральной для античной науки идеи Космоса от Гомера до Платона, известный историк науки И. Д. Рожанский так оценивает истоки первой систематической философско-теоретической модели мироздания Анаксимандра: «...созданная им грандиозная картина мироздания — это не результат обобщения данных опыта и наблюдения: путь Анаксимандра был прямо противоположным. Обладая не столько аналитическим, сколько конструктивно-синтетическим умом, Анаксимандр построил первую законченную модель космоса, сплавив воедино многие разнородные элементы, в числе которых были и древние космогонические

---

туальный мир стал представляться не в столь мрачных красках, как раньше. Выяснилось, что те, кого до недавнего времени пренебрежительно называли «дикарями», за много тысячелетий до мудрецов древних цивилизаций Земли разработали сложную систему счета и, более того, сумели, уловив закономерности движения небесных тел, создать лунный и солнечный календари и решить сложную задачу совмещения их» (Ларичев В. Е. Древо познания. М., 1985. С. 110—111).

легенды, и идеи, почерпнутые в странах Востока, и традиционные народные представления»<sup>1</sup>. Мифологические корни греческой космологии столь отчетливо осознавались, что еще в платоновских диалогах слушателям предлагалось на выбор изложение порождения и структуры Космоса как с помощью попятней стихий и геометрических форм, так и с помощью мифа.

Не означает ли это, что теоретические построения ранних древнегреческих мыслителей лишь продолжают уходящую в глубь веков традицию космогонических мифов и иных мифопоэтических образов мира, свойственных архаической древности? Разумеется нет. Логика архаического универсума была подвергнута нарождавшейся наукой радикальному пересмотру. Наука, вторгаясь в царство традиционных убеждений, причудливых и далеких от рационального обоснования переносов и отождествлений космических и человеческих явлений, уничтожала прежнее привычное мировосприятие.

На смену множеству божественных начал, в своеобразной форме отражавших родовые отношения людей, приходит поиск единой первоосновы сущего; на смену некритической традиции, в рамках которой из поколения в поколение транслировался веками почти неизменный авторитарный запас знания, встает традиция рациональной критики, позволяющая каждому новому поколению осуществлять оценку и пересмотр учений, оставленных поколением предыдущим. Возникновение этой традиции, неизвестной архаической мысли, — одно из важнейших условий

---

<sup>1</sup> Рожанский Н. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука «о природе». М., 1979. С. 158.

формирования теоретического отношения к действительности. С точки зрения материалистического понимания истории, основные предпосылки лежат здесь в изменении форм социальной жизнедеятельности людей — возникновении интенсивной социально-политической жизни в античных полисах начиная с VI в. до н. э. Особое положение в этой жизни судебных дел, торговых сделок, политических дискуссий постоянно требовало развития логической, рациональной аргументации, методов элементарного логического доказательства, критики традиционных племенных и родовых обычаев. Принципиальную роль играло также широкое распространение письменности в это время. Для донаучного знания письменность не играет заметной роли, оно осваивается и передается в устной традиции и в совместной практической деятельности людей. Проявлений же критической рефлексии и теоретического мышления даже у достаточно развитых бесписьменных народов обнаружить не удастся. Теоретические сущности в отличие от построений донаучного мышления должны быть строго определенными, в некотором смысле тождественными для всех мыслящих их людей. Этим они отличаются от донаучных представлений, норм и оценок, лишь приблизительно воспроизводящихся от человека к человеку. Повидимому, устная традиция и передача информации через поведенческие акты недостаточны как для возникновения систематической критической рефлексии, так и для существования указанной надличностной, идеальной стороны научной деятельности. Письменный же язык создает условия для них и, помимо этого, открывает возможность коммуникации без непосредственной

адресованности мысли конкретным лицам, что переводит коммуникацию на новый надперсональный уровень, типичный для теоретического мышления.

Подвергая сомнению архайческое мировосприятие, наука, разумеется, не могла немедленно предложить взамен столь же многообразную и субъективно приемлемую картину мира. Тем более что то немногое, о чем учили философы и ученые, противоречило и непосредственному восприятию, и здравому смыслу людей того времени. Однако, как говорил Гераклит, «многознание уму не паучает». На место обширного, но ненадежного запаса сведений, традиционных верований, иными словами, не имеющей надежных оснований «сферы мнений», выдвигалась пусть небольшая, но покоящаяся на качественно иных — *рациональных* — началах «сфера знания». В этой оппозиции впервые в истории человеческого познания научно-теоретическое мышление резко противопоставлялось всем другим видам и формам опыта.

«[Лишь] в общем мнении существует цвет, в мнении — сладкое, в мнении — горькое, в действительности же [существуют только] атомы и пустота», — учил великий мыслитель античности Демокрит<sup>1</sup>. Независимо от различий в понимании строения действительности, будь это атомы и пустота, неизменное и однородное Единое Парменида, царство идей Платона и т. п., все античные мыслители сходились в главном — в том, что ключом к познанию действительного положения вещей является теоретическая мысль. Об-

---

<sup>1</sup> Антология мировой философии. В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 330.



ласть же непосредственно данных явлений, практического знания, традиционных представлений, в которых осмысливается мир не задумывающимися о природе познания людьми, есть не более чем слабый, субъективный отблеск того, что существует в подлинной действительности.

Наряду и параллельно с упрочением нового научно-теоретического взгляда на мир складывались и типичные для науки формы коллективной познавательной деятельности. Мы привыкли к тому, что специализированная деятельность по производству и проверке знания, его распространению в обществе — это привилегия ученых. Однако в истории существовали и другие социальные группы, в деятельности которых познавательные цели — получение, хранение и применение знания — занимали важное место. Известно, например, какую роль в Древнем Египте играли жрецы, занимавшиеся астрономическими наблюдениями. «Необходимость вычислять периоды подъема и спада воды в Ниле (а от умения предсказывать разливы Нила зависело все хозяйство страны.— В. Ф.) создала египетскую астрономию, а вместе с тем господство касты жрецов как руководителей земледелия»<sup>1</sup>. Духовная власть жречества была типичной для государств Древнего Востока, и это было одной из причин того, что там, несмотря на значительные достижения в области математических расчетов, астрономических наблюдений и т. п., не возникло систематическое теоретическое знание.

Как это хорошо известно, Фалес, Пифагор, Платон и другие греческие мыслители иочерп-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 522.

пули весьма многое из восточной мудрости. Замечательно, однако, то, что и воспринимаемые греками достижения других народов, и добываемое ими самими знание не становилось монопольным достоянием жрецов<sup>1</sup>. Политический строй Греции был основан на самоуправлении свободных граждан небольших и автономных городов-полисов. Поэтому здесь не было необходимости, как на Востоке, в большой прослойке жрецов и чиновников. Ни те ни другие не обладали такой политической силой, которая позволила бы им узурпировать знание. Важно и то, что сведения, заимствованные греками у более древних цивилизаций Востока, обычно лишались своей первоначальной сакрально-мифологической формы, поскольку заносились в Грецию купцами, ремесленниками, воинами — людьми, далекими от религиозной сферы.

Но даже в этих благоприятных для становления научно-теоретической деятельности условиях возникновение первых собственно научных школ и традиций происходило внутри и в тесной связи с такими видами духовной деятельности, которые мы ныне относим к явно вненаучным и даже противостоящим науке. Возьмем, например, одно из первых научных сообществ античности — пифагорейскую школу. Члены ее не рассматривали еще научное познание как такую деятельность, которая имеет самостоятельную ценность и цель. Пифагорейская школа была религиозно-правственным союзом, сосредоточенным на поисках путей очищения души челове-

---

<sup>1</sup> См.: Волков Г. Н. Истоки и горизонты прогресса. Социологические проблемы развития науки и техники. М., 1978. С. 134—135.

ка с целью ее спасения от круговорота рождений и смертей<sup>1</sup>. Занятия же математикой, астрономией, теорией музыкальной гармонии, философской космологией, практиковавшиеся в этом союзе, рассматривались в качестве важнейшего, но не единственного средства подобного очищения души. Даже позднее для Платона наука, в первую очередь математика, еще выступала как пропедевтика мышления, необходимая для вхождения в философию и подготавливающая душу к сверхчувственному умозрению царства идей. Это подчинение науки этическим и сакральным целям находит свой характерный отпечаток в социальной утопии Платона — «Государстве», где проповедуется необходимость господства жрецов-философов, объединяющих в идеальном обществе духовную и политическую власть.

Лишь у Аристотеля теоретическая деятельность отделяется от религиозной и политической сфер. Поиск знания начинает рассматриваться как самоцельная активность, а наука — как сфера деятельности, не только не подчиненная каким-либо другим видам деятельности, но и превосходящая их по своей внутренней ценности. И видимо, не случайно, что именно в аристотелевской школе складывается прототип собственно научного сообщества, ведущего планомерные исследования в различных областях знания, подготавливающего научную смену (в период расцвета лекции в Ликее посещали до двух тысяч слушателей), систематизирующего и критикующего

---

<sup>1</sup> См.: Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. Ставоление и развитие первых научных программ. М., 1980. С. 21—29.

щего работы представителей других школ и традиций.

Для формирования науки как особого вида человеческой деятельности очень важно возникновение и упрочение этих новых форм коллективного производства знания. Хотя определенное и довольно большое знание о мире может храниться и передаваться в рамках уже упомянутых сакральных познавательных традиций (касты жрецов, различных мистических направлений и т. п.), действительно рациональный и поступательный прогресс в познании возможен лишь с появлением собственно научных сообществ и упрочением их социального статуса. Дело в том, что целый ряд специфических особенностей сакральных познавательных систем как бы «блокирует» важные механизмы получения истинного знания. К числу таких особенностей можно отнести отсутствие систематической критики знания, его жесткую связь с религиозными догмами, высокие социальные барьеры, окружающие познавательную деятельность. Все это контрастирует с принятыми в научных сообществах идеалами общедоступности знания, равенства перед истиной, необходимости и плодотворности рациональной критики. Вот почему столь существенной в преобразовании картины человеческого познания предстает роль первых научных сообществ, в которых процесс производства знания концентрируется не вокруг некоторого сакрального идейного ядра, а вокруг определенных философских принципов и методологических средств исследования.

## 2. Царство стихий и качеств

Величайшим достижением античной философско-научной мысли явилось создание концепции Космоса<sup>1</sup>. Ее влияние на последующее двухтысячелетнее развитие науки трудно переоценить. Вплоть до научной революции XVII в., в ходе которой картина иерархически организованного, конечного Космоса была разрушена, она служила той объемлющей конструкцией, в лоне которой развивалась научная мысль.

Идею Космоса нельзя приписать какому-либо одному человеку. Как и все крупнейшие мировоззренческие построения, это плод усилий многих людей, продукт коллективной мысли. Само слово «космос» означает «порядок». Первоначально оно применялось к обозначению государственного устройства, к воинскому строю и даже к убранству приведшей себя в порядок женщины (отсюда — «косметика»). Применительно к устройству мира этот термин начинает применяться Гераклитом<sup>2</sup>, Пифагором, пытавшимся обнаружить музыкально-математическую гармонию небесных сфер, а затем прочно входит в лексикон натурфилософов и последующих создателей космологических систем.

Все исследователи античности единодушно отмечают замечательную силу воображения, свой-

---

<sup>1</sup> Понятие «космос» имело для древних греков существенно отличный от нашего смысл. Чтобы не упустить этого различия из виду, мы будем писать это слово с прописной буквы.

<sup>2</sup> «Этот космос, тот же самый для всех, все создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим» (Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 275).

ственную древнегреческому мышлению. «...В многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений», — отмечал Ф. Энгельс<sup>1</sup>. Неделимое и неподвижное бытие эдеатов и вечно движущийся мир Гераклита, сложенная из бесконечного числа движущихся в пустоте атомов вселенная Демокрита и сотканная из качеств картины мира Аристотеля — это ли не диаметрально противоположные теоретические подходы? Чуть ли не у каждого мыслителя разнятся взгляды на происхождение и источник движения небесных светил, на возникновение и форму Земли, на происхождение живых существ, на природу человеческой души, наконец.

Но если взглядеться глубже в это многообразие взглядов, то можно обнаружить, что все это — вариации на одну основную тему. Этой общей темой, канвой древнегреческой мысли является понимание мира как Космоса, как законченного и прекрасного целого, заключенного в определенные границы, иерархически устроенного, движимого и управляемого в своих отношениях и процессах единым разумом («логос», «нус»). Сама структура Космоса воплощала в себе иерархию ценностей и степеней совершенства, в которой над Землей, соединявшей более тяжелые, непроницаемые и темные начала, возвышались невесомые сферы небесных светил — область светлого, вечно жизненного эфира.

Вне всякого сомнения, и ученые, и просто люди античного общества видели и осмыслили мир существенно иначе, чем это делаем мы, с детст-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 369.

ва усваивающие основы представления современной науки. И нам непросто представить себе, а тем более пережить как нечто зримое тот мир, который предстал глазам и сознанию древних греков. Дело в том, что глубинные, вошедшие в плоть коллективной культуры формы мировосприятия вовсе не переживаются как некая картина мира, которую можно легко изложить или перестроить. Это мировосприятие неотделимо от вещей и явлений, как они непосредственно видятся и переживаются человеком.

Современный человек не переживает мир как упорядоченный и гармоничный Космос. Наше миропонимание в гораздо меньшей степени содержит зримые, образные составляющие; нам чуждо представление о внечеловеческой природе, насквозь пронизанной жизненными началами, целями и ценностями. Заметим также, что при всех своих достоинствах картина мира, даваемая современными науками, содержит существенный изъян, которого нет в том наивном, по цельном мирозерцании, которое мы пытаемся здесь понять. Наша картина мира фрагментарна, те ее части, которые строятся на основе физики и астрономии, далеко не во всем «стыкуются» с мировоззренческими представлениями биологических наук. Мир человеческой культуры, в котором живет и действует человек, оказывается отделенным от той лишенной ценностных измерений картины бесконечной вселенной, которую рисует естествознание. Всех этих разделений нет в античном и продолжающем его средневековом Космосе. Между природным и человеческим миром нет пропасти, и человек в этом мире выступал как часть всеобщего космического процесса. Человек — микро-

косм, и через него проходят и в нем воплощены все те силы и стихии, игрой которых создается Космос.

Как же можно проникнуться тем восприятием мира, которое присуще человеку, переживающему этот мир как гармоничный Космос? Нам часто кажется, что лучший, если не единственный способ реконструировать мышление людей иных эпох и культур — это понять его по аналогии с современным научным мышлением. Но не упускаются ли из виду при таком подходе какие-то очень важные, а то и центральные скрепы, на которых держится иная картина мироздания?

Певучесть есть в морских волнах,  
Гармония в стихийных спорах,  
И стройный муспкийский шорох  
Струится в зыбких камышах.  
Невозмутимый строй во всем,  
Созвучье полное в природе,—  
Лишь в нашей призрачной свободе  
Разлад мы с нею сознаем.

Не эти ли и подобные им строки Тютчева, но переживание ли мира как органического целого, а человека как микрокосма в философской лирике Гёте могут послужить более удачным посредником к пониманию современным человеком той гармонии наполненных жизнью стихий и качеств, из которой слетался космический порядок античной мысли? В эпоху классической древности теоретическое и образно-поэтическое приобщение человека к миру были еще настолько близки и параллельны друг другу, что ключ к пониманию этой «гармонии стихийных споров» вполне вероятно можно искать в подобных интуитивных поэтического миропереживания.

Но что более важно для нашей темы — это то,



что своеобразные реликты интересующего нас типа сознания можно обнаружить и в более прозаических сферах жизни людей. Одним из традиционных, встречающихся практически во всех построенных древнегреческой и позднейшей науки о природе было представление о простейших началах, элементах, из которых слагался Космос, — земли, воды, воздуха, огня. Сама идея начал очень древнего, донаучного происхождения, видимо, архетипичная для человеческого сознания. Аналогичные представления, объясняющие мироздание из тех же первоначал, можно обнаружить в древнекитайской и древнеиндийской мысли. Греческая наука рационализировала эти представления, выведя их из мифологического контекста. Происхождение вещей и явлений из первоначал стало пониматься подобно сложению слов из отдельных букв. Характерно, что обозначающий начала термин «стоихейон» прямо связан в греческом языке со словом «стоихета», означающим буквы алфавита (отсюда и старославянская калька — «стихип»).

Платон, обсуждая в диалоге «Тимей» происхождение и структуру Космоса, пишет: «Нам необходимо рассмотреть, какова была самая природа огня, воды, воздуха и земли до рождения неба и каково было их тогдашнее состояние. Ибо доныне еще никто не объяснил их рождения, но мы называем их началами и принимаем за стихии [«буквы»] Вселенной...»<sup>1</sup> Наиболее же последовательное и развернутое учение о природе, принимающее стихии как основные элементы сущего, предложил Аристотель. Мы еще вернемся к его «физике стихий», но сначала

---

<sup>1</sup> Платон. Соч. В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 489.

обратим внимание на то, что восприятие мира как царства стихий не столь уж чуждо и современному повседневному сознанию.

Возможно, мы не замечаем этого, но в той степени, в какой земля, вода или огонь вовлечены в оборот человеческой жизни, они предстают не в тех (или не только в тех) простых физических свойствах, в которых их описывает наука. Читая о жизни стихий у поэта, мы еще можем усматривать в этом лишь метафору и олицетворение природных явлений. Но, когда мы сталкиваемся с подобным же восприятием стихий в народном сознании и в лирическом поэзии здорового смысла, это уже выступает прозаическим выражением определенного реального обстоятельства. Возьмем, к примеру, воду. Это вещество является необходимейшим условием человеческой жизни — это питье и компонент многих видов пищи, средство и одновременно символ чистоты и прохлады, средство передвижения и живительная влага для посаженных человеком растений и т. д. Не случайно поэтому, что в повседневно-практическом сознании за водой признается участие во всей человеческой жизни, она воспринимается живой и отзывчивой, требующей заботы и почитания. Народное сознание и повседневный язык во множестве образов и выражений («водица-сестрица» и т. п.) отразили эту жизнь водной стихии и ее участие в человеческих делах. Здесь и особое место и ценность источников воды — «родник», «ключ», «кладезь» и т. п., и распространенное представление об участии этой стихии в судьбах человеческой истории, и многое другое. Не менее емким в коллективном сознании людей предстает образ земли. Это то, по чему мы ходим, и почва,

которая питает все живое и в которую все это живое возвращается вновь, и окружающая среда, и планета в целом. Это понятие играет важнейшую роль в космогонических построениях большинства культур, выступает одним из самых емких и насыщенных образов, употребляемых людьми для выражения их миропонимания.

Парадоксальным образом этот мир стихий одновременно и далек, трудно представим для современного человека, и близок, отвечает какому-то глубинному, очень устойчивому восприятию мира. Представляется, что это восприятие есть логически и исторически неизбежный продукт уже упомянутого выше практически-духовного освоения действительности. «Подобно тому,— писал К. Маркс,— как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т. д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искусства, являются его духовной неорганической природой... так и в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности»<sup>1</sup>. Возникающее и существующее в контексте человеческой жизнедеятельности практически-духовное освоение мира является опредмечиванием сущностных сил человека. В отличие от теоретического отношения к миру в нем доминирует не «незаинтересованное» отражение реальности, а ее освоение с точки зрения человеческих целей и потребностей. В результате реальность осознается и переживается в контексте целесообразного бытия человека. Утверждается родство человека со всем существующим.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 92.

В этом процессе и раскрывается «человеческая сущность природы»<sup>1</sup>. И даже мертвая материя как бы оживает в практике человека, попадая в орбиту целей, средств и условий его жизнедеятельности.

Мир, в котором живет человек, непосредственно воспринимаемый чувственный мир, наполненный звуками и красками, игрой природных сил и стихий, мир, в котором рождается и умирает человек, предстает именно в формах духовно-практического, а не теоретического отражения действительности. В то же время нужно иметь в виду, что в наши дни мир теории и мир человеческой жизнедеятельности все более и более связываются между собой практикой, основанной на достижениях науки. «Онаучивание» практики, овладение людьми основами теоретического взгляда на мир приводят к тому, что современный человек и в повседневной жизни все более осмысляет окружающий мир в соответствии с понятиями причинности, закона, пространства, времени и т. п., выработанными в науке. Поэтому еще раз подчеркнем, что восприятие реальности в образах стихий — все более оттесняемая на периферию, рудиментарная форма сознания.

Но то, что в нашей культуре предстает как рудимент, в античной и средневековой — как доминирующее мироощущение. В традиционных аграрных обществах — а именно в них складывался и существовал рассматриваемый нами тип науки — жизненный уклад и способ производства предстают вписанными в круговорот природных стихий. Хотя этот вопрос и не исследо-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Т. 42. С. 124.

ван с достаточной полнотой, по всей видимости, должны существовать устойчивые и систематические связи между формами производства и жизнедеятельности людей и теми космологическими построениями, которые порождает та или иная эпоха и культура.

Несмотря на то что для теоретиков античности было типичным подчеркивание независимости науки от утилитарных целей, от нужд ремесел и технических искусств, их мышление уходило в последние свои корни и постоянно использовало схемы практической деятельности. Этим, кстати говоря, можно объяснить и значительное, если не преобладающее развитие в античности таких, говоря современным языком, «научных дисциплин», как естественная история, метеорология, зоология, ботаника, медицина.

Попробуем конкретизировать эти общие рассуждения, переведя их в исторический план. Вряд ли можно отрицать, что центральной и наиболее типичной фигурой античной науки является Аристотель. Значение Аристотеля состояло в том, что ему удалось, сохранив основные достижения предшествующей спекулятивно-космологической мысли, преодолеть грань, которую проводили более ранние натурфилософы между неизменными и неподвижными сущностями «мира по истине» и изменчивыми явлениями, данными в обычном чувственном опыте. Во многом именно это обстоятельство позволило Аристотелю заложить начала опытного естествознания<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Шмырев В. С. Научное познание как деятельность. М., 1984. С. 138—147.

Основная задача науки о природе — объяснение движения и изменения, происходящего в мире. Именно в аристотелевской физике впервые обнаруживается связная и последовательная теория, объясняющая эти феномены. Можно возразить, что приоритет в этой области принадлежит основателям атомистики. Однако атомистика в ее апитичной форме оставалась по преимуществу спекулятивной конструкцией, она не прошла и половины пути к тому будущему объяснению физического мира, которое возникло на ее основе уже в Новое время. «...Природа, — писал Аристотель в трактате «О небе», — есть порядок, свойственный чувственно-воспринимаемым [вещам]»<sup>1</sup>. Это принципиальное положение о том, что порядок должен существовать не только в сфере вечного и неизменного бытия, но и в изменяющемся «подлунном» мире, наряду с постулированным источником движения в самих природных вещах выделяли аристотелевскую физику среди всех других учений о природе<sup>2</sup>.

Его теория движения самым непосредственным образом связана с учением о стихиях и с представлением об устройстве Космоса. Космос Аристотеля — это конечно, сферической формы неоднородное пространство, структура которого задается наличием абсолютного центра и абсо-

---

<sup>1</sup> Аристотель. Соч. В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 347.

<sup>2</sup> Аристотель в сам осознавал этот факт, следующим образом квалифицируя учения своих предшественников: «Теории их — пусть даже во многом правильные — нельзя все же считать естественнонаучными, так как вопрос о существовании лишенных возникновения и абсолютно неподвижных вещей должен рассматриваться не физикой, а другой, первичствующей над ней дисциплиной (первой философией или метафизикой. — В. Ф.)» (там же. С. 342).

лютой периферии. В этой симметричной Вселенной неподвижная Земля, находящаяся в центре мира, окружена рядом сфер, вплоть до венчающей мироздание сферы неизменных звезд. В Космосе возможны и существуют два основных типа движения: движение надлунного мира и движения, свойственные вещам мира подлунного. «Надлунному» миру присущ наиболее совершенный вид движения — равномерное перемещение по кругу. В мире же «подлунном» простые тела (элементы, стихии) естественным образом движутся так: огонь и воздух движутся вверх, вода и земля — вниз. Движения смешанных тел определяются особенностями их сложения из простых элементов, которые благодаря неоднородной структуре Космоса обладают присущей им тенденцией к движению.

Объясняя процессы движения и изменения в подлунном мире, Аристотель дополняет теорию движения стихий представлением о воздействии на них «качеств-сил» — тепла, холода, сухости и влажности. Здесь особенно ясной становится опора аристотелевской теории на повседневный чувственный опыт, здравый смысл и естественный язык. Ведь и в обычном языке, и в здравом смысле типичным является разделение воспринимаемых явлений и процессов согласно противоположным свойствам и качествам, например противопоставляются тяжелое и легкое, холодное и горячее, сухое и влажное, движение вверх и движение вниз и т. п. Как и в теории стихий, Аристотель исходит здесь из достаточно традиционных представлений, подвергая их, впрочем, тщательной логической обработке и соотнося с основными категориями метафизики (материя и форма, сущность, активность и пассивность

и т. д.). В его учении о движении вещей и структуре Космоса очень тесно переплетены непосредственный чувственный опыт, формы языка, категории логики и метафизические принципы. Не в последнюю очередь этот синтез, который приводил к наглядно проверяемым выводам и хорошо соответствовал обычному здравому смыслу людей, обеспечил аристотелевской науке большую объяснительную силу и столь долгое существование<sup>1</sup>.

Аристотель имел определенные основания для встречающихся в его трудах упреков в адрес атомистов и сторонников математической теории стихий Платона. В них он указывал на злоупотребление отвлеченными рассуждениями и спекулятивными фантазиями, на их отрыв от опыта и наблюдений. Его умонастроению явно претило замыкание науки в сфере умозрительных сущностей и отграничение познавательной деятельности от жизненного опыта, что нередко пропагандировалось его предшественниками. Этому Аристотель противопоставляет опору на «истинность древних и завещанных нам праотцами с незапамятных времен сказаний», верность «преданиям, передававшимся из поколения в поколение», согласие «с общим всем людям интуитивным представлением», жизнь вбли-

---

<sup>1</sup> Эта наука объясняла (разумеется, в соответствии со своими стандартами) гораздо больший круг движений и изменений, чем современные физико-механические теории. Сюда относились наряду с естественными и насильственными механическими движениями рост и уменьшение, качественные изменения вещей, круговорот стихий, такие процессы, как гниение и противоположный ему «пепсис» (например созревание плодов, усвоение пищи, превращение сусла в вино и многое другое).



зи явлений природы, их постоянное наблюдение и изучение<sup>1</sup>.

...«[Наша] теория,— пишет Аристотель, усматривая в этом ее несомненное достоинство,— подтверждает непосредственный [человеческий] опыт, а опыт — теорию»<sup>2</sup>. Может показаться странным это подчеркивание роли опыта в свете довольно распространенного представления о внеопытном, спекулятивном характере древнегреческой науки. Но представление это верно лишь в том смысле, что античность еще не знала специализированного и целенаправленного научного эксперимента, в целом же оно, несомненно, устарело в свете нынешних историко-научных исследований<sup>3</sup>. Аристотель, конечно, весьма удивился бы, попав в современную физическую лабораторию и узнав, что в подобных помещениях, отгороженных от солнечного света и естественного течения явлений, наполненных сделанными самими людьми (то есть искусственными, в его понимании — принципиально отличающимися от естественных, природных) вещами и сооружениями, люди занимаются изучением «природы». С его точки зрения, опыт в науках о природе есть нечто иное — это обычный человеческий опыт, связанный с жизнью человека внутри природы и внимательным наблюдением за ее явлениями. Характерно, что подобный опыт, по его мнению, может быть накоплен лишь с годами, поэтому в молодости невозможно стать хорошим «физиком», равно как политиком или мудрецом.

---

<sup>1</sup> Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 3. С. 271, 306, 307.

<sup>2</sup> Там же. С. 271.

<sup>3</sup> См.: Азутин А. В. История принципов физического эксперимента. От античности до XVII в. М., 1976.

Подобное понимание отношения теории и опыта подкреплялось у Аристотеля не только общеантической идеей единства мира и человека, но также и более специальными гносеологическими аргументами. В основе последних лежало представление, которое называется ныне наивно-реалистической установкой в гносеологии: истинным положением дел является то, что нормальный человек воспринимает в нормальных условиях (при хорошем освещении, в нормальной перспективе и т. п.) и описывает общепринятым и соответствующим фактам языком. Разумеется, Аристотель принимал в расчет существование иллюзий, обмана чувств и т. п., но считал их единичными явлениями, которые не могут дискредитировать естественное мировосприятие. Поэтому задачей науки является не конструирование спекулятивных моделей мира, а постепенное устранение ошибок общечеловеческого опыта и его совершенствование с помощью систематических наблюдений, логических методов и выбора верных начал теории в сфере метафизики, анализирующей самые общие структуры бытия.

Понимание своеобразия рассмотренного учения о стихиях и качествах важно, по нашему мнению, по следующим причинам. Подобно лейбницеиской монаде, видящей мир как целое, но воспринимающей его с определенной точки зрения и в определенной перспективе, это учение формирует целостный тип науки, на многие столетия задавший парадигму теоретической мысли. Несомненно, во многих отношениях с современной наукой<sup>1</sup>, этот тип науки опирался

<sup>1</sup> Вместе с тем и после научной революции XVII в., открывшей дорогу новому пониманию мира и совре-

на формы духовно-практического освоения мира, которые были свойственны той эпохе, рационализировал и перерабатывал эти формы с помощью выработанных теоретической мыслью рефлексивных процедур, методов и схем развертывания и обоснования знания. Царство стихий и качеств как та реальность, которая подлежала научному познанию, еще принципиально не отделялась и не могла быть отделена от реальности жизненного мира человека. По существу, наука Аристотеля и есть наука об этом жизненном мире. Она остается таковой даже в тех ее разделах, где речь идет о структуре Космоса, поскольку жизненный мир человека непосредственно продлевался в мир космический и постулировалась гармония, соразмерность человека и космических стихий.

Основные черты античного понимания природы сохранились и в средние века, как сохранились основные черты традиционного способа производства. Космос Фомы Аквинского и Космос Данте вполне законно ведут свое происхождение от Космоса Платона и Аристотеля. И во все не случайно последний в эпоху схоластики был высшим авторитетом в науке и философии.

Однако было бы упрощением считать, что восприятие античных, в том числе и аристотелевских, учений в новом социально-духовном контексте, определяемом господством церкви и христианской доктрины, было процессом простым

---

меньшему типу науки, аристотелевский образ «натуралиста» в значительной степени «через голову» средневековья был воспринят такими классиками опытного естествознания, как К. Линней, Ж. Бюффон, А. Гумбольдт и др. Яркое его проявление — естественнонаучные труды Гёте.

и безболезненным. Аристотелевское учение о вечности Космоса, о том, что для объяснения природных явлений достаточно лишь естественных, физических принципов, находилось в явном конфликте с христианскими представлениями о сотворении мира и возможности «замены» любого принципа или закона творцом мироздания. Изменялось также понимание места и роли человека в мире. От античного оно отличалось прежде всего тем, что человек уже не рассматривался только как момент космического целого, как последнее и высшее звено в великой цепи природных существ. Неизримые нити, связующие человека с богом, не носят естественного характера, и этим они возвышают человеческую душу над жизнью природных стихий.

Как мы уже говорили, включенная в контекст человеческой жизнедеятельности природа предстает как «резонирующая» его целям и ценностям. Это родство человека с миром, возникающее в толще представлений практической жизни<sup>1</sup>, в своем духовном выражении может принимать и вполне рациональную, и весьма фантастическую форму. Первая, как мы пытались показать, в целом характерна для аристотелевской науки и античной концепции природных стихий. Вторая выражается в формах религиозного сознания, в котором видимый мир предстает ареной действия божественного провидения, поприщем для борьбы светлых и темных сил и т. п.

Средневековый взгляд на природу формиро-

---

<sup>1</sup> «Народному сознанию непонятно чрез-себя-бытие (то есть самостоятельное бытие.— В. Ф.) природы и человека, потому что это чрез-себя-бытие противоречит всем осязательным фактам практической жизни» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 125).

вался как наложение на замкнутый и самодостаточный Космос трансцендентных ему спиритуалистических и личных начал. Природные стихии все более и более лишались своей самостоятельности и превращались в слепые и беспильные орудия духа.

Каким же образом соотносились Космос, человек и бог в средневековом мирозерцании? Мир мыслился как видимая оболочка божественного промысла, и каждый взгляд на природу рассматривался как повод к установлению разнообразных отношений к абсолютному, сверхприродному существу. Божественные первообразы отражаются в мире, и без этих неведущих идей-сил, связывающих Космос и наполняющих его собою, он обратился бы в хаос, в бескачественную и бесформенную материю. Подобно формам Аристотеля, эти идеи-первообразы воплощаются в вещах, придавая им их качества — свойства неорганическим вещам, живую природу растениям, душу животным и т. п.

Средневековая мысль своеобразно сохраняет и даже упрочает идею соотношения мира и человека — макрокосма и микрокосма. Поскольку, как это полагалось, человек создан «по образу божью», то по своей разумной душе он уподобляется частице божественного разума, по телу же, состоящему из всех стихий, — вселенной. Поэтому он есть микрокосм, точно также как Космос в целом есть подобие человека. И следовательно, все, что говорится в Священном писании о сотворении неба и земли, иносказательно, применимо к человеку. А все, что известно об отношении тела человека к его душе, наоборот, иносказательно, символически применимо к космической жизни — ведь мир есть оболочка того же

божественного логоса, который человек находит и в самом себе.

В соответствии с этой картиной мыслятся цели, предмет и методы познания. От изучения явлений чувственного мира путь идет к созерцанию их сверхчувственных первообразов и далее к познанию Божественных первоначал. Предстоящий человеку мир стихий во всех своих проявлениях свидетельствует о тайнах невидимого мира, звездное небо есть образный язык Божественного откровения и т. п. Природа воспринималась в средние века как Книга, в которой в символической форме воплощено все то содержание, которое в ином виде дается в Священном писании. Таким образом, вся ценность и цель познания состоит в истолковании этой Книжки, поскольку оно открывает возможность познания абсолюта. Фома Аквинский так изображает этот путь познания: «Размышляю о теле, чтобы размышлять о судьбе, о ней размышляю, чтобы размышлять над отдельной субстанцией, над нею же размышляю, чтобы думать о божестве»<sup>1</sup>.

Как это нередко бывает в истории мысли, попав в иной и в общем-то чуждый духовный и социальный контекст, аристотелевская традиция постепенно деградировала и превращалась в расхожую, лишённую корней идеологию. В самом деле, то здоровое эмпирическое начало, о котором говорилось выше, все более и более исчезало из схоластического аристотелизма, вытесняясь духом комментаторства и герменевтическим образом познания. Космос, чью гармонию и само-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Борзош Ю. Фома Аквинский. М., 1975. С. 43.

довлеющую красоту восхваляли античные мыслители, все более превращался в отражение истины морали и религии, в своеобразную машину гибели и спасения человеческой души, иллюстрирующую в космологических терминах христианское учение о судьбе людей.

Вместе с тем по мере роста авторитета схоластицированного Аристотеля в интеллектуальных кругах началась и постепенно нарастала критика опирающихся на него теоретических построений. В позднем средневековье возрастает интерес к платонизму, оттесненному аристотелевской традицией на второй план, но не прекратившему своей борьбы против нее. Различные неортодоксальные религиозные и интеллектуальные течения — гностицизм, алхимия, астрология, различные виды мистицизма — постепенно также подтачивали доминирование аристотелизма в духовно-теоретической сфере. Наряду с этим накапливались пусть немногочисленные, но заметные на фоне возрастающей борьбы против Аристотеля эмпирические факты, не укладывавшиеся в его теорию (движение комет, изменение яркости планет и т. п.).

Однако отдельные противоречащие господствующей традиции факты и альтернативные ей интеллектуальные течения долго еще были бессильны перед целостной и пластичной аристотелевской системой, уходящей к тому же корнями в твердую почву здравого смысла и непосредственного опыта людей. Да и роль авторитета в истории человеческого познания нельзя сбрасывать со счета. «Авторитет, — отмечает историк науки, — есть прежде всего форма мышления, теоретически образованного, воспитанного, хорошо встроенного в вековую интеллектуальную

традицию. Он имеет преимущества искусственности и тонкости против варварских повадок грубого эмпиризма»<sup>1</sup>. Но ни поддержка церкви, ни авторитет традиции не могли остановить прогресса познания. Рассмотренные факторы, а главное — изменение социально-экономических условий постепенно готовили переход к новому мировоззрению и новому типу науки.

«Теоретическое мышление каждой эпохи... — писал Ф. Энгельс, — это — исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различное содержание»<sup>2</sup>. Очерченный в своих самых общих чертах тип научно-теоретического мышления, органически встроенного в мировоззренческую структуру Космоса, принадлежит далекому прошлому. Однако исследование и понимание его своеобразия не посят чисто антикварного интереса. Именно он послужил исторической предпосылкой современного типа науки, но что, по-видимому, не менее важно — он является едва ли не единственным мерилом, с которым мы можем сравнить науку наших дней, увидеть ее не только глазами современника, но и как бы из далекого прошлого — глазами человека, жившего в замкнутом и соразмерном ему Космосе.

### *3. Разрушение Космоса*

Если представить себе, что человек середины XVI в., воспитанный в тогдашней научной традиции, вдруг перенесся бы на столетие вперед,

<sup>1</sup> Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. С. 174.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 366.



в середину XVII в.<sup>1</sup>, то он обнаружил бы очень любопытную картину. Взав какую-нибудь книгу, в которой налагалось строение мира, он вдруг столкнулся бы с тем, что речь в ней идет о совершенно *другом мире*, чем тот, о котором знал он.

Земля, а вместе с ней и человек уже не покоятся, как прежде, в центре мироздания, но затеряны в огромной вселенной, у которой *нет ни центра, ни периферии*. Вместо небольшого по размерам, замкнутого в пространство и времени (согласно христианской доктрине, звезды начали вращаться вокруг Земли не более шести тысяч лет назад), целиком обозреваемого Космоса его глазам предстает *бесконечный* как в пространстве, так и во времени универсум. Качественную разнородность, иерархичность космических стихий и сфер (в особенности фундаментальную грань между земным, «подлунным», миром и небесными, «надлунными», сферами) сменило представление об *однородности* вселенной, о *единстве* вещества, из которого она состоит. Объяснению сущности вещей из их качеств противопоставлено убеждение в том, что все качественные различия происходят из *количественных* различий в положении, движении и массе частиц вещества. Объяснению движения и изменения стремлением к «естественным местам» тел в Космосе и их функциям и целям в мировом организме сменилось идеей «естественного

<sup>1</sup> Напомним некоторые важнейшие даты: книга Коперника «О вращении небесных сфер» была опубликована в 1543 г., «Новая астрономия» Кеплера — в 1609 г., «Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой» Галилея — в 1632 г., «Начала философии» Декарта — в 1644 г., «Математические начала натуральной философии» Ньютона — в 1687 г.

закона» — *бесконечной механической причинной цепи*, пронизывающей весь мир.

Радикальные изменения претерпели и представления о душе — на место прежних учений, в которых природа и дух зачастую переплетались столь тесно, что иногда даже трудно установить определенную грань между ними, пришло ограиичение духовного внутренними актами ощущения, восприятия и мышления отдельных индивидов. В однородном и бесконечном, управляемом механическими законами мире уже больше не находилось места для духовных существ более высокого ранга, чем человек, — всех тех ангелов, астральных духов, археев и других духовидных форм, которыми столь обильно заполнялась средневековая картина мироздания.

За всеми этими изменениями (а здесь перечислены лишь немногие из них) лежат огромные интеллектуальные усилия многих людей. В емкой и точной форме эта перестройка выражена в стихах М. Волошина:

Мечты и бред, рожденные томницей,  
Решетки и затворы распатала  
Книжник Фрауенбургского собора  
Смирненнейший Коперник. Галилей,  
Ньютонский и зоркий, вышиб двери.  
Размыкал своды, кладку разметал  
Напористый и доскональный Кеплер.  
А Ньютон — Дантов космос, как чулок,  
Распял, выворотил наизнанку.  
Все то, что раньше было Сатаной,  
Грехом, распадом, косностью и плотью,  
Все вещество в его ночных корнях,  
Изматаниях, наростах и уклонах —  
Вся темная изнанка бытия  
Легла фундаментом при новой стройке.  
Теперь реальным стало только то,  
Что можно было взвесить и измерить,  
Коснуться пальцем, выразить числом.

В два-три столетия был преобразен  
Весь старый мир: разрушен и отстроен.  
На миллионы световых годов  
Раздвинута темница мироодева,  
Хрустальный свод расколот на куски  
И небеса проветрены от бога.

То, что в стихах изображено столь динамично, коллективная научная и философская мысль выработывала с большим трудом и постепенно. И в самом деле, речь шла о выработке совершенно новых принципов понимания природы и человека — принципов, которые с не столь уж большими изменениями сохраняются и в наши дни. Как и в эпоху перехода от архаического сознания к мировоззренческой концепции античного Космоса, здесь обнаруживается, что начало нового типа науки характеризуется универсальной критикой и сомнением в прежнем «многознании». Науке в такие периоды приходится не только строить, но и разрушать, приходится отстаивать свое право на «незнание», превращать уже готовые ответы в вопросы.

Не столь уж редко рождение новой науки в XVII в. описывается как наступившее наконец-то снятие пелены с человеческих глаз, позволившее увидеть природу в ее незамутненном облике. А между тем свет знания проливался здесь вовсе не на полный мрак неведения. Новаторам XVII в. противостояла многовековая научная и философская традиция, поддерживаемая не только могущественным авторитетом христианской религии, но и детальной логической аргументацией и своей близостью к обыденному опыту и здравому смыслу людей<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Можно привести такой любопытный факт. Психологические исследования показывают, что у большин-

Авторитету имен и традиций, вековым обычаям и представлениям противопоставлялся поиск немногих, но твердых и рациональных оснований, из которых, руководствуясь истинным, безошибочным методом, можно построить совершенно новое здание науки. Следует, призывал Ф. Бэкон, «осуществить совершенный отказ от обычных теорий и понятий и приложить затем заново к частностям очищенный и беспристрастный разум»<sup>1</sup>. Прежняя наука напоминает Декарту древний город с немногими прекрасными постройками среди кривых и плохо спланированных улочек. Но если для перестройки городов в них обычно не спасят всех строений, то новую науку с самого начала следует строить по единому и продуманному плану. Все прежние знания не более чем мнения, и «самое лучшее — раз навсегда отрешиться от них, чтобы впоследствии водворить на их место лучшие, либо те же, но согласованные с разумом»<sup>2</sup>.

Известный французский историк науки А. Койре очень удачно назвал объединяющий

---

ства современных людей (за исключением специалистов-физиков) под влиянием повседневного опыта «формируется некая последовательная интуитивная теория движения, противоречащая основным законам ньютоновской механики... Теория эта удивительно схожа с доньютоновской теорией импетуса, или «приобретенной силы» (Мак-Клоски М. Интуитивная физика // В мире науки, 1983. № 6. С. 90—91). Теория импетуса представляет собой позднесредневековую концепцию движения, в целом не выходящую за рамки аристотелизма. Поэтому, как это ни парадоксально, и в современном обыденном сознании еще существуют неосознаваемые элементы, казалось бы, давно ушедших в прошлое представлений.

<sup>1</sup> Бэкон Ф. Соч. В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 57.

<sup>2</sup> Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 268.

все эти многочисленные изменения процесс «разрушением Космоса». Прозошедшая в XVII в. трансформация мировоззрения — это, по его мнению, «наиболее революционный переворот, который совершил (или который претерпел) человеческий разум после изобретения Космоса древними греками... Необходимо было реформировать структуры самого нашего разума, заново сформулировать и пересмотреть его понятия, представить бытие новым способом, выработать новое понятие познания, новое понятие науки — и даже заменить представляющуюся столь естественной точку зрения здравого смысла другой, в корне от него отличной»<sup>1</sup>.

Выше уже заходила речь о некоторых тенденциях, которые исподволь подтачивали схоластический аристотелизм. Несомненно, что к XVI в. последний находился в кризисном состоянии и это ясно осознавалось передовыми мыслителями того времени. Однако падение схоластики и рождение новой науки невозможно объяснить только внутренними причинами — возникновением теоретических затруднений и последующим их разрешением. Это был процесс, обусловленный широким спектром социальных, культурных и идеологических перестроек, происходивших в Западной Европе в период ранних буржуазных революций. «Современное естествознание... — пишет Ф. Энгельс, — начинается с той грандиозной эпохи, когда бюргерство сломало мощь феодализма, когда на заднем плане борьбы между горожанами и феодальным дворянством показались мятежное крестьянство, а за ним револю-

---

<sup>1</sup> Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985. С. 131.

цпопные предшественники современного пролетариата, уже с красным знаменем в руках и с коммунизмом на устах,— с той эпохи, которая создала и Европе крупные монархии, сломила духовную диктатуру папы, воскресила греческую древность и вместе с ней вызвала к жизни высочайшее развитие искусства в новое время... И естествознание, развивавшееся в атмосфере этой революции, было насквозь революционным, шло рука об руку с пробуждающейся новой философией»<sup>1</sup>.

Ученые XVI—XVII вв. не только воспринимали идеи, рождавшиеся в бурной социально-культурной и духовной атмосфере своего времени, но, как правило, сами были философами и идеологами, отстаивавшими идеи разумного переустройства человеческой жизни, свободы и достоинства человека, его высвобождения из-под духовного давления церкви и связанной с ней схоластической мысли. Новое понимание природы и новое понимание человека и его места в мире формировались в неразрывной связи, поддерживая и подтверждая друг друга.

Разнообразные и зачастую довольно неожиданные идеи, факторы и предпосылки сплетались в «строительные леса» первых теорий современной науки. Многие из них (например, широко обсуждаемые сейчас историками науки вопросы о роли алхимии и герметизма вообще, неоплатонизма, протестантской этики и Реформации в целом в создании духовно-практического контекста, благоприятствовавшего теоретическому и социальному становлению новоевропейской науки) бесследно исчезли и относятся к истори-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 508.

чески переходящим условиям, по есть и такие, которые вошли в плоть построенного здания и являются не только условиями его возникновения, но и условиями его бытия.

Попробуем рассмотреть ряд социально-культурных предпосылок и мировоззренческих идей, повлиявших на формирование новой науки, особо выделяя те из них, которые имеют непосредственное отношение к нашей теме — «наука и мир человека».

Начнем с простого, но очень значимого исторического фактора — существенного расширения жизненного мира людей XVI—XVII вв. в результате великих географических открытий. Эпоха Колумба и Магеллана подготавливала переворот не только в географических представлениях, но и в науке в целом, а также в повседневном сознании людей. Открытия других земель и других культур постепенно представляли как факт несоответствия традиционной картины мира реальному положению дел. Обитаемый мир оказался куда разнообразнее и богаче того, о чем свидетельствовали античные авторы и что говорила на этот счет библейская «география». неизбежно возникали вопросы: почему в библейских источниках ничего не говорится об этих землях? являются ли их обитатели настоящими людьми, обладают ли они бессмертной душой и т. и.? Ни Аристотель, ни христианская литература не помогали в ответах на эти вопросы. «Испанские богословы лихорадочно листали Библию и труды отцов церкви, пытаясь найти в них какой-либо намек на Новый Свет и его странных обитателей. Но вразумительного ответа не получалось. Одни церковники утверждали, что иудейцы происходят от Каина, убившего

Авеля, другие, — что они потомки Хама, сына пророка Ноя, проклятого отцом за дерзость; третьи, что они потомки одного из некогда исчезнувших колен израилевых, т. е. чистокровные иудеи. Были и такие богословы, которые утверждали, что индейцы не люди, а звери, животные»<sup>1</sup>.

Эти вполне реальные для той эпохи затруднения (ведь от ответа на них зависело и поведение европейцев по отношению к жителям вновь открываемых земель), как и открытия с помощью телескопа новых небесных тел, распространение идея множественности обитаемых миров, ясно говорили о том, что пределы мира не определены ни христианской, ни античной древностью. Тесные границы мира стали раздвигаться и рушиться, а вместе с этим переосмыслилось положение и значение человека во вселенной. Пожалуй, с наибольшей глубиной это изменение передано Паскалем, описавшим состояние человека, ощущающего себя ничтожной мыслящей былинкой, затерянной в безднах бесчисленного множества миров, у каждого из которых свои особые небо, планеты, солнце и т. п.

Параллельно с географическими открытиями росло и убеждение людей в том, что наряду с новыми землями на географическом глобусе должны существовать еще не открытые земли на глобусе интеллектуальном, что эти две сферы открытий — новых земель и новых наук — связаны между собой. «Не должно считать мало-значущим и то, — горделиво отмечал Ф. Бэкон, — что дальние плаванья и странствия (кои в наши

---

<sup>1</sup> Гризулевич Н. Р. Крест и моч. Католическая церковь в Испанской Америке, XVI—XVIII вв. М., 1977. С. 21.



века участились) открыли и показали в природе много такого, что может подать новый свет философии. Поэтому было бы постыдным для людей, если бы границы умственного мира оставались в тесных пределах того, что было открыто древними, тогда как в наши времена неизмеримо расширились и прояснились пределы материального мира, т. е. земель, морей, звезд»<sup>1</sup>.

Существенное расширение сферы известного постепенно пробуждало к жизни идею прогресса, чуждую античности и средневековью. Становилось все более очевидным, что истинное знание вовсе не лежит уже готовым, достигнутым в далеком прошлом. Идеал познания переместился в современность, а затем и в будущее, и познание стало пониматься как суммирование усилий многих поколений ученых, постепенно накапливающих и улучшающих добываемые наукой результаты.

Очень важным и имеющим далекие последствия условием формирования новой науки было изменение оценки технического мастерства. Оно стало рассматриваться как существенный фактор, обогащающий человеческую культуру. Античное и средневековое мировоззрение рассматривало техническую деятельность как вид искусства, как сферу деятельности ремесленников, более низкую по сравнению с деятельностью ученых. Техническое устройство — искусственный предмет — оптологически, то есть по уровню своего бытия, выступало качественно иным по сравнению с природными вещами. Согласно Аристотелю, природные вещи обладают первичной формой, тогда как вещи искусственные,

---

<sup>1</sup> Бэкон Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 46.

созданные человеком, имеют лишь вторичную форму. Поэтому любой продукт искусства лишь более или менее удачная имитация природной вещи, являющейся недостижимым образцом.

Для представителей нового мировоззрения созданная человеком вещь, например машина, является полноправной реальностью. «...Между машинами, сделанными руками мастеров, я различными телами, созданными одной природой,— писал Декарт,— я нашел только ту разницу, что действия механизмов зависят исключительно от устройства различных трубок, пружин или иного рода инструментов, которые, находясь по необходимости в известном соответствии с изготовившими их руками, всегда настолько велики, что их фигура и движения легко могут быть видны, тогда как, напротив, трубки или пружины, вызывающие действия природных вещей, обычно бывают столь малы, что ускользают от наших чувств. И ведь несомненно, что в механике нет правил, которые не принадлежали бы физике [частью или видом которой механика является]; поэтому все искусственные предметы вместе с тем и предметы естественные»<sup>1</sup>.

Сближение теории и технического мастерства в XVI—XVII вв. явилось одной из решающих предпосылок формирования активного конструктивно-технологического типа мышления, резко отличающегося от созерцательного, органицистического стиля античного и средневекового научно-теоретического сознания. Если прообразом аристотелевской физики в каком-то смысле, как отмечалось выше, можно считать античную «кухню» с ее органикой варки, брожения и т. п.,

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Избранные произведения. С. 539—540.

то прообразом новой физики, видимо, может выступать техническая мастерская или оружейный арсенал. Как известно, Галилей, с именем которого нередко связывают развитие всего последующего естествознания, имел непосредственное отношение к венецианскому арсеналу, а если мы возьмем тот набор движений, которые он анализирует в «Диалоге», — движение выпущенного из пушки под разным углом снаряда, полет вращающегося диска и пущенного пращей камня, движение бросаемого с башни или спускаемого с наклонной плоскости ядра, колебания маятника из свинца и т. п., — то связь с техническими вопросами той эпохи становится очевидной.

Огромную роль технических достижений в формировании мировоззренческих и социальных основ современной науки подчеркивал К. Маркс. «Порох, компас, книгопечатание — три великих изобретения, предваряющие буржуазное общество. Порох варывает на воздух рыцарство, компас открывает мировой рынок и основывает колонии, а книгопечатание становится орудием протестантизма и вообще средством возрождения науки, самым мощным рычагом для создания необходимых предпосылок духовного развития»<sup>1</sup>.

Не следует забывать того, что в XVII в. доминирующим духовным институтом все еще была религия, поэтому для социального признания науки требовалась теологическая санкция. И любопытно, что эта санкция передавалась науке во многом благодаря ее возникающим связям с ремесленно-технической сферой. Идеологи Реформации все чаще осуждали непродуктивные

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. С. 418.

схоластические диспуты как деятельность, противоречащую подлинно христианскому образу жизни. В протестантизме, делавшем акцент на неизбежности упорного труда, на аскетизме и активности в профессиональной и социальной жизни, выработывалась идея святости ремесла. Высокую оценку получала активная природо-преобразующая деятельность, а разрыв между учеными и ремесленниками, типичный для предшествующих эпох, рассматривался как существенное зло, препятствующее восстановлению власти над природой, которой человек якобы обладал до грехопадения. Все эти идеи относятся к «строительным лесам» повоевропейской науки, достаточно быстро сошедшим с исторической сцены, но их рассмотрение помогает понять, как выработывалась и получала признание механистическая картина мира, пришедшая на смену идее живого органического Космоса.

«Моя цель заключается в том, — писал Кеплер, — чтобы показать, что небесная машина — не какое-то божественное живое существо, а подобна часовому механизму»<sup>1</sup>. Типичное для XVII в. понимание мира как огромного механизма, как гигантских часов, созданных богом и пущенных им раз навсегда, позволяло «ввести»

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Восприятие. Механизмы и модели. М., 1974. С. 19. Часы — одна из важнейших порождающих моделей научного мышления этой эпохи, ясно указывающая на его связь с технической практикой. «Часы порождены художественно-ремесленным производством вместе с ученостью, ознаменовавшей собой зарю буржуазного общества. Они дают идею автомата и автоматического движения, примененного в производстве. Рука об руку с их историей идет история теории равномерного движения» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. С. 418).

в природу самодвиженне, «автоматизмы», делающие излишним постоянное присутствие и радование бога за созданный им мир; устранить иерархичность в понимании мира, поскольку все части машины имеют одинаковое отношение к целому; наконец, отказаться от представления о соответствии мира человеческим стандартам, от той прекрасной, но, увы, во многом иллюзорной идеи о гармонии макрокосма и микрокосма, которая проходила красной нитью через античную и средневековую мысль.

Разумеется, ни Галилей, ни Декарт, ни Ньютон не были инженерами, и их теории принципиально отличаются от технологических рецептов, в которых оформлялось знание ремесленников и техников того времени. Однако их постоянный интерес к технической практике, использованной в теоретических построениях механических схем и моделей явились кардинальными условиями возникновения новой формы познания природы — математизированного естествознания, опирающегося на точный эксперимент. Порождаемое буржуазным производством развитие техники, указывал К. Маркс, «в значительной степени впервые создает для естественных наук материальные средства исследования, наблюдения, экспериментирования»<sup>1</sup>. В отличие от созерцательной установки предшествующего теоретизирования, в отличие от «опыта» в аристотелевской науке, который, по существу, не выходил за рамки повседневного опыта и наблюдения явлений в их естественном течении, новая картина мира, возникающая на обломках классического Космоса, строилась с помощью

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. С. 556.

активных форм исследования, конструктивных понятийных и методологических средств, включающих способы точного измерения и экспериментального исследования явлений при строго контролируемых и воспроизводимых — «искусственных» — условиях.

#### *4. Математизированный универсум и мир человека*

Взаимосвязь научного познания и техники — факт, не представляющий для нас чего-то необычного и исключительного. Однако его разбор помогает понять, что многие реалии современной науки возникли не так давно, хотя и кажутся нам совершенно естественными. Но что еще важнее — он помогает понять, как складывались принципы математизации науки о природе. А это, по-видимому, — наиболее характерная особенность, отличающая галилеевскую науку от аристотелевской.

Математика, применяемая в познании природных явлений, нередко рассматривается как мировоззренчески-нейтральный язык, который может использоваться в любых формах и видах познания. Между тем в исторической перспективе становится ясным, что введение математического «алфавита» предполагает и неявно содержит в себе специфические и довольно сильные допущения о природе исследуемых объектов. Таких допущений не было, в частности, в аристотелевской качественной физике. И Аристотель вполне последовательно утверждал: «Математической точности нужно требовать не для всех предметов, а лишь для нематериаль-

ных. Вот почему этот способ не подходит для рассуждающего о природе, ибо вся природа, можно сказать, материальна<sup>1</sup>. В общем-то нетрудно понять, вспомнив неоднородное, иерархическое устройство аптического Космоса и органическую игру его стихий, почему математика не играла в догаллилеевской науке о природе существенной роли. Поэтому, когда мы читаем знаменитую фразу Галилея: «Философия написана в величайшей книге, которая всегда открыта перед нашими глазами (я разумею Вселенную), но ее нельзя понять, не научившись сначала понимать ее язык и не научив буквы, которыми она написана. А написана она на математическом языке, и ее буквы это — треугольники, дуги и другие геометрические фигуры, без каковых невозможно понять по-человечески ее слова; без них тщетное кружение в темном лабиринте»<sup>2</sup>, — мы должны осознавать, что речь в ней идет о мире существенно ином, чем тот, который предстал глазам Аристотеля и его последователей<sup>3</sup>.

Как раз одной из решающих мировоззренческих предпосылок введения математического языка для описания явлений и процессов и послужило упомянутое снятие принципиальной грани между естественными, природными, предметами и искусственной, человеческой, деятельностью и ее продуктами. В методологическом

<sup>1</sup> Аристотель. Соч. В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 98.

<sup>2</sup> Цит. по: *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965. С. 209.

<sup>3</sup> Галилей и сам подчеркивал этот факт: «Действительно, система Коперника вносит беспорядок во вселенную Аристотеля, но мы говорим о нашей Вселенной, истинной и реальной» (*Галилей Г.* Избранные труды. В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 366).

плане это выразилось в форме разделяемого большинством философов и ученых XVII в. тезиса о том, что человек может иметь достоверное знание лишь о таких объектах, которые он в состоянии *сконструировать* или же *реконструировать* с помощью механических моделей и геометрических схем.

Тождественность знания и конструирования распространялась теоретиками XVII в. не только на человека и его познание, но и на бога и его деятельность в той мере, в какой в «строительных лесах» обосновываемой картины мира требовалась апелляция к абсолютным, метафизическим принципам и началам. Бог обычно рассматривался как механик или геометр, который при создании мира не руководствовался произволом, а следовал логическим образцам и естественным законам. Лейбниц, например, разъяснял, каким именно образом «при первоначальном образовании вещей может применяться своего рода Божественная математика или метафизический механизм...»<sup>1</sup>.

На фоне этих, говоря современным языком, онтологических допущений становится ясной высокая значимость математического знания, которое позволяет представить природные явления посредством конструирования их геометрико-механических образов и схем. Мысль о чистом геометрическом воззрении как одной из главнейших опор нового миропонимания высказывалась еще Николаем Кузанским, но лишь у Галилея, Кеплера, Декарта она получила последовательное развитие.

При ближайшем рассмотрении основных ме-

---

<sup>1</sup> Лейбниц Г. В. Соч. В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 284.



тодологических понятий XVII в. — интуиции, дедукции, определения, демонстрации и т. п. — оказывается, что все они являются вариантами созерцания и мышления с помощью конструктивно-математических форм и схем. «Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра*. *Физическое* движение приносится в жертву *механическому* или *математическому* движению; *геометрия* провозглашается главной наукой», — характеризует этот процесс К. Маркс<sup>1</sup>. Повторяющееся как рефрен в «Диалоге» Галилея противопоставление ученому-схоласту «философа-геометра», апелляция Кеплера к «уму, любящему геометрию», сведение Декартом всех свойств материи к чисто геометрическим характеристикам протяженности хорошо известны и заставляют вспомнить о Платоне, запрещавшем «негеометру» вхождение в царство истины. Вместе с тем математика не была уже, как в античности, лишь пропедевтикой ума, подготавливающей его к созерцанию чистых вневременных идей. Она служила средством для анализа явлений реального, чувственно данного мира. Математический метод трактовался как инструмент наподобие микроскопа, который раздвигает занавес явлений и ставит ученого в прямой контакт с изучаемой реальностью.

С помощью этого инструмента из целостного состава человеческого опыта о мире выбирались объективные, или, как говорили в то время, первичные, естественные определения и качества вещей. «Никогда я не стану от внешних тел требовать что-либо иное, чем величина, фигуры, ко-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 143.

личество и более или менее быстрые движения, для того чтобы объяснить возникновение ощущений вкуса, запаха и звука». Эти звуки, запахи, цвета и т. д. являются по отношению к субъектам не чем иным, как только пустыми именами, и имеют своим источником только наши чувства. С устранением живого существа были бы одновременно устранены и уничтожены все эти качества, отмечал Галилей<sup>1</sup>. Существует полупутливая философская загадка. Представьте себе одинокого глухого человека, играющего на скрипке в пустыне. Существует ли в этом случае звук? Не в смысле сгущений и разрежений воздуха, которые, бесспорно, существуют, а в смысле мелодии, как мы ее слышим, например, в концертном зале. Галилей ответил бы на этот вопрос отрицательно.

Эти рассуждения кажутся вполне элементарными и логичными. Они позволяют рационально выделить область природных процессов и отграничить их от феноменов субъективных, связанных с существованием человека и особенностями его органов восприятия. Но если задуматься над вытекающими из них следствиями, то они окажутся не столь тривиальными. Если до Галилея внешний мир — макрокосм — и мир человека — микрокосм — были связаны в единый, наполненный жизнью и красотой, красками и звуками мир, в котором человек занимал значительное, если не центральное место, то после него картина существенно изменилась. Объективный мир предстает огромной бесцветной и безмолвной сферой механических движений, под-

---

<sup>1</sup> См.: Апология мировой философии. М., 1970. Т. 2. С. 224—225.

дающейя геометрическому описанию. Мир человека с его разнообразными качествами, целями, гармонией стихий оказывается лишь полуреальным следствием причинного воздействия этих движений на человеческую чувственность. Он, таким образом, стал пониматься как чисто субъективное явление, существующее лишь в сознании рассеянных по земле живых существ, которые из сосредоточия Космоса превратились в не более чем зрителей этого гигантского мирового механизма.

Даже современному человеку, с детства хорошо знакомому и привыкшему к понятиям классической механики, непросто представить себе это холодное и строгое механистическое мировоззрение, которое отстаивали зачинатели новой науки. И только значительные и все нарастающие успехи этой формы познания позволяли ей обосновывать и укреплять такую непривычную для здравого смысла картину мира, в которой открываемый наукой реальный мир оказывался столь отдаленным от мира непосредственной человеческой жизнедеятельности.

Все более успешно решая загадку вселенной, теоретики XVII в. оказались перед другой, не менее трудной загадкой — загадкой человека. Оторванный от природы в старом смысле слова, от той космической иерархии, на которую всегда можно было положиться, человек оказался затерянным в чуждом и несоразмерном ему мире, открываемом новой наукой. Нередкие в то время оптимистические заявления о грядущем практическом господстве человека над природой не могли заслонить того факта, что в теории человек оказался отдаленным от природы и погруженным в замкнутый психический и социаль-

ный мир, оказался «государством в государстве», как говорил Спиноза. Подобная картина глубочайшего дуализма между миром природы и миром человека, между сферой слепых, автоматически действующих естественных закономерностей и миром осмысленным, сферой целей и ценностей, конечно, не могла устроить мыслителей того времени, стремившихся к последовательному и единому мировоззрению.

Рациональное механико-математическое объяснение природных явлений представлялось им лишь первым шагом новой науки. Следующим, не менее важным этапом мыслилось аналогичное объяснение психического и морального мира человека, которое, в свою очередь, рассматривалось как ступень для окончательного решения задачи: построения монистического миропонимания, охватывающего мир как целое. Если, как это подтверждали физические исследования, мир неживой природы может быть сведен к рациональной механике и объяснен ее законами; если, как это ожидалось в то время от исследований «природы человека», последние также должны свестись к своего рода социальной физике или механике, то, стало быть, весь универсум представляет собой единую систему, которую можно реконструировать на основе рациональных, подобных геометрическим, начал<sup>1</sup>. Так складыва-

---

<sup>1</sup> Идея «социальной физики» редко вспоминается ныне, между тем в XVII и даже в XVIII в. она была поприщем активной работы многих философов, социальных мыслителей, юристов, педагогов (Гоббса, Спинозы, Гроция, Коменского и др.). Ее подробному анализу посвящена глубокая, но незаслуженно забытая работа русского историка философии Е. Спекторского «Проблема социальной физики в XVII столетии» (Варшава — Киев, 1910 — 1917. Т. 1—2).

лась идея единой науки, охватывающей все сферы сущего, «универсальной математики», о которой мечтали Декарт, Лейбниц и другие мыслители XVII столетия.

Но как найти те элементы, аналогичные геометрическому алфавиту Галилея, на основе строго закономерного движения которых можно построить психическую и социальную физику? Область психической жизни со всем многообразием ее чувств, мотивов, настроений, вольных и невольных побуждений стала рассматриваться как пространство взаимодействия немногих основных элементов: страстей, или аффектов. Классификация аффектов, их «механика» — сложение, отталкивание, вытеснение и т. п., — как это представлялось, позволяли парисовать естественную картину психической жизни. Таким образом, душа человека, сущность которой ранее видели в ее связи с наполнявшим Космос духовными силами, стала мыслиться как замкнутый в человеческой голове психический материал, подчиняющийся причинным законам, аналогичным тем, которые действуют в физическом мире.

Основные элементы искались и в социальной жизни людей. Первичным элементом этой сферы человеческого мира большинство теоретиков считало природу человека. Спор шел лишь относительно того, какова сущность этой природы и как она проявляется в человеческом общении. Здесь взгляды мыслителей значительно расходились — от утверждения Гуго Гроция о том, что люди по своей природе тяготеют друг к другу, до прямо противоположного мнения Гоббса и Спинозы, что природа людей такова, что они отталкивают друг друга. Вместе с тем очевидно,

что и в том и в другом случае имелась в виду аналогия с механическими силами и процессами. На основе таким образом понимаемой природы человека строились развернутые теории гражданской жизни, в которых описывались динамические законы существования особых «политических тел», решались вопросы равенства и неравенства людей, свободы и необходимости в человеческой жизни и другие социально-политические проблемы. Эти построения были отвергнуты последующим развитием науки, однако следы их дошли и до современной культуры. «В нашем языке и в нашем мышлении на каждом шагу мы чувствуем отголоски этих былых механических и физических представлений о человеческом обществе,— писал В. И. Вернадский.— Мы говорим о равновесии сил, центробежных и центростремительных силах общества, условиях устойчивости и неустойчивости в общественных отношениях, железных законах производства или распределения богатств... Все эти отражения в языке когда-то жившего течения мысли — отголоски XVII столетия»<sup>1</sup>.

В наши дни пристрастие теоретиков того времени к дефинициям душевных аффектов, свойств человеческой природы, их желание с математической точностью сконструировать из этих элементов действительную жизнь людей может вызывать иронию. Однако они искренне верили в реальность своего замысла и считали, что, как бы ни отклонялась жизнь отдельных людей и даже целых народов от тех закономерностей, которые вытекали из природы человека, людям

---

<sup>1</sup> Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 223.

все равно от них не уйти и в конечном счете они должны стать нормами рационально устроенной человеческой жизни. И если их смелый и грандиозный план сведения в единую теоретическую картину мира природы и мира человека остался нереализованным, то меньше всего в этом нужно видеть нехватку у них упорства, таланта и последовательности. Сказался коренной методологический изъян их исходной установки, ориентирующей на понимание и объяснение человеческой реальности по образу и подобию реальности физической и механической.

Однако неудача охватить в едином механистическом мировоззрении природу и человеческую жизнь не могла остановить шествие новой науки. Начатое Коперником и продолженное Галилеем, Кеплером, Декартом, Гюйгенсом формирование новой картины природы завершилось замечательным творением человеческого разума — механикой и теорией всемирного тяготения Ньютона. «Первый период нового естествознания закапчивается — в области неорганического мира — Ньютоном»<sup>1</sup>.

Огромное влияние Ньютона на последующее развитие науки обусловлено не только совершенством его теорий. Достроив здание классической механики до известного завершения, великий ученый сделал также очень важный философско-методологический шаг. Он как бы разобрал «строительные леса» из философских аргументов, теологических постулатов, технологических метафор и моделей, которыми его предшественники (да и он сам) в изобилии окружали и подпирали первые теории новой нау-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 509.

ки. Пьютону удалось создать новый достаточно богатый язык для описания природных феноменов — язык, на котором удалось представить объяснение этих феноменов через причинные, математически формулируемые законы как выражение непосредственной природы самих вещей, их движений и взаимодействий<sup>1</sup>. Всю совокупность весьма нетривиальных допущений и принципов, которые необходимы для математизации явлений, ему удалось представить как нечто естественное, фактически данное в наблюдении, в эксперименте, в самих феноменах. После Ньютона новое миропонимание утратило свою непривычность и было принято как не требующее дальнейшего обоснования.

Так, подытоживая в середине XVIII в. длившийся целое столетие спор о сущности пространства, времени, причинности, силы и т. п., Л. Эйлер утверждал, что истинные понятия о них, как и о природе вообще, содержатся только в ньютонском учении, и именно оттуда они должны браться для использования где-либо еще. Причем Эйлер изображал эти понятия как самоочевидные и ясные любому человеку. Но суть вопроса, конечно, куда сложнее. Ведь, как справедливо отмечал П. Дюгем, «принципы динамики перипатетиков казались столь несомненными, корни их были так глубоко заложены в твердую почву знаний здравого смысла, что для того, чтобы совершенно вырвать их, чтобы дать возможность вырасти на их месте тем гипотезам, которым Эйлер приписывал непосредствен-

---

<sup>1</sup> «На языке Ньютона, — отмечал уже в XX в. С. И. Вавилов, — мы думали и говорили, и только теперь делаются попытки приобрести новый язык» (Вавилов С. И. Искусство Ньютона. М., 1961. С. 194—196).



ную очевидность, потребовались усилия самые продолжительные, самые настойчивые, какие только знает история человеческого духа»<sup>1</sup>.

Новый тип науки все более пластично входил в человеческую культуру и жизнь, все более тесно связывался с ними и влиял на них своими идеями и практическими приложениями. Однако в сфере мировоззрения дуализм природы и мира человека оставался непреодоленным и неразрешенным. Человек в галилеевско-ньютоновской картине математизированной природы продолжал быть заброшенным в мир чужаком. И это побуждало философов к более глубокому уяснению оснований и границ рассмотренной картины мира, к поиску путей ее согласования с философским пониманием человека и мира его жизнедеятельности.

## 5. «Коперниканский переворот» Иммануила Канта

В истории мысли случилось так, что задача преодоления этого раскола между миром науки и миром человека и его сознания оказалась в ряду основных мотивов разработки одной из наиболее глубоких и влиятельных философских систем — учения родоначальника немецкой классической философии И. Канта.

Но так уж часто в сознании одного человека сходятся две несовместимые системы взглядов. Но именно такое случилось с Кантом, в мышлении которого столкнулись два глубоко отличных

---

<sup>1</sup> Дюжам П. Физическая теория, ее цель и строение. СПб., 1910. С. 315.

мировоззрения. Одно из них — в понимании природы — имело свои истоки в математическом естествознании Ньютона, которое Кант рассматривал как образец научности и в объективности которого у него не было никаких сомнений. Другое шло от метафизического идеализма лейбницевского типа, полагавшего, что в своей сущности мир есть не слепой, безжизненный механизм, а царство свободы, целей и ценностей<sup>1</sup>.

Как попытку примирения этих двух равно необходимых, с точки зрения Канта, мировоззрений можно рассматривать всю его грандиозную философскую систему. Для нас же особенно важно то, что немецкий мыслитель, как никто другой в истории философии, связывал решение этого вопроса и проблем познания вообще с исследованием природы человека и организации человеческого разума.

Философия, согласно Канту, должна заниматься следующими основными проблемами:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

Причем вопрос о человеке — главный для Канта: «...ибо три первых вопроса относятся к последнему»<sup>2</sup>.

В нашей философской литературе имеется немало глубоких исследований кантовской философии, в которых даны развернутый анализ и

<sup>1</sup> Следы столкновения этих мировоззрений видны в знаменитых «антиномиях чистого разума» (см.: Кант И. Соч. В 6 т. М., 1984. Т. 3. С. 404—431), а его правствопро-мировоззренческая подоплека оригинально раскрыта Я. Э. Голосовкером в его книге «Достоевский и Кант» (М., 1963).

<sup>2</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

оценка учения великого философа. Здесь же мы коснемся лишь нескольких проблем, имеющих прямое отношение к обсуждаемой нами теме. Выдвинув на передний план проблематику человека, Кант дал философский выход не только раннебуржуазному гуманизму, но и тем мировоззренческим и методологическим трансформациям, которые развернулись в европейской науке начиная с XVI—XVII вв. Именно это обстоятельство придает учению Канта о познании ту глубину и своеобразие, которые заставляют обращаться к нему и в наши дни.

Со времени Канта процесс формирования и утверждения в европейской культуре новой формы познания, как отмечалось, был в основном завершен. Но там, где ученые видели уже нечто естественное и не требующее дальнейшего обоснования, немецкий философ усмотрел лишь начало проблемы. Он справедливо упрекал предшествующую теорию науки и прежде всего господствовавший рационализм за недостаточное углубление в субъективную структуру научного познания. Ньютоновская наука с ее впечатляющими достижениями дана как факт, и в этом Кант несколько не сомневался. Но как возможно такое естествознание, в котором математика выступает языком природы? Как оно связано с миром человеческого опыта? Обязательно ли оно для любого разумного, рационально мыслящего существа?

Согласно давней традиции философы помещают источники и основания познания в сферу «подлинного бытия»<sup>1</sup>. В материале опыта, идущем

<sup>1</sup> Наиболее известный пример этого — обоснование Платоном возможности познания через приобщение человека к «миру идей».

щего к нам от внешнего мира, человек, согласно Канту, не находит ни единства, ни организации, ни активности — это лишь пассивное и однородное многообразие ощущений. Ясно, что при таком понимании подлинное бытие следует искать где-то в ином месте. И Кант находит его в человеке. Все, что превращает сырой материал ощущений в объективное знание, и соответственно то, что характерно для этого подлинного бытия — активность, единство, организация, цели и т. п., — обнаруживается в человеческой субъективности. Таким образом, объективный мир живет отражением субъективного мира, поэтому и понятно, что вопрос о познании сводится у Канта к вопросу о человеке.

В этом суть того изменения в понимании познания, которое, согласно Канту, отвечает новому типу научного познания и аналогично перевороту, совершенному Коперником в астрономии. Гордо уюдобив себя Копернику философии, Кант предположил, что в познании не созерцания человека согласуются со свойствами предметов, а, наоборот, «предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию»<sup>1</sup>. Эмпирическая реальность — воспринимаемый человеком мир — превращается в учении Канта в некую зависящую планету, вращающуюся вокруг идеального солнца — познающего разума.

Читатель, конечно, вправе удивиться и спросить: а можно ли называть такой поворот мысли «коперниканским»? Ведь, поставив в центр познаваемого мира человека, Кант проделал, казалось бы, нечто противоположное тому, что сде-

---

<sup>1</sup> Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3 С. 88.

жал Коперник, перевернувший антропоцентрическую картину мира. Хотя такое возражение в кажется правдоподобным, оно не затрагивает сути того изменения в понимании познания, которое предложил Кант. Он никоим образом не задавался целью восстановить антропоцентризм физической картины мира. Более того, он сам немало способствовал развитию наших представлений о Вселенной. В работе «Всеобщая естественная история и теория неба» он выдвинул и обосновал задолго до Лапласа космогоническую гипотезу о естественном образовании Солнечной системы из наиболее простого состояния материи — небулярной туманности. Ф. Энгельс назвал гипотезу Канта «гениальным открытием»<sup>1</sup>. И разумеется, никаких явных следов антропоцентризма в этой теории найти невозможно — Кант в соответствии с духом современного ему естествознания доказывает, что *«мир имеет источником своего устройства механическое развитие по всеобщим законам природы...»*<sup>2</sup>.

Смысл его «коперниканского переворота» лежит в более глубокой — философской — теоретико-познавательной плоскости. В этом перевороте, хотя и в неадекватной форме, заключено положение, имевшее кардинальное значение для дальнейшего развития гносеологической мысли — положение об активном характере человеческого познания.

Знание, по Канту, не является простым запечатлением действительности в человеческом сознании. Знание возможно лишь как синтез материала опыта, даваемого ощущениями, и иде-

---

<sup>1</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 351.

<sup>2</sup> Кант И. Соч. В 6 т. М., 1963. Т. 1. С. 229—230.

альных форм — априорных форм пространства и времени — и категорий рассудка, вносящих в опыт связь, единство, непрерывность. С этой точки зрения, познающий человек подходит к миру не как «чистая доска», на которой запечатлеваются воздействия реальности, а вооруженным познавательными «орудиями», позволяющими ему оформлять, определять и исследовать мир.

Для человека, считает Кант, возможно видение и понимание мира только в соответствии с теми формами восприятия (пространство и время) и мышления (категории), которыми он обладает. Материал опыта может быть самым разным, но, в какой бы невиданный уголок мира человек ни попал, с какими бы диковинными явлениями он столкнулся, он может быть априорно уверенным в том, что в его опыте мир предстанет перед ним состоящим из множества находящихся в пространстве и времени реальных вещей, обладающих свойствами, самостоятельных или входящих в качестве частей в другие вещи, состоящих между собой в тех или иных причинных отношениях и т. п.<sup>1</sup>

Каждая из этих форм есть закон познавательной деятельности, но одновременно и закон природы, поскольку они суть не только формы мышления, но и формы самих вещей опыта. «...Условия возможности опыта вообще, — утверждает Кант, — суть вместе с тем условия возможности предметов опыта»<sup>2</sup>. Познаваемая человеком природа дается ему только в опыте и через опыт. Поскольку же опыт возможен только как про-

---

<sup>1</sup> Курсивом мы выделили некоторые категории, которые Кант считал необходимыми элементами любого опыта о мире. — *Авт.*

<sup>2</sup> Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3. С. 234.

дукт сочетания лишенных внутренней связи и закономерности — *иррациональных* — элементов (ощущений) с вносящими эти связь и закон априорными формами *рациональности* (категориями созерцания и рассудка), то и оказывается, что человеческий рассудок утверждается у Канта как «законодатель природы».

Казалось бы, отводя человеческим факторам такую огромную роль в познании, Кант возводит человека на то место, которое во многих предшествовавших метафизических построениях отводилось богу как творцу мира. Но это не так. Активность, создающая сила человеческого ума гораздо более скромна: она не творит, но только упорядочивает, придает форму воспринимаемому чувственному материалу. Еще одно важное уточнение состоит в том, что формы человеческой рациональности не предписывают природе конкретных законов, они предпосылают познавательной деятельности только самые общие формы предметного расчленения мира. В рамках этого расчленения и должна разворачиваться вся последующая многообразная и бесконечная деятельность познания. «...Существуют, — разъяснял этот момент Кант, — определенные законы, и притом а priori, которые впервые делают природу возможной; эмпирические законы могут существовать и быть открыты только при помощи опыта и именно в согласии с теми первоначальными законами, лишь благодаря которым становится возможным сам опыт»<sup>1</sup>.

И все же, какие бы оговорки и ограничения мы ни ставили вслед за Кантом этой трансцендентально-формирующей активности челове-

---

<sup>1</sup> Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3. С. 279.

ского разума, нельзя не признать, что человек в отведенной его познанию сфере оказывается единственно высшим началом, самодовлеющим «автономным» источником представлений, понятий и принципов познания. Внешний мир выполняет в рассматриваемой концепции подчиненную роль стимула, повода, приводящего в действие имеющуюся у человека и отражающую природу последнего структуру рациональности.

Антропологизм кантовского понимания познания не вызывает сомнения. Человеческие условия познания — присущие человеку формы чувственности и структуры рациональности — являются, доказывает Кант, и формами мира в том виде, как он дан человеку. Немецкий философ сделал важный шаг в раскрытии творчески-активного характера познания, но в целом гносеологический антропологизм его «коперникапского переворота» не может быть принят<sup>1</sup>. Ведь и

---

<sup>1</sup> В учении Канта о познании переплетены два основных пласта рассуждений, которые впоследствии стали разводиться многочисленными комментаторами и реформаторами кантианства. Один из них — связанный с его идеей о зависимости структуры и границ познания от природы человека и особенностей его познавательных способностей — стал основой антропологическо-психологических интерпретаций его учения о познании. Другое направление истолкования — трансцендентально-логическое — более современно и развивается до сих пор. Оно рассматривает указанную зависимость как вводящую в заблуждение аналогию и пытается отделить от нее аналитическую аргументацию трансцендентализма. Следует отметить, что у самого Канта оба этих пласта существуют в очень тесной связи и попытки их отделения обычно уводят далеко от действительного смысла его учения. На наш взгляд, антропологическая интерпретация более точно соответствует как кантовским текстам, так и историческому месту его философии, следующей за монадо-



астрономия не остановилась на системе Коперника, поставившего Солнце в центр мира. Иногда считается, что последствия кантовского переосмысления процесса познания довольно безобидны: просто все то, что обычными людьми принимается за вещи и события, происходящие в реальном мире, Кант объявляет «лишь явлениями», в формирование которых постоянный и неустрашимый вклад приносят чувственность и рассудок человека.

Дело, однако, обстоит сложнее. Возьмем, к примеру, сферу «явлений природы». В трактовке Канта она вовсе не похожа на ту богатую и разнообразную жизнь природы, которая окружает человека. К «природе» немецкий философ относит только то, что может быть выражено и познано средствами точного естествознания. Эта природа — суть конструкция научного мышления и, как таковая, безотносительно к человеческому познанию не существует. Кстати сказать, в этом Кант видит гарантию объективности естествознания — оно постольку соответствует природе, поскольку собственно впервые и формирует ее. Какой-либо другой природы, отличной от ее картины в естественных науках, попросту нет и быть не может. Существуют, правда, вещи-в-себе, но они не являются «природой» — это область сверхчувственного, недоступная научно-теоретическому познанию.

логией Лейбница и психологизмом Юма. Симптоматично, что к антропологизму нередко приводят и вторая линия. Так, один из ее представителей, Г. Риккерт, доведя до предела ряд идей кантианства, пришел к выводу о неизбежности «антропоморфистической точки зрения» в гносеологии. Поскольку «всякое познание... — писал он, — есть дело людей, применяющих человеческие средства, мы считаем эту точку зрения

С этим связана чрезвычайная, труднодоступная воображению бедность «природы», соответствующей теории Канта. В ней нет никакой собственной активности, жизненности, деятельности. В ней нет внутреннего содержания, внутреннего порядка и отношений. По сути дела, эта природа есть только знание и больше ничего. Если для материализма, как это отмечал В. И. Ленин, природа богаче, разнообразнее, чем она кажется, то для трансцендентального идеализма, с помощью которого Кант решает вопрос о соотношении мира науки и мира человека, природа оказывается лишь абстрактной и мертвой конструкцией рассудка.

Конечно, Кант осознавал, сколь многое он вынужден вывести за сферу научного познания для того, чтобы обосновать его объективность и общеобязательность. Однако он упорно и с разных сторон доказывал, что иной возможности объективного познания для человека не существует. Поскольку мир человеческого опыта формируется и приобретает связь посредством категорий чувственности и рассудка, то возникает «следующая [проблема]: все ли вещи как явления входят в совокупность и контекст одного-единственного опыта... или же мои восприятия могут принадлежать к более чем одному возможному опыту (я его общей связи)?»<sup>1</sup>. Другими словами, возможны ли иные миры, организованные с помощью иных, чем наша, категориальных систем? Этот вопрос для Канта одновременно и принципиальный, и весьма непростой.

---

единственно плодотворной» (Риккерт Г. Границы естественно-научного способа образования понятий. СПб., 1904. С. 562).

<sup>1</sup> Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3. С. 292.

**Принципиальный** — поскольку единство, всеобщность, связность опыта для него важнейший, если не единственный критерий объективности опыта и истинности основанного на нем знания. **Непростой** — поскольку в ответе на него Кант не может апеллировать к свойствам самого реально существующего мира. Если мы признаем (а подобное признание характерно в безотчетной форме для обычной реалистической позиции человека в мире, а в форме сознательной и обоснованной — для философского материализма), что реальный мир един и что в своей деятельности и познании человек имеет дело с его действительными, подлинными свойствами, то мы признаем этим и реальную основу единства опыта людей. Но для Канта такой ход мысли запрещен: мир в подлиннике, мир вещей-в-себе по вступает и принципиально не может вступить в кругозор человеческого сознания. Коль скоро это так, то остается апеллировать только к особым свойствам познавательных способностей людей.

Аргументация Канта в пользу единого для всех людей мира опыта, конституируемого универсальными формами человеческой рациональности, ведется в двух направлениях. С одной стороны, он обосновывает тождественность этих форм у всех разумных земных существ, с другой — предупреждает, что любые спекуляции относительно субъектов, располагающих совсем иной категоральной схемой, чем человеческая, и, следовательно, формирующих иные миры, выводит нас за границы оправданного применения разума.

Весьма любопытно, что к тому времени, когда Кант писал свои работы, внимание европейцев

благодаря многочисленным географическим открытиям и путешествиям уже было привлечено к значительным отличиям в мыслительных навыках, морали, культуре различных народов. Естественно, что возникал вопрос об изменчивости основных форм человеческого опыта. Кант был домоседом, никогда далеко не удалялся от своего родного города, но он живо интересовался географическими открытиями и был неплохим специалистом в той области знания, которую ныне называют сравнительной антропологией. Но, несмотря на все это, он настаивал на существовании единой, инвариантной структуры человеческого опыта. Универсальность человеческой рациональности, считал он, не может быть выявлена или поколеблена путем эмпирического сравнения и обобщения мыслительных навыков людей различных культур и эпох. Она вообще не является предметом психологии или сравнительной антропологии. Всеобщность и необходимость определенных структур рациональности доказывается иным путем — путем рефлексии над уникальными и в то же время общезначимыми результатами рационального мышления, выраженными в системах логики, математики, ньютоновского естествознания. В этих продуктах человеческого познания есть нечто надвременно рациональное, лежащее над культурно-исторической изменчивостью обычных проявлений сознательной жизни людей. Выявив «возможное сознание», которое предполагается этими уникальными продуктами рациональности, мы и получаем, согласно Канту, единую категориальную схему человеческого опыта.

Единство опыта, таким образом, — это не актуальное состояние, в котором пребывают все

люди. Напротив, многие из них живут в весьма иррациональных мирах. Но это, считает Кант, вовсе не опровергает идеи единого рационального опыта и свидетельствует лишь о том, что многие еще живут в мирах мнений и грез. «Если различные люди имеют каждый свой собственный мир, то есть основание предполагать, что они греют»<sup>1</sup>. Повернуться от мира видимости и грез к миру рациональности путем критики разума и способности суждения могут все нормальные люди. И возможно, полагает Кант, люди «очутятся в мире, общем для всех, подобном тому, в котором уже давно живут математики...»<sup>2</sup>.

Но не может ли быть других рациональных миров, организуемых субъектами с существенно отличными от человеческих параметрами, например жителями иных небесных тел, обладающих иными формами восприятия? Подобную возможность Кант не отрицает, но он доказывает, что у человека нет никакой способности понять или представить себе подобные миры. «...Других форм созерцания (кроме пространства и времени), а также других форм рассудка (кроме дискурсивных форм мышления или познания посредством понятий), если бы даже они и были возможны, мы никоим образом не в состоянии ни представить себе, ни понять...»<sup>3</sup>. Конечно, ничто не запрещает нам фантазировать о том, как выглядят миры космических обитателей, но связанного и ясного представления по только о этих мирах, но и о мире, как он предстает в опыте окружающих нас животных, человек на

<sup>1</sup> Кант И. Соч. В 6 т. Т. 2. С. 320.

<sup>2</sup> Там же. С. 321.

<sup>3</sup> Там же. Т. 3. С. 292.

основе присущих ему форм созерцания и рационального понимания составить не может.

Итак, мы видим, что сфера познания оказывается у Канта центрированной вокруг человека и структурированной априорно данными ему формами восприятия и рациональности. В подобном образом понятых человеческих условиях познания он находит как гарантию всеобщности и объективности познания, так и границу, отделяющую последнее от иллюзий, актов веры и спекулятивных мыслительных конструкций, лишённых связи с каким-либо возможным опытом.

Очерченное Кантом решение проблемы познания кажется на первый взгляд если и не вполне приемлемым, то, по меньшей мере, ясным и логичным. Однако впечатление ясности сразу же исчезает, если мы задумаемся над тем, что конкретно имеется в виду в его рассуждениях под словом «человек». Для текстов философа характерны обороты: «для нас возможно лишь познание того-то и того-то», «человек не может мыслить нечто иначе, чем так-то», «мы обладаем лишь такими-то формами созерцания» и т. п. Но кто эти «мы», кто этот «человек»? Есть ли это Иван, Петр или Иммануил Кант? И это вовсе не риторические вопросы. Ведь, как уже отмечалось, Кант различает два уровня сознания, два «я», участвующих в познавательном процессе: всеобщее трансцендентальное сознание, формирующее мир явлений, и сознание эмпирическое, индивидуально-психологическое, постигающее частные законы этого мира. В первом «я», в трансцендентальном субъекте, нет ничего такого, что могло бы выделить его как индивида, как Ивана, Петра и т. д. Так можно ли вообще говорить в таком случае о «я»?

С другой стороны, человеческую личность Кант почти всецело относит к психологическому «я». Но познает все-таки человек, так как же «внедряются» в него трансцендентальные структуры сознания? Есть ли трансцендентальный субъект особая инстанция (как это было понято последующими представителями немецкого идеализма, гипостазировавшими эту инстанцию в понятных «абсолютного Я» (Фихте), «Абсолютного Субъекта» (Гегель), или же это некая глубинная структура, вылетевшая в ткань обычного эмпирического опыта людей? Непонятным, таким образом, остается как отличие этих субъектов, так и их связь.

Собственно, все последующее развитие трансцендентализма может быть понято как поиск ответов на эти вопросы или путем все более строгого отделения трансцендентально-логического субъекта от психологического, или же, наоборот, упорными попытками соотнести трансцендентальные структуры сознания с живым человеческим сознанием, решить в рамках трансцендентализма философскую проблему человека. И все же «парадокс субъективности» — фундаментальная неясность отношения между трансцендентальным субъектом и обычной человеческой личностью — так и не был убедительно разрешен в рамках этого философского направления. Спустя полтора столетия после Канта другой крупнейший представитель этой линии в философии, Э. Гуссерль, очень точно зафиксировал этот парадокс: «Я сам как трансцендентальное Я конституирую» мир и одновременно похожусь в нем как человеческое Я, обладающее душой... Если же, имея в виду трансцендентальное «сознание вообще», мы говорим, что Я как

единичное, индивидуальное «эго» не может быть носителем понимания, конституирующего природу, то не должен ли я спросить, каким образом я могу подняться над моим индивидуальным самосознанием к всеобщему, трансцендентально-интерсубъективному?»<sup>1</sup>

Одной из основных ошибок Канта и трансцендентализма в целом является, с точки зрения марксистской теории познания, отнесение человеческого к психологическому и соответственно к лишению логического (трансцендентального) каких-либо человеческих параметров. Этот путь неизбежно ведет к разрушению гносеологии как целостного философского учения о человеческом познании, к возникновению своеобразной формы идеализма, когда «вместо мысли, представления, ощущения живого человека берется мертвая абстракция: ничья мысль, ничье представление, ничье ощущение, мысль вообще...»<sup>2</sup>.

В отличие от Канта, у которого принцип трансцендентализма служил основой для резкого разграничения научного и вненаучного сознания, предположительно универсальных форм рациональности и конечных, субъективно-эмпирических проявлений мышления, у Гегеля этот принцип преобразован в ключ к раскрытию закономерного исторического процесса универсализации человеческого сознания. Гегель выдвинул исключительно плодотворную мысль о том, что универсальные формы рациональности заложены в человеке априорно — они формируются в развитии и взаимодействии различных

<sup>1</sup> *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie//Gesammelte Werke. Bd. VI. Haag, 1954. S. 205—206.*

<sup>2</sup> *Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 283—284.*



форм сознания: обыденного, религиозного, эстетического, научно-теоретического, философского.

Однако, как уже отмечалось, для гегелевского подхода характерно спекулятивно-метафизическое падение всеобщих, рациональных форм сознания статусом особой сущности — объективного духа. Именно последний оказывался подлинным субъектом познания, тогда как конечное человеческое существо призвано лишь выполнять веления этого субъекта<sup>1</sup>. Как подчеркивал Маркс, «...Гегель не рассматривает всеобщее как действительную сущность действительного конечного, т. е. существующего, определенного; другими словами, действительное существо он не считает *подлинным субъектом бесконечного*»<sup>2</sup>. Между тем действительная универсализация форм и категорий познания происходит, конечно, не в мистической сфере духа, а во вполне реальных, конечных проявлениях познания, общения и практики реальных, конечных субъектов. И именно «процесс (преходящего, конечного, ограниченного) познания и действия превращает абстрактные понятия в *законченную объективность*»<sup>3</sup>.

Таким образом, ошибка каптовского транс-

---

<sup>1</sup> С этим связана одна любопытная черта, характерная для всего немецкого идеализма. Познающий субъект, как его изображают философы, в высшей степени активен: он не только познает, но даже творит мир. И эта активность гносеологического субъекта вовсе не означает активности конкретного, конечного субъекта — человека. Напротив, человек оказывается довольно-таки пассивным в своем познании. Вся активность, все постулируемое творчество происходит вне его, «за его спиной», как любил выражаться Гегель.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 245.

<sup>3</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 177.

цендентализма (и в известной степени всей последующей линии его развития) состояла не в том, что в нем было указано на зависимость познания от человеческих параметров и размерностей бытия человека в мире. Такая зависимость действительно существует и играет принципиальную роль в познании. Ошибка состояла в настаивании на автономности, некоей исключительной самодостаточности познающего субъекта в мире. Оторванный первоначально от сил природы, «макрокосмоса», а затем все более отрываемый и от многообразия форм живого человеческого «микрокосмоса», этот субъект оказался погруженным в замкнутый мир чистой рациональности.

Замечательно, однако, что уверенность в существовании этой универсальной рациональности была существенно поколеблена развитием самой науки, к которой прежде всего апеллировал трансцендентализм. Мы уже говорили о том, что, выявляя в анализе современной ему математики, логики, ньютоновского естествознания некие лежащие в их основании глубинные принципы и структуры, Кант полагал их универсальными, единственно возможными для человека формами рационального видения и понимания мира. Но даже в точном, математическом естествознании господство ньютоновских принципов было относительно недолгим. В XIX в. была построена когерентная система классической электродинамики, исходящая из существенно иных, чем ньютоновские, методологических принципов; да и в рамках классической механики появлялись новые подходы, например механика Г. Герца, обходившаяся без центрального для Ньютона понятия «сила», программа описатель-

вой фнэпки и т. п. В математике была открыта неевклидова геометрия, были предложены первые системы неклассической логики. Одним словом, быстро распадался тот единый мир, который, как полагал Кант, на века построили математики и физики. Постепенно обнаруживалось, а в результате революции в физике на рубеже XIX—XX вв. стало окончательно ясно, что и в самой строгой науке возможны существенно различные системы рационального понимания.

Это обстоятельство серьезно отразилось на восприятии кантовского трансцендентализма. Во многом именно в полемике с ним в буржуазной философии — прагматизме, конвенционализме, позитивизме — стало складываться убеждение в том, что не существует какого-то единого ядра рациональности, что всегда возможен спектр альтернативных концептуальных систем, в выборе которых ученые могут руководствоваться своими субъективными соображениями и предпочтениями: удобства, простоты, целесообразности, эффективности и т. п. Подобные взгляды популярны в западной философии науки и в наши дни <sup>1</sup>.

Марксистская гносеология отрицает наличие каких-либо инвариантных, надисторических структур теоретического мышления. Вместе с тем нормы и эталоны познания не ставятся в ней на один уровень с субъективными предпочтениями людей. Эти нормы и эталоны рассматриваются как действительно всеобщие, но не в смысле их абстрактной тождественности для всех людей, а в конкретно-историческом смысле

---

<sup>1</sup> См.: *Пружинин Б. И.* Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986.

их общественного происхождения и характера. «...*Всеобщее* сознание,— подчеркивал Маркс,— есть лишь *теоретическая* форма того, *живой* формой чего является *реальная* коллективность, общественная сущность...»<sup>1</sup>

Не может быть неких универсальных форм рациональности, априори присущих человеку, поскольку эти формы отражают и в конечном счете производны от исторических типов жизнедеятельности людей. Однако существует реальный процесс универсализации, предполагающий выработку общественных по своему характеру и от природы не данных норм и предпосылок познания. И если можно говорить о том, что знание и познание соотносятся с «познавательными способностями» и возможностями человека, то речь должна идти не о неких натурально данных параметрах человека, но о способностях, сформированных и расширенных в культурно-историческом процессе, о том, что К. Маркс называл «действительностью человеческих сущностных сил». Кантовский же антропологический априоризм оказался слишком узким, чтобы преодолеть мировоззренческую дилемму между миром точных наук и миром человека. Дуализм природы и духа остался неразрешенным, более того, в еще более резкой форме он был воспроизведен последователями Канта в дуализме теоретического и практического разума, науки и этики, наук о природе и наук о культуре.

Итак, мы видим, что «коперниканский переворот» Канта, поставивший опыт и знание в зависимость от абстрактной, лишенной движения и жизни структуры рациональных способностей

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 118.

человека, не смог стать действительно отправной точкой гносеологии. Условия, нормы, принципы познания хотя и соразмерны с параметрами человека, но вовсе не являются внутренне присущими его сознанию, а стало быть, и не могут выявляться исключительно путем анализа последнего. «...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»<sup>1</sup>. В этом знаменитом тезисе Маркса заложен ключ к действительному перевороту в понимании не только общества, но и человеческого познания. Сознание автономного субъекта, пусть даже трансцендентально расширенное, не может быть центром познания просто потому, что оно само есть продукт социальных и духовных процессов, разворачивающихся вне его, в реальности иного плана.

## *6. Наука и «жизненный мир»*

В конце XIX в. появились первые симптомы кризиса мировоззренчески-методологических принципов классической, «пьютоновской» науки. Служившая долгое время образцом рациональности и объективности, эта наука внезапно столкнулась с осознанием неясности и проблематичности собственных оснований.

Рубеж столетий был отмечен целым рядом принципиальных открытий в области физики — лидировавшей научной дисциплины. Открытие электрона и обнаружение зависимости его массы от скорости, открытие радиоактивности, фотоэффекта, рентгеновских лучей, выявление пара-

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

доксальных свойств, которыми должен обладать эфир, этот гипотетический носитель абсолютно пьютоповского пространства, свидетельствовали о явной ограниченности принципов классической физики. В 1904 г. знаменитый французский ученый А. Пуанкаре писал о «всеобщем разгроме принципов», о том, что «имеются признаки серьезного кризиса, и нам как будто следует ждать близких перемен»<sup>1</sup>. В своем диагнозе Пуанкаре не ошибался, хотя его оценка философского смысла и путей выхода из кризиса и была весьма противоречивой.

На тревожное состояние науки реагировали — каждый по-своему — представители самых различных философских направлений. Они пытались понять причины охватившего науку кризиса, наметить пути выхода из него. Размышления на эту тему одного из крупнейших философов XX в., Э. Гуссерля, к которым мы обратимся, стоят здесь поскольку особняком. Дело в том, что вопрос о кризисном состоянии науки, который первоначально рассматривался им, как и другими философами, в основном в гносеологическом плане, постепенно перерастал в его работах в проблему смысла и ценности науки в эпоху кризисной социально-исторической ситуации. Это привело Гуссерля к переоценке роли и места научного разума в человеческой культуре — переоценке, повлиявшей на развитие многих последующих направлений буржуазной философии.

В своих «Картезианских размышлениях» (1931 г.) немецкий философ отмечал: «Несомненно, что позитивные науки после трех столе-

---

<sup>1</sup> Пуанкаре А. О науке. М., 1983. С. 246, 233.

тий блестящего развития чувствуют себя в наше время в высшей степени плохо из-за неясности в своих основаниях, в своих фундаментальных понятиях и методах»<sup>1</sup>. В это время, вызывая из истории образ Декарта, Гуссерль еще надеялся прояснить основания наук путем рефлексии над «чистыми», теоретическими структурами сознания. Но несколько позднее на его мысль все более глубокое воздействие оказывают факторы общекультурного и социально-политического плана — распад традиционной гуманистической культуры, деструктивные для культуры последствия первой мировой войны, опасное развитие социально-политической ситуации в Германии в то время.

В кризисной духовной ситуации обнаруживается, считает Гуссерль, что наука — этот наиболее аутентичный плод западной рациональности — потеряла связи с основными целями и ценностями человеческой жизни. «В нашей жизненной нужде, — пишет он в своей последней и наиболее известной работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», — этой науке печего сказать нам. Она принципиально исключает именно те вопросы, которые для людей, подвергшихся в наши злосчастные времена роковым переворотам, являются самыми неотложными: вопросы о смысле и бессмысленности всего человеческого существования»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Husserl E. Cartesian meditations. The Hague, 1960. P. 4.* Кризис, по мнению Гуссерля, охватил не только философию и смежные с ней естественные науки, но и психологию, ориентирующуюся на естествознание, и другие «науки о духе».

<sup>2</sup> *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie (в дальнейшем — Die Krisis...).* S. 4.

В чем же причины отчуждения современных наук от бытия человека? Какую ориентацию следует им принять, чтобы избавиться от кризисного состояния? Нельзя ответить на эти вопросы, полагает Гуссерль, путем изолированного изучения научно-теоретического познания. Самостоятельность последнего иллюзорна, науки, сколь бы далеко они ни продвигались в своем развитии, многочисленными нитями связаны с «жизненными» истоками и целями человеческого познания. Выявление и исследование этих глубинных, изначальных истоков — вот что требуется для оздоровления наук, оказавшихся в плену позитивистских и инструменталистских идеалов. Это, по мнению немецкого философа, единственный путь преодоления мировоззренческого кризиса, охватившего научное познание, а вместе с тем и всю европейскую культуру.

Обосновывая эти идеи, Гуссерль разрабатывает концепцию взаимоотношения науки и «жизненного мира». Цель этой концепции — показать, что мир науки есть одна из возможных вариаций «жизненного мира», что научно-теоретическое сознание производно и в своих основных измерениях укоренено в том непосредственном донаучном отношении к реальности, которое характерно для «жизненного мира». В результате Гуссерль смещает точку приложения трансцендентального метода, к последователям которого он себя причисляет. Если у Канта этот метод призван обосновать возможность наук о природе, то у Гуссерля он оборачивается способом прояснения смысла науки и ее реального места в человеческой истории и культуре.

Что же такое «жизненный мир» (*Lebenswelt*), который многие последователи Гуссерля объяв-



ляют вновь открытой, подлинной сферой философствования? Это та сфера человеческого опыта, которую европейская философия, начиная с греков, традиционно относила к «миру мнений», к текущим, субъективным представлениям повседневной жизни, едва ли заслуживающим философского анализа. Гуссерль не столько «открыл» эту сферу (она ведь знакома каждому!), сколько по-новому поставил проблему взаимоотношения мира науки и мира жизни, изменив и, так сказать, оживив входящие в нее понятия.

Гуссерль не отрицает того, что «жизненный мир» есть не что иное, как мир непосредственного, неререфлективного верования, мир «банального» и «самоочевидного», к которому философская традиция всегда относилась свысока. И тем не менее, считает он, источники и цели теоретического мышления укоренены в этом первичном, «фундирующем» слое человеческого опыта, выступающем в качестве «исходной почвы всякой теоретической и практической активности»<sup>1</sup>.

Научное познание, в том числе и наука наших дней, не является чем-то самостоятельным, автономным. Она опирается на фундаментальные структуры донаучного «жизненного мира», без анализа которых невозможно понять и того, что надстраивается над ними, — научного мышления. Только прояснив этот глубокий источник теоретической деятельности, едва просвечивающий сквозь плотные покровы научных идей и концепций, можно обнаружить истинный смысл и ценность науки в человеческой культуре. Предшествующая философия, признававшая высшим и главным по значению для гносеоло-

---

<sup>1</sup> Husserl E. Die Krisis... S. 49.

гического анализа мир научного опыта, не смогла, по мнению Гуссерля, решить эту задачу. Но смог решить ее, в частности, Кант, который в своем трансцендентальном анализе теоретического разума взял за исходный пункт основные принципы галилеевско-ньютонической науки, в то время как смысловые структуры подлежащего под ней, общего для всех людей «жизненного мира» были не замечены и не поняты им. Поэтому они представляют собой скрытую, непроясненную предпосылку кантовской философии: «С самого начала и кантовском способе постановки вопросов повседневный окружающий мир жизни предполагается как существующий — окружающий мир, в котором все мы (даже я, который сейчас философствую) ведем свое сознательное существование, тут же и науки как факты культуры, а также ученые с их теориями»<sup>1</sup>.

Гуссерль рассматривает науку как специфический вид человеческой деятельности, свойственный далеко не всем культурам и эпохам. В отличие от этого «жизненный мир» есть «универсальное интеллектуальное достояние», общее всем людям и обществам и продолжающее существовать в своем основополагающем значении и в эпоху науки. Вот почему понимание высших, специализированных типов познания и осмысления мира предполагает «путь, ведущий назад, к первичным самоочевидностям, в которых жизненный мир уже преддан нам»<sup>2</sup>.

Гуссерль отправляется в этот путь к жизненным истокам науки с настроением первооткрывателя. Он предпринимает, в частности, попыт-

---

<sup>1</sup> Husserl E. Die Krisis... S. 106—107.

<sup>2</sup> Ibid. S. 131.

ку раскрыть смысл «математизации природы», приведшей к отделению мира, каким он предстает в непосредственном опыте повседневной жизни, от «реального мира», описываемого наукой. Все современное естествознание, согласно Гуссерлю, является наукой «галилеевского стиля», поскольку Галилей был ключевой фигурой в преобразовании науки о природе в математизированную науку. Как же Гуссерль реконструирует тот путь мысли, который привел к созданию точных теорий о природных явлениях?

В донаучном жизненном опыте реальность дана человеку «субъективно-релятивно». Каждый из нас имеет свой собственный мир представлений, однако мы не впадаем при этом в субъективизм и верим в существование общего для всех мира вещей, которые лишь являются нам различно, но сами по себе суть одни и те же. В этой уверенности, методически развиваемой наукой, уже содержится идея объективного существования вещей самих по себе, без которой невозможна математическая интерпретация природных явлений. Другим мотивом и методологической опорой творчества Галилея, указывает Гуссерль, была перенятая от древнегреческих ученых убежденность в уникальности, абсолютности геометрического знания.

Галилей выдвинул смелое предположение о том, что объективное знание о любых явлениях в процессах природы достигается только тогда, когда они выражаются в геометрических формах и отношениях. Если физические тела, траектории, механические колебания и т. п., после того как они измерены с максимальной точностью, рассматриваются как воплощение чисто геомет-

рических форм, то соотношения, связывающие эти формы, могут служить точными и универсальными законами «математизирующей природы». Есть, конечно, свойства вещей, которые не могут быть прямо выражены в геометрических формах, — звук, цвет, теплота и т. п. Но Галилей заметил, что изменения этих свойств соответствуют некоторым точно фиксируемым изменениям в геометрических свойствах — уже греки обнаружили соотношение между высотой звука, испускаемого струной, и длиной, толщиной и натяжением этой струны. Исходя из этого, Галилей предположил, что все «вторичные качества», как их потом стали называть, можно свести к геометрическим и механическим величинам.

Математизация мира природы, утверждает Гуссерль, привела к тому, что на объекты и связи, данные в донаучном опыте, в «жизненном мире», была наброшена «ткань идей и символов». Система математических конструкций все более заслоняла исходную почву научных идеализаций и понятий. Последующие шаги математизации — алгебраизация геометрии Декартом, введение дифференциального исчисления Ньютоном и Лейбницем и т. п. — открыли путь прогрессирующей формализации науки, лишившей естественнонаучные понятия их первоначально интуитивного качественного содержания. Теоретизирование в результате превратилось в своеобразную форму деятельности, которой можно овладеть без какого-либо понимания глубинного смысла и границ ее операций. Познание становится похожим, по словам Гуссерля, на «игру в шахматы или карты», «исходные мыслительные процедуры, которые поистине придают

смысл этому искусственному процессу... исключаются»<sup>1</sup>.

В целом познавательный процесс складывается в такую традицию, в которой передаваемые от поколения к поколению ученых понятия, концепции, теоретические построения все дальше и дальше отделяются от их первичных интуитивных источников, коренящихся в «жизненном мире». «Современная наука, описывая мир, — удачно разъясняет этот момент концепции Гуссерля Э. М. Какабадзе, — исходит из определенных, уже образованных, готовых значений и фиксирующих их объектов, превращенных в мерила, — из часов, аршинов и т. д. Вещи получают свои значения в зависимости от их отношения к некоторым другим вещам, фиксирующим готовые значения. Вещи-мерила стоят в центре мира, и мир определяет свое лицо в зависимости от этого «объективного» центра. Забыт субъект как первичная мера всех вещей, как подлинный центр мира. И это потому, что «горизонты» значения объектов-мерил остаются непроанализированными и нераскрытыми»<sup>2</sup>.

Разделяя вслед за учеными основные принципы научной картины мира, большинство философов, по мнению Гуссерля, явно или неявно склонялись к тезису, что существует лишь то, что может быть выражено в пространственно-временных математических формах. В результате случилось так, что «мы принимаем за истинное бытие то, что в действительности является методом»<sup>3</sup>. В свете этой объективистской кон-

<sup>1</sup> Husserl E. Die Krisis... S. 46.

<sup>2</sup> Какабадзе Э. М. Проблемы человеческого бытия. Тбилиси, 1985. С. 133.

<sup>3</sup> Husserl E. Die Krisis... S. 51.

цепции мира и существования ставились и решались все последующие вопросы — структуры мира и его законов, места человека в нем и возможности познания мира человеком. Значение «жизненного мира» как предпосылки и основания науки было забыто и мистифицировано, если он упоминался, то лишь как субъективный феномен, лишенный каких-либо общезначимых структур и закономерностей.

Между тем, разъясняет основатель феноменологии, «жизненный мир» никоим образом не может быть отнесен лишь к субъективным представлениям сознания. Он обладает собственным типом объективности и собственными устойчивыми структурами. Это мир, в котором мы живем большую часть нашей жизни. Мир науки и «жизненный мир» не просто сосуществуют бок о бок — именно на фундаменте «жизненного мира», благодаря его структурам и мотивациям, возникающим в нем, стало возможно возникновение научной точки зрения.

В размышлениях Гуссерля о взаимоотношении науки и «жизненного мира» много интересного и верного. Однако если внимательнее присмотреться к его пониманию «жизненного мира», то сразу же возникает целый ряд проблем. Казалось бы, естественно назвать «жизненным миром» тот окружающий мир вещей, других людей, социальных и культурных явлений, который дан человеку в его непосредственной повседневной жизни. Однако для Гуссерля как для философа трансцендентальной традиции такое понимание мира неприемлемо: это не сумма, но совокупность всех воспринимаемых сейчас и потенциально доступных восприятию объектов. Гуссерль характеризует «мир» как «горизонт»,

или «фон», сознания. Воспринимая и осмысливая различно предметы, человек всегда осознает их как предметы, принадлежащие миру, сам же мир как таковой не воспринимается и не осознается как отдельный предмет наряду с другими предметами<sup>1</sup>. Различным видам человеческой активности соответствуют разные миры-горизонты, вместе с тем все они, утверждает Гуссерль, погружены в универсальный, общий всем людям горизонт «жизненного мира». Чтобы усмотреть этот горизонт, нужно очистить «миро-создание» от всех вторичных интерпретаций и наслоений, которые внесли в него наука и другие виды специализированной духовной культуры. Оставшееся «в осадке» чистое — непосредственное и неинтерпретированное — переживание мира и есть тот «жизненный мир», в котором Гуссерль видит смысловой фундамент науки.

Итак, обнаруживается, что, говоря о *мире*, немецкий философ фактически имеет в виду определенный слой сознания человека, а именно такой его слой, которого не коснулись интерпретации и идеализации, привнесенные в сознание человека наукой и другими областями культуры.

Но если это так, то возникает ряд непростых вопросов. Не говоря уже о недвусмысленном

---

<sup>1</sup> «Любая вещь,— пишет Гуссерль,— которая дана нам в опыте и с которой мы имеем дело,— включая и нас самих, если мы думаем о себе,— предстает, независимо от того, замечаем ли мы это или нет, как вещь в мире, как вещь в определенном воле восприятия, являющемся в свою очередь лишь воспринимаемой частью мира. Поэтому мы должны обратить внимание и исследовать этот постоянно палимый мир-горизонт, с которым мы всегда имеем дело» (Husserl E. Die Krisis... S. 255).

идеализме приведенной позиции, закрадывается сомнение: допустимо ли назвать подобный мир «жизненным»? Бесспорно, что человек в своей непосредственной жизнедеятельности осознает мир существенно иначе, чем тот же мир осмысливается и объясняется в научно-теоретическом сознании. Несомненно, однако, и то, что в историческом процессе наука ассимилируется общей человеческой культурой и начинает глубоко влиять на наш непосредственный жизненный опыт. Даже если мы не являемся учеными и наш запас строго научных объяснений не слишком велик, вклад научного знания в наше непосредственное миропонимание весьма значителен. Жизнедеятельность людей протекает в мире, в создании которого участвуют все формы практической и духовной деятельности. Если же, как это делает Гуссерль, называть «жизненным миром» сферу некоего исходного, еще не вобравшего в себя богатство культурных смыслов опыта, то это будет мир, в котором люди уже давно не живут и который все более отдаляется от них в ходе культурно-исторического развития. Неслучайной поэтому оказывается метафора «археология», к которой иногда прибегал немецкий философ для обозначения метода выявления исходных слоев человеческого сознания, скрытых под плотными напластованиями культуры.

Между тем подобный поиск прямого, «жизненного» контакта человека с миром вряд ли может привести к успеху. Первичный, не затронутый культурой горизонт сознания недостижим не потому, что он затерялся в перипетиях истории. Его вообще как такового не существовало в *человеческой* истории, поскольку люди всегда воспринимали мир в соответствии с выработан-



ными формами культуры, с устойчивыми интерпретациями, заложенными в мифе, языке, различных практических и духовных традициях.

Переводя внимание от мира науки к «жизненному миру», Гуссерль надеялся обнаружить и описать последнее, абсолютное основание всякого человеческого знания. В своих упорных и длительных философских поисках он руководствовался главной задачей — найти фундамент, или, как он еще говорил, «Архимедову точку опоры», познания, которую он в конечном счете увидел в структурах сознания, конституирующих «жизненный мир». Эта направленность поисков (назовем ее гносеологическим *фундаментализмом*) уводила философа в весьма проблематичные сферы опыта, которые вряд ли соответствуют реальному жизненному миру, окружающему человека в его практической и социальной деятельности.

Подобным образом понятый «жизненный мир» к тому же, видимо, не в состоянии выполнить своей «фундирующей» функции — его эфемерное, постоянно ускользающее существование не выдерживает всей той тяжести культурных образований и форм, которые надстраиваются над ним и вне которых немыслима человеческая жизнедеятельность. «Жизненность», понимаемая лишь как некий дологический, необъективируемый первоисточник культуры (и, в частности, науки), слишком абстрактна и неопределенна для того, чтобы служить фундаментом человеческой рациональности, если допустить, что подобный фундамент вообще существует как некое изолированное образование.

Вот почему предложенное решение проблемы отношения мира науки и «жизненного мира» не может быть принято. Вместе с тем сама эта проблема, конечно, не является жестко связанной с установками трансцендентальной феноменологии Гуссерля. В рациональном виде она состоит в необходимости раскрытия того, каким образом специализированные формы духовного производства — наука, философия, искусство и т. п. — связаны с широким неспециализированным опытом и знанием, возникающим в предметно-практической деятельности людей, в процессах социальной жизни, в целостной человеческой культуре, и как они все это включают в себя. С этой точки зрения виден рациональный смысл многих рассуждений Гуссерля — в конечном счете понятие «жизненного мира» затрагивает не что иное, как вопрос о человеческих основаниях научно-теоретической деятельности. Оно напоминает нам о том, что научные теории не являются эманацией некоего абстрактного мышления, но суть продукты человеческой активности в определенном жизненном, культурном пространстве и времени.

Однако гуссерлевская идея «археологии» как расшифровки скрытых, анонимных жизненных первооснов науки сужает и смещает реальное значение возникающих здесь вопросов. Хотя под научным мышлением и вокруг него и существуют иные — духовно-практические формы освоения и осознания мира, они не сливаются в некий единый, нерасчлененный поток миропонимания. Каждой из этих форм — языку, мифу, символическому сознанию, здравому смыслу и т. п. — присуща своя организация, свое место в общей структуре человеческого сознания. Так не до-

гично ли вспомнить здесь о более традиционном и, на наш взгляд, более удачном использовании термина «феноменология», которым Гегель обозначал описание различных форм и типов сознания, взятых в процессе их развития и перехода друг в друга? И разве не дан нам реальный жизненный мир именно в этом многообразии форм восприятия и понимания действительности?

Там, где феноменология Гуссерля видит отчуждение продуктов теоретического мышления от их субъективных источников и забвение субъективности, феноменология Гегеля раскрывает значение предметных форм духовной культуры для развития сознания и познания, для формирования «стихий научности»<sup>1</sup>. В отличие от «археологии нервосмыслов», от постоянного возвращения *назад*, которое предпринимает Гуссерль в поисках исходной точки отсчета, феноменология Гегеля направлена *вперед*, на раскрытие ступеней прогресса, которые должно пройти человеческое сознание, чтобы возвыситься от низкого, непосредственного переживания реальности к позиции зрелого — научного, эстетического, этического, философского — сознания.

Жизнь духовной культуры раскрывается Гегелем как диалектическое восхождение к высшим формам сознания, в опосредованном виде сохраняющим содержание всех предшествующих форм. Не редукция теоретического сознания к непосредственному жизненному контакту

---

<sup>1</sup> К сравнению этих двух типов феноменологии, разумеется, нужно подходить осторожно, поскольку их создатели оперировали разными целями и идеями. Но в рассматриваемом отношении, на наш взгляд, их сопоставление допустимо.

с миром, а естественное и закономерное развитие донаучных и вненаучных форм сознания в научные, дополненное диалектическими взаимосвязями науки с другими формами духовной культуры (искусством, религией, философией), придает научно-теоретическому отношению к действительности смысл и ценность в контексте человеческой истории и культуры.

Рациональные моменты гегелевского понимания духовной культуры как органически развивающейся целостности были восприняты и развиты в марксистской философии. Вместе с тем в последней гегелевская трактовка развития как однонаправленного и логически гарантированного развертывания ступеней единого духа существенно уточнена и пересмотрена. Развитие духовной культуры, и в частности познавательной культуры, предстает ныне куда более сложным и многослойным процессом, отражающим разнообразие форм предметно-практической и социальной жизнедеятельности людей.

## МНОГООБРАЗИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

...Познавательный акт находит действительность уже обработанной в понятиях донаучного мышления, но, главное, уже оцененной и упорядоченную этическим поступком: практически-жизненным, социальным, политическим; находит ее утвержденной религиозно, и, наконец, познавательный акт исходит из эстетически упорядоченного образа предмета, из виденья предмета.

*М. М. Багтин*

Экскурс в историю познания, в историю возникновения и перестроек научной картины мира подвел нас к вопросам, которые с недавних пор стали активно дебатироваться в философской литературе. Это вопросы об отношении науки к другим — донаучным и вненаучным — видам познания и опыта, о ее месте в целостном освоении мира человеком. Сами по себе эти темы отнюдь не новы, они обсуждались еще в античной философии. Однако сейчас они поворачиваются новыми и неожиданными гранями.

Дело в том, что в своей долгой истории наука занимала в человеческой культуре существенное, но далеко не главное место. Ей приходилось уживаться с религиозным сознанием, а иногда и подчиняться ему, она уступала нравственности и практическому рассудку сферу регулирования взаимоотношений между людьми, мирно соседствовала с традиционными формами сознания. Лишь приблизительно столетие назад наука стала реально выходить за сферу деятельности и

интересов достаточно узких групп и слоев интеллектуалов и все более широко и глубоко воздействовать на различные области человеческой жизнедеятельности, прежде всего на сферу материального производства. К. Маркс, зафиксировавший начало этого процесса, назвал его превращением науки в непосредственную производительную силу общества. И прямо — через технические приложения и организацию производства — и косвенно — через различные сферы духовной культуры — наука все более интенсивно внедряется в жизнь людей, во многом определяя формы и способы их отношения к природе, обществу, другим людям. В результате этих процессов наука превращается в доминирующий феномен духовной культуры, оказывая возрастающее влияние на весь строй восприятия человеком окружающего мира.

В. И. Вернадский в начале нынешнего века охарактеризовал это всеохватывающее влияние науки на жизнь людей как космическое, планетное явление. Научная мысль и открываемые ей возможности преобразующей деятельности человека способны вызвать огромные, подобные геологическим, изменения облика Земли, среды обитания людей. Существенные изменения происходят и в сфере разума — ноосфере. С возникновением, а главное, бурным ростом науки «человек впервые реально понял, что он житель планеты и может — должен — мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государств или их союзов, но и в планетном аспекте»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Вернадский В. И. Размышления натуралиста. В 2 кн. М., 1977. Кн. 2. Научная мысль как планетное явление. С. 24.

Не означает ли это, что наука, как основной фактор создания универсальной, общечеловеческой ноосферы, должна стать и ее единственным полномочным обитателем? Или же, несмотря на ее возрастающую экспансию, должны сохраняться и другие виды познания и освоения мира? Какие функции выполняют в человеческой культуре донаучные и вненаучные формы познания, и может ли заместить эти функции наука? Вот круг основных вопросов, которые будут обсуждаться в данной главе. Взятые в гносеологическом плане, это опять-таки проблемы феноменологии человеческого познания. Только теперь они предстают не в виде исторической реконструкции путей возникновения и утверждения науки в контексте до- и вненаучных форм мышления, а в виде взаимоотношения этих форм с наукой в современном общественном сознании.

### *1. Все ли можно и все ли нужно познавать научно?*

Идеологи эпохи Просвещения завещали нам представление о том, что наука, и только наука, в состоянии раскрыть все загадки природы и на этой основе разрешить также вопросы о смысле жизни и предназначении человека. Ограниченность просветительских убеждений критиковалась многократно и с разных позиций. Но это не мешало им воспроизводиться вновь и вновь в последующей истории, хотя и в несколько отличных формах. В наши дни эта вера в науку как в единственное и достаточное условие разрешения основных проблем человека получила название сциентизма.

В отличие от классической просветительской установки, апеллирующей к универсальной способности разума (включающей науку и неотделимую от нее философию), современный сциентизм более ограничен и строг — он уповает на конкретные науки, причем науки естественно-научного цикла. В других науках — гуманитарных, а также в философии, в практических формах сознания, — по мнению сциентистов, не видно того плодотворного и устойчивого роста знания, который демонстрирует естествознание. Настало время — и это мнение порой можно услышать в среде научно-технической интеллигенции, — когда все те вопросы, над которыми долго и безуспешно бились мыслители-гуманитарии, могут быть решены усилиями представителей естественнонаучных и технических дисциплин.

Нетрудно догадаться, что за сциентистской установкой скрывается неявное предположение о том, что все окружающее нас или, по крайней мере, все существенное, что есть в окружающем мире, может и должно быть познано научно. Но справедливо ли подобное предположение? Попробуем разобраться в этом пока с помощью самых простых рассуждений.

Все то, что может актуально или потенциально быть предметом познания, обычно разделяют на три сферы. Во-первых, это область явлений природы, существующих независимо от человека; во-вторых, мир социальный, мир культуры и истории, созданный и поддерживаемый совокупной деятельностью людей; наконец, это то, что называют внутренним миром человека — миром его чувств, переживаний, представлений и т. п. Хотя все эти сферы не отгорожены друг от дру-



га непроницаемыми перегородками, они обладают массой особенностей, отличающих их одна от другой и придающих специфику тем формам, в которых они осознаются и познаются человеком. *Объяснение, понимание и рефлексия* — вот соответствующие познавательные феномены, которые, по-видимому, наиболее отчетливо определяют специфику этих форм. Познавая природу, мы должны прежде всего объяснить ход природных явлений, вскрыть закономерности их взаимодействия и изменения. Эти же задачи, разумеется, стоят и перед исследователем культурно-исторических явлений. Но здесь появляется существенное отличие. Эти явления суть не просто природные объекты, но события и предметы, созданные людьми, которыми руководили определенные мотивы, цели, ценности и т. п. И в результате возникает проблема раскрытия этого субъективного, смыслового плана социально-культурной реальности — проблема, с которой не сталкивается естествоиспытатель. В гносеологии она называется проблемой понимания.

Как показывает анализ, хотя в понимании и могут входить научно-теоретические компоненты, в целом оно не исчерпывается ими и всегда охватывает до- и вненаучные виды опыта и укрепляется в них. «Истолкование символических структур, — пишет об одной из основных разновидностей понимания М. М. Бахтин, — принуждено уходить в бесконечность символических смыслов, поэтому оно и не может стать научным в смысле научности точных наук. Интерпретация смыслов не может быть научной, но она глубоко познавательна. Она может непосредственно послужить практике, имеющей дело с ве-

щами»<sup>1</sup>. Стоит ли пугаться этой бреши, которая вдруг обнаруживается перед научной формой мысли? Конечно нет. Факт этот не представляет собой в человеческом мире чего-то странного и исключительного. Очень многие явления этого мира — понимание другого человека, освоение художественных и этических ценностей и т. п. — познаются и осознаются вовсе не научно-теоретическим путем и ничуть не утрачивают своей значимости от того, что не укладываются в рамки науки.

Не менее своеобразной формой познания является рефлексия, направленная на внутренний мир человеческого сознания, на его мышление. Различные ее виды, начиная от элементарных актов самосознания, от размышления над собственным «я» и кончая философской рефлексией над процессами научного познания, существенно отличаются от конкретно-научного знания. Рефлексия, бесспорно, есть вид познания. Однако и в индивидуальной рефлексии над собственным сознанием, и, скажем, в гносеологической рефлексии над общезначимыми видами знания предмет этого познания очень специфичен. В отличие от объектов естественных наук он не существует независимо от познания и сознания. Рефлексия — это познавательное воспроизведение самого сознания и познания. Познавая последние, делая их *предметом* исследования, нам одновременно приходится использовать их как *средства* этого исследования — ведь какого-то иного сознания и познания нам неоткуда взять. В результате невозможно полностью объектив-

---

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 362.

ровать предмет рефлексии и представить заранее о нем в виде описания некоего совершенно объективного положения дел, не содержащего ссылок на познающего субъекта и тот способ, каким достигнуто это знание. А именно это есть цель и необходимое условие конкретно-научного познания<sup>1</sup>.

Возникает вопрос: что же, мы не в состоянии иметь знание о себе и своей деятельности? Конечно, в состоянии, но это знание будет иного рода, чем, например, знание о движении материальных тел в пространстве. В обычной жизни мы нередко анализируем свои поступки, размышляем над собственными жизненными ориентирами, пытаемся яснее представить себе содержание и глубины своего внутреннего мира. Рефлексии как вид познания необходимо входит в арсенал философских средств исследования. Философская рефлексия имеет целью систематический анализ глубинных структур сознания, всю систему отношений человека к миру. Рефлексия и здесь сохраняет свою специфику, не превращается в конкретно-научное познание, и именно в этом качестве приобретает все большее значение для самой науки. Кстати говоря, сейчас становится ясным, что наука, от которой сциентисты ожидали решения важнейших вопросов человеческого бытия, породила в XX в. та-

---

<sup>1</sup> У рефлексии есть и еще целый ряд особенностей, отличающих ее от конкретно-научного познания, например перестройка ее предмета в ходе анализа, невозможность проведения четкой грани между «внутренним миром», на который направлена рефлексия, и миром «внешним», в котором живет человек. Подробнее об этом см.: *Лекторский В. А. Субъект, объект, знание.* М., 1980. С. 251—272; *Проблемы рефлексии в научном познании.* Куйбышев, 1983.

кие проблемы, которые она самостоятельно не в состоянии решить. В самой науке все более осознается значение философско-методологической рефлексии над методами и формами познания, над социальными целями и последствиями научного прогресса.

Итак, мы видим, что существуют достаточно важные для жизни виды знания, которые организованы иначе, чем знание научное. Далекое не все можно познать научно.

А все ли можно познавать научно? Но бывает ли так, что научный подход предлагается там, где он в общем-то не нужен, не бывает ли «излишнего» теоретизирования?

На первый взгляд представляется, что существенное и объективное знание о каком-либо предмете может дать только наука. И история познания, казалось бы, дает аргументы в пользу такой точки зрения. Как известно, учеба античности и средневековья ограничивалась очень небольшим кругом «наук». В средние века, когда были заложены основы систематического образования, гуманитарный «тривиум» (грамматика, риторика и диалектика) и объемлющий математику и знание о природе «квадриум» (арифметика, геометрия, астрономия, музыка) исчерпывали светскую образованность и ученость, служившую высшему виду знания — теологии. Вот собственно и все виды теоретического знания, в которых нуждалось общество той эпохи. Ныне же насчитывается более двух с половиной тысяч научных специальностей, и число их продолжает возрастать. Не есть ли это свидетельство тому, что истинное понимание любых существенных для человека вопросов может быть достигнуто не ина-

че, как посредством создания соответствующих систем научного знания? Или же в этой бурной экспансии науки во все новые сферы сущего проявятся и своего рода «мания теоретизирования» — обусловленное высоким социальным статусом науки стремление подвести под понятие «наука» всякий более или менее систематический и социально необходимый вид знания?

По-видимому, бывает и так. Сошлемся на такой пример. В США, где расплодилось множество довольно сомнительных наук, термин «научный» используется весьма произвольно и часто с целью повышения социального и материального престижа различных видов деятельности. Искусство ухода за детьми, рекомендации по достижению счастливой семейной жизни оформляются в солидные учебные курсы, читаемые повсеместно в университетах и колледжах. Аспирантскими, то есть готовящими ученых, курсами и прочим академическим аппаратом обросли пусть менее престижные, но не менее полезные «мясные», «молочные», «языковые», «библиотечные» и тому подобные науки. Венчают этот перечень «наук», призванных обеспечить рациональность и комфорт во всех сферах жизни человека, как этого и следует ожидать, «похоронные науки», разрабатываемые в университете штата Миннесота.

Нельзя, конечно, отрицать практическую значимость всех тех областей, которым посвящены подобные «науки». Но из чего обычно складывается их содержание? Как правило, их ядро — это более или менее систематизированный в виде принципов и предписаний опыт успешной практики в соответствующей области

деятельности. Обычно он предстает в виде правил, в концентрированной форме выражающих мастерство и понимание соответствующего предмета основателями данной «науки». Этот сплав специфического практического искусства, наблюдений и обобщений, представляющих, конечно, несомненную ценность, обростает впоследствии банальными, но выраженными на научном жаргоне положениями и заимствованными из настоящих наук методиками. В целом же подобные образования в организации своей структуры имитируют строение зрелых, развитых научных дисциплин. Хотя подобные «науки» иногда возникали в прошлом, как заметное явление они феномен XX в. В науковедении, в социологии науки еще не выработано устойчивых понятий для их обозначения. Но те названия, которые встречаются в литературе — «науки-клише», «антрепренерские науки», «макулатурные науки»<sup>1</sup>, — сами по себе заставляют задуматься над обоснованностью неуместного стремления превратить в науку те области человеческой деятельности, в которых основную роль играют накопленный опыт, практическое мастерство, здравый смысл, наконец.

Любопытно, что еще Аристотель, этот осно-

---

<sup>1</sup> Эти названия отражают разные «лица» рассматриваемых наук: во-первых, это упомянутое превращение рожденной в успешной практике методики в клише для внушающих доверие научных аргументов; во-вторых, готовность специалистов в области подобных наук браться за любые (разрешимые и неразрешимые) практические проблемы; наконец, это порождаемый такими науками, идущий в основном вне традиционных для науки каналов коммуникации поток низкокачественных публикаций, причем никогда не цитируемых.

ватель ряда наук, немало размышлявший над их соотношением с другими видами знания, специально выделял житейскую, практическую мудрость — «фронезис» — как наиболее адекватную форму знания о сложных, всегда меняющихся и конкретных ситуациях человеческого мира<sup>1</sup>. Наука дает объективное и доказательное знание, но это знание общего. В человеческой же жизни нередко важнее знание индивидуального, знание частных обстоятельств. «Вот почему, — пишет Аристотель, — некоторые, не будучи знатоками [общих вопросов], в каждом отдельном случае поступают лучше иных знатоков [общих правил] и вообще опытны в других вещах»<sup>2</sup>. Практическая мудрость накапливается с годами, вместе с длительным опытом деятельности, она подобна ремесленному мастерству. И во многих сферах человеческой жизни умение и рассудительность, подобные умению ремесленника, имеют преимущества перед общими положениями теоретика. Эти простые, но глубокие идеи Аристотеля, видимо, не лишне вспомнить, размышляя над вопросом о необходимости превращения тех или иных областей человеческого знания и опыта в довольно плоские и бедные теоретическим содержанием «макулатурные науки», засоряющие человеческую ноосферу.

«Общественная жизнь является по существу *практической*», — подчеркивал К. Маркс<sup>3</sup>. Поскольку же сознание, духовная жизнь людей, определяется их бытием, реальным процессом

<sup>1</sup> См.: Аристотель. Соч. В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 175—181.

<sup>2</sup> Там же. С. 180.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

их жизни, то оно, конечно, не может быть исчерпано познанием, тем более познанием научным. Как известно, Маркс писал об освоении мира — практическом, практически-духовном, теоретически-духовном<sup>1</sup>. В этом освоении научно-теоретическое познание ныне занимает важнейшее место, но оно не может и не должно заменять собой всего духовного обеспечения человеческой жизнедеятельности. Не говоря уже о художественном и нравственно-ценностном освоении мира, познавательное отношение к действительности в целом гораздо шире и разнообразнее научного познания. Поэтому все попытки современного сциентизма дискредитировать донаучные и вненаучные формы знания и сознания ни к чему не могут привести — сама жизнь порождает их, и незаменимая значимость в человеческой деятельности оправдывает их существование.

Буквально на наших глазах обрисовываются контуры нового, отличного от односторонне-сциентистского отношения к многообразию видов знания и опыта, входящих в человеческую ноосферу. Становится очевидным, что прогресс науки не должен и по призыву радикальным образом перестраивать всю сферу человеческого знания по образу и подобию каких-либо лидирующих научных дисциплин. Подобный замысел, проходящий от идеи «универсальной математики» XVII в. до «унифицированной науки» позитивистов XX в., обнаружил свою несостоятельность. В свете теперешнего исторического опыта своеобразие форм знания уже не может рассматриваться как порок,

---

<sup>1</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 38.



который должен быть пэжит. По своему строению поосфера — конкретная целостность, напоминающая органическую систему. Входящие в такую систему компоненты выполняют специализированные и незаменимые функции в ее нормальном существовании и развитии. Этот новый подход к поосфере, видимо, можно в чем-то уподобить сформировавшемуся в наши дни экологическому идеалу, признающему невосполнимую ценность всех биологических видов. В предисловии к «Красной книге» профессор А. Г. Банников пишет: «В настоящее время стала очевидной необходимость сохранения всего генофонда растительного и животного мира. Исключенне составляют лишь возбудители болезней. Каждый биологический вид обладает только ему присущими свойствами. И эти свойства могут оказаться, как это было в прошлом, бесценными для человечества и в будущем»<sup>1</sup>. Аналогично этому в современной философии складывается понимание необходимости всех форм человеческого познания и освоения мира. В наши дни «в каждой из форм духовной жизнедеятельности обнаруживается своя рациональность, своя «логика», т. е. объективная упорядоченность, несводимая к какой-либо другой, например научной»<sup>2</sup>.

Наука дает человеку объективное и достоверное знание о мире. Но это делает не только она одна. Трудно даже представить себе, в сколь неожиданном — одностороннем и резком — ракурсе предстал бы перед нами мир, если бы мы

---

<sup>1</sup> Фишер Д., Саймон И., Винсент Д. Красная книга. Дикая природа в опасности. М., 1976. С. 5.

<sup>2</sup> Богомолов А. С. Диалектика и рациональность // Вопросы философии, 1978. № 7. С. 102.

ограничились лишь его научно-теоретическим пониманием. Но такое ограничение невозможно, в человеческом отношении к реальности слиты воедино практически, художественно, ценностные, теоретические формы сознания. Мир теории формируется в контексте и на основе этого целостного отношения к действительности, в котором, по словам В. И. Ленина, «вся человеческая практика должна войти в полное «определенно» предмета...»<sup>1</sup>

В первой главе мы проделали своеобразное историческое путешествие, позволившее нам понять, что может быть отличный от современного тип науки, определяемый ориентацией научно-теоретического сознания иной, чем наша, универсальной картиной мира — картиной органического, целесообразно устроенного Космоса. Теперь, чтобы пропикнуть дальше в область человеческих предпосылок и параметров познания, предпримем путешествие иного рода — по граням и границам науки. Тем граням, которые отделяют и одновременно связывают — таково уж диалектическое свойство любой границы — ее с другими видами знания и опыта.

## *2. Неизбежная среда*

Каким бы делом ни занимался человек, он всегда остается включенным в обычную повседневную-практическую жизнедеятельность. Каждый человек должен есть, пить, одеваться, общаться с другими людьми, ориентироваться во множестве всегда индивидуальных и непо-

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 42. С. 290.

вторимых ситуаций, которые составляют мир его наличного бытия. Поэтому человеческая деятельность предполагает и включает в себя в качестве необходимого компонента повседневное, практическое сознание людей. Последнее есть постоянно присутствующее, неизбежное условие человеческого бытия в мире.

В формах практического сознания субъекту прежде всего и дан его жизненный мир, мир его предметной деятельности и общения. «Мир как объект, втягиваясь в сферу действия субъекта, опосредуется его целями, интересами, стремлениями, каждый фрагмент «впечеловеческой действительности» приобретает здесь сугубо человеческий смысл и претерпевает реальные изменения в соответствии с потребностями и интересами человека. Действительность, в которой мы живем, — это человеческий мир, от начала до конца проникнутый человеческим смыслом»<sup>1</sup>.

Вместе с тем нельзя представлять себе дело так, будто люди творят наряду с действительным миром еще и особые, специфические миры своей жизнедеятельности. Обсуждая различные реальности, взятой в качестве объекта познания, и реальности как жизненного мира для человека, В. П. Иванов справедливо отмечает: «Они различны не по субстанции, но лишь по конструктивным процессам и схемам их освоения», это — «одна и та же данная человеку реальность, но преломленная сквозь призму его различных сущностных сил»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. Киев, 1981. С. 113.

<sup>2</sup> Иванов В. П. Человеческая деятельность — познание — искусство. Киев, 1977. С. 148.

Каковы же гносеологические особенности повседневного опыта? Какое место занимает он в феноменологии человеческого знания?

Пожалуй, никакой другой вид опыта и знания не наделялся столькими отрицательными оценками на протяжении более чем двухтысячелетней истории гносеологии. Неизменно относимый к сфере «мнения» обиденный чувственно-практический опыт описывался философами за редкими исключениями в самых уничижительных выражениях и объявлялся ими недостойным быть предметом философского анализа. Свообразного апогея эта позиция достигла в гегелевской феноменологии знания. Если на первый взгляд чувственно-конкретный опыт предстает как «изобилие реальности», то по сути он, указывает Гегель, есть «бессвязное скопление», «сфера дискретных единичностей, чуждых всеобщему», он «иррационален», «эфмерность» есть закон этого мира и т. п. Можно сказать, что немецкий философ отменяет не только способ осознания и объединения вещей, характерный для этого вида опыта, но и саму реальность, как она предстает в нем.

Как отмечал еще Фейербах, в понимании Гегеля повседневный чувственно-практический опыт *«есть нечто вульгарное, самоочевидное, бессмысленное, само собою понятное»*<sup>1</sup>. А между тем, продолжает Фейербах, этот опыт для человека подобен воздуху, то есть является средой «неизбежной, навязчивой и самой близкой к нам». Но как это часто бывает, «как раз ближайшее для человека оказывается для него наи-

---

<sup>1</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 1. С. 191.

более отдаленным. Именно потому, что ближайшее ему не кажется таинственным, оно для него всегда остается загадкой, именно потому, что оно *всегда* составляет некий предмет, оно для него *никогда* предметом не оказывается»<sup>1</sup>. И философия, которая претендует на подлинно критическую оценку, должна, по мнению Фейсера, реабилитировать эту форму опыта: «...философ должен включить в *состав самой философии* ту сторону человеческого существа, которая *не философствует*, которая, скорее, стоит в *оппозиции* к философии, к абстрактному мышлению»<sup>2</sup>.

Эта аналогия с воздухом как со всепроникающей и одновременно незаметной нам средой, как и рассмотренный выше образ «жизненного мира» как постоянно наличного, но нетематизируемого контекста всякой специализированной деятельности и мышления, по нашему мнению, точнее, по крайней мере в психологическом плане, отражает повседневный опыт человека, чем приведенные выше гегелевские характеристики. Но дело, разумеется, не в подборе более точных образов и метафор, а в гносеологической структуре повседневного опыта и в тех функциях, которые он выполняет в жизни людей.

Наиболее существенной чертой этого опыта является его *неспециализированный характер*: повседневный опыт и знание приобретают все нормальные люди, чего мы не можем сказать ни о каком виде специализированного знания.

Если сравнить повседневное знание со знани-

---

<sup>1</sup> Фейсбах Л. Избранные философские произведения. Т. 1. С. 108.

<sup>2</sup> Там же. С. 124.

ем, например, физики, то можно увидеть большую разницу между ними. Физик может ясно и артикулированно представить свое знание, тогда как обыденное знание используется нами практически неосознанно и в своем применении не требует, как правило, какой-либо предварительной артикуляции. Принципиально отличны они и по способам освоения. Каждый человек овладевает повседневным опытом без каких-либо усилий и заботы об этом, просто в результате своей жизни в обществе и взаимодействия с другими людьми. Важно подчеркнуть и то, что это освоение в отличие от обучения специализированному знанию не предполагает какого-либо предварительного знания о мире, то есть не является средством для обозначения, переинтерпретации и т. п. объектов, уже каким-то другим образом известных человеку. Мир впервые предстает в сознании человека в обыденном опыте, и именно этот опыт позднее становится базисом для освоения более организованных и специализированных форм знания. Освоение последних в этом смысле напоминает обучение второму (иностранному) языку, которое, как известно, происходит на базе знания родного языка.

Повседневный опыт включает в себя три основные познавательные «подсистемы»: чувственный перцептивный опыт, естественный язык и тот обширный запас знаний, который обычно обозначается понятием «здравый смысл». Как это нетрудно видеть, только что сказанное применимо ко всем этим составляющим. Мало кому из родителей приходит в голову планомерно обучать своих детей видению мира, родному языку и житейской мудрости, а если это и слу-

чается, то приводит к минимальным, а нередко и отрицательным результатам. И первое, и второе, и третье суть виды *живого практического знания*, формируемые в целостном процессе человеческой жизнедеятельности и духовно обеспечивающие этот процесс.

В повседневном знании чувственный, языковой и рациональный опыт теснейшим образом переплетены и подтверждают друг друга. Это придает ему качества сплава необычайной прочности, самодостаточности и малодоступности какой-либо критике и пересмотру. А между тем, даже не углубляясь в специальное рассмотрение указанных когнитивных систем, можно показать тот важный в гносеологическом отношении факт, что более высокие и специализированные уровни познавательной деятельности не отменяют и принципиально не могут отменить функционирование обычных перцептивных структур, естественного языка и своей опоры на неявные концептуальные конструкции здравого смысла.

Разумеется, это не означает, что, например, специализированное научное наблюдение ничем не отличается от обычного донаучного восприятия вещей. Основная максима последнего, то есть то, что нормальный человек в нормальной обстановке воспринимает истинное положение вещей, постоянно ставится под сомнение критериями научного наблюдения. Так, учет позиции наблюдателя (совокупность различных движений Земли, наличие атмосферы и т. п.), несовершенного устройства человеческого глаза, а также использование сложной техники наблюдения (телескопа, микроскопа и т. п.), разумеется, приводят к переозначению и переос-

мыслению отдельных фрагментов воспринимаемого мира, введению специфических перцептивных допущений и гипотез. Однако возможности такого переозначения далеко не беспредельны. Как показывают многочисленные опыты по формированию восприятия в сложных и проблематичных перцептивных ситуациях — а они нередко бывают в науке, — это формирование «представляет собой скорее ряд специфических адаптаций, подстраивающихся над исходными формами восприятия, чем коренную перестройку перцептивной системы»<sup>1</sup>.

Представляется, что структура «живого созерцания» не столько отменяется более высокими уровнями познавательной деятельности, в частности научным наблюдением, сколько включается в более сложные синтезы, оказываясь в значительной степени скрытой ими и функционирующей в неявном виде. «Фундаментальные перцептивные категории, — описывают этот механизм специалисты по теории сознания, — пространство, время, движение, форма, цвет, распределение яркостей и т. п. — служат ему (субъекту познания. — В. Ф.) практически ориентирами, фундаментом его практической деятельности и редко становятся предметом рефлексии. Человек как бы перемещается в мир значений и концептов, рефлектирует по поводу верхних слоев построенного им мира, сознательно оперируя предметными образами, знаками, словами, символами, смыслами и т. п.,

---

<sup>1</sup> Грегори Р. Л. Глаз и мозг. Психология зрительного восприятия. М., 1970. С. 227—228. О том, что семантика чувственного образа перестраивается подобным образом, свидетельствуют и работы советских психологов. См.: Восприятие и деятельность. М., 1976.



хотя совершенно не подлежит сомнению, что фундаментальные перцептивно-динамические категории, вещественно-смысловые образования, ранее освоенные им, он продолжает использовать в скрытой форме<sup>1</sup>.

Более гибким и поддающимся большей специализации инструментом человеческой мысли является язык. Множество специализированных языков и терминосистем, существующих в современной культуре и ставящих под вопрос само единство человеческой речи и взаимопонимание людей, казалось бы, делают насущной и реальной задачу построения языка, свободного от цепостных, эстетических, эмоциональных и тому подобных компонентов обычных естественных языков и относящегося непосредственно к сущностям, предполагаемым теоретическим мышлением, а не к явлениям мира человека. Между тем, как это хорошо известно из истории философии, все попытки такого рода потерпели крах. Самы же ученые всегда предпочитали пользоваться традиционно складывающимся языком своих дисциплин, строящимся на основе естественного языка, сохраняющим его основные грамматические структуры и обеспечивающим достаточно универсальную коммуникацию внутри научных сообществ.

Обсуждая научные понятия, обычно подчеркивают их резкое отличие от понятий повседневной жизни. Несомненно, это отличие весьма существенно, однако если проследить историю развития специализированных языков науки, то становится очевидным, что их генети-

---

<sup>1</sup> Зинченко В. П., Мамардашвили М. К. Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977. № 7. С. 122.

ческим источником являются повседневный опыт и естественный язык. Те ученые, для которых характерен широкий философский взгляд на науку, никогда не отрицали этой связи. Интересно привести высказывания тех из них, кто, казалось бы, в наибольшей степени способствовал отделению понятий науки от привычных житейских образов и понятий. «Вся наука,— писал Эйнштейн,— является не чем иным, как усовершенствованным повседневного мышления»<sup>1</sup>. Л. де Бройль утверждал, что наши представления мы образуем, черпая вдохновение из повседневного опыта. Из него мы извлекаем определенные понятия, а затем уже, исходя из них, придумываем путем упрощения и абстрагирования некоторые простые картины, некоторые, по-видимому, ясные понятия, которые, наконец, пытаемся использовать для объяснения явлений<sup>2</sup>. Другой создатель квантовой теории полагал, что понятия классической физики являются хорошо обработанными понятиями повседневной жизни и образуют важнейшую составную часть языка, являющегося предпосылкой всего естествознания<sup>3</sup>.

Таким образом, как и в восприятии, мы обнаруживаем здесь сознательное, а чаще неявное использование семантических, грамматических, метафорических и тому подобных ресурсов естественного языка, являющегося, в отличие от языков специализированных, единственной

---

<sup>1</sup> Эйнштейн А. Собрание научных трудов. М., 1967. Т. 4. С. 200.

<sup>2</sup> См.: Бройль Л. де. Революция в физике (новая физика и кванты). М., 1963. С. 186.

<sup>3</sup> См.: Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1963. С. 35.

полной и одновременно открытой системой, позволяющей так или иначе выделять и обозначать любые объекты, попадающие в поле человеческого опыта.

Здравый смысл представляет собой складывающуюся в повседневной жизнедеятельности людей совокупность представлений о мире и самих себе, принципов понимания и оценки явлений, правил действия в конкретных житейских ситуациях. В здравом смысле отлагаются результаты практического, познавательного, нравственного и эстетического опыта людей. Хотя человек овладевает здравым смыслом стихийным и непродуманным образом, это не значит, что последний оказывается скоплением сомнительных и случайных мнений. Положения здравого смысла проходят длительное и довольно строгое испытание в практической деятельности людей. Говоря о генезисе элементарных логических фигур, В. И. Ленин подчеркивал: «...практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики, фигуры эти имеют прочность предрассудка, аксиоматический характер именно (и только) в силу этого миллиардного повторения»<sup>1</sup>. Аналогично этому представления и нормы здравого смысла являются результатом неисчислимого множества элементарных индукций и неявных актов отбора, осуществлявшихся в течение всей истории человечества. «Здравый смысл... — логически необходимый результат великой, бессознательной логической истории...»<sup>2</sup>

По механизмам существования и передачи

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 198.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 40.

здравый смысл является универсальной традицией людей, в которой участвует каждый нормальный человек. Входящие в него системы мнений, точек зрения и т. п. копируются, передаются от человека человеку, от взрослых детям, а достоверность его содержащий обычно обосновывается отсылками к авторитету, опыту отдельных лиц, к общедоступным данным специализированных видов знания.

Опирающийся на самые разнообразные источники знания здравый смысл не формирует четкой, систематизированной области знания. Его конструкции нередко противоречивы, трудно совместимы друг с другом и в большинстве своем не формулируются явным образом. Вместо с тем расплывчатость этих конструкций, дополняемая богатством и гибкостью естественного языка, придает здравому смыслу универсальность, недоступную никаким другим видам знания. Как отмечает С. Б. Крымский, обыденное знание «может использоваться во всех ситуациях человеческой деятельности, на всех уровнях науки и в особенности искусства»<sup>1</sup>. В серьезной коррекции нуждается взгляд на здравый смысл как на нечто навсвязь рутинное, ограничительное ходячими суждениями, связанными с узкой сферой быта людей. И в донаучном опыте человек сталкивается с коренными проблемами бытия, что находит отражение в «философемах» реальной жизни — эмоционально и нравственно насыщенных представлениях людей о долге и надежде, правде и справедливости, цели и смысле жизни и т. п. Философия, как специ-

---

<sup>1</sup> Крымский С. Б. Научное знание и принципы его трансформации. Киев, 1974. С. 58.

ализированный тип мышления, трансформирует эту жизненную философию, выявляя мировоззренческие идеалы и ориентиры, которые складываются и переживаются людьми в их практической жизни.

Важно подчеркнуть, что здравый смысл не есть нечто неизменное и застывшее. Содержание здравого смысла лишь на первый взгляд кажется непосредственно данным, в действительности же оно есть продукт длительного исторического развития, оно включает значительные рациональные опосредствования, в нем отлагаются элементы специализированных видов знания, в частности научных теорий, глубоко вошедших в культуру той или иной эпохи. Как отмечал П. Дюгем, «арсенал здравого смысла... это не клад какой-нибудь, зарытый в землю, куда ни одна монета не может быть более прибавлена. Нет, это — капитал весьма многолюдного и чрезвычайно деятельного общества, характерный для всего человечества. Из века в век этот капитал преобразуется и возрастает. В это преобразование, в этот рост капитала теоретическая паука вносит свою заметную ленту... Этим она обогащает наследие общепринятых истин, принадлежащих всему человечеству или, по крайней мере, той части его, которая достигла известной ступени духовной культуры»<sup>1</sup>. Понятия и представления дарвинизма, психоанализа, генетики, теории относительности, кибернетики, многих философских учений вошли в здравый смысл и закрепились в естественном языке, заметно влияя на повседневное мировоз-

---

<sup>1</sup> Дюгем П. Финансовая теория, ее цель и строение. СПб., 1910. С. 311.

зрение людей. Но важно отметить, что, отлагаясь в обыденном опыте, эти понятия и представления не остаются неизменными, они сами превращаются в конструкции здравого смысла, во многом лишаясь того содержания и значения, которое они первоначально имели внутри теоретических систем.

Существенной особенностью повседневного опыта как культурной системы является его бесписьменный характер. С возникновением специализированных форм духовной культуры письменность была монополизирована интеллектуальной элитой — философами, богословами, учеными, поэтами, историками. Это оттеснение обычной живой культуры от способов письменной фиксации создает, конечно, огромные трудности для изучения ее прошлых состояний и порождает значительные искажения вследствие реконструкции духовной культуры в основном по ее элитарным проявлениям<sup>1</sup>. Но для самого здравого смысла письменность не играет заметной роли — он осваивается и транслируется в устном общении и совместной практической деятельности людей.

Как и в научных теориях, в обыденном опыте содержится знание о природе, обществе, человеке. Так, в нем содержится огромное множество «аксиом» типа: «если бросить в воду сухое дерево, оно поплывет», «камень выдержит, если на него сесть», «от трения предмет нагревается» и т. п. Большинство подобных аксиом настолько очевидно, что их не приходится формулировать явным образом. Выдержавший массу практических проверок и переживший не одну теорию

---

<sup>1</sup> См.: Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

гидростатики, теплоты, механики, этот запас знаний всегда под рукой у любого человека, без него невозможна практическая жизнедеятельность и элементарная ориентация в мире. Есть основания и для утверждений о том, что в обычном знании существуют и более тесно связанные системы положений, формирующие «теории», или, точнее сказать, «прото-теории», о различных областях действительности<sup>1</sup>.

То обстоятельство, что любой ученый применяет арсенал специализированных научных понятий и методов к достаточно узкой сфере реальности, приводит к постоянному использованию им неспециализированного повседневного опыта. И в самом деле, практически все то, что выходит за сферу исследуемых им явлений, он осмысляет просто как обычный человек — на основе здравого смысла, пополненного общенаучными представлениями. Возьмем для примера банальную ситуацию: один ученый пытается теоретически объяснить экспериментальные результаты, полученные другим ученым. Очевидно, что при этом он предполагает ясными и не требующими объяснения сам процесс наблюдения, закономерности работы экспериментальной аппаратуры и многое другое. А ведь в принципе и устройство аппаратуры, и процесс взаимодействия с ней человека, и даже сам этот другой ученый могли бы быть подвергнуты исследованию специальными методами физики, химии, физиологии органов чувств, психологии и т. п. Этого не делают, но это отнюдь не означает, что здесь нет никаких проблем. Просто вся эта си-

---

<sup>1</sup> См.: Никитин Е. П. Природа обоснования. Субстратный анализ. М., 1981. С. 40—41.

туация приписывается как заслуживающая доверия именно в ее донаучном понимании. В неясный эфир последнего погружены все продукты специализированной мысли, и возможность избежать этого путем теоретического исследования всех компонентов, входящих в познавательную деятельность, просто нереальна.

Помимо внешнего обрамления неспециализированные и идеализированные понятия обыденного опыта используются и внутри собственно научных построений. В фактуальных научных дисциплинах проверка теоретических законов, объяснений и предсказаний невозможна без отождествления теоретических конструкторов с окружающими человека вещами и ситуациями, часть из которых описывается на естественном языке. Этот нижний уровень научного знания, включающий неспециализированные повседневные понятия, совершенно очевиден в науках, использующих лишь небольшой набор теоретических законов и положений (история, социология, география, геология и т. п.), в таксономических дисциплинах (ботаника, зоология и т. п.). Однако и в высокотeorетизируемых науках описание экспериментальных ситуаций опирается на повседневные понятия.

Опыт, складывающийся в практической деятельности людей, чрезвычайно конкретен и разнообразен. В этом качестве он является практически неисчерпаемой сокровищницей, из которой наука (как, впрочем, и другие специализированные виды духовной деятельности) может черпать предметные образы, метафоры, понятия. В предметно-практическом освоении действительности формируется и определенный целостный образ мира — жизненный мир, — ко-



торый и генетически и логически является исходным пунктом для возникновения специализированных научных картин мира. Миропонимание повседневной жизни, несмотря на все его недостатки, достаточно целостно объединяет в себе представления человека о природе и социальной жизни и поэтому служит существенной, хотя обычно и непроницаемой основой для сопоставления и объединения картин мира, даваемых отдельными науками. Дело в том, что тот образ мира, который вырабатывается совокупностью наук, по крайней мере на современном этапе их развития, страдает фрагментарностью, связанной с тем, что картины мира отдельных дисциплин — физики, биологии, социологии и т. п. — все еще во многом несоизмеримы между собой.

Наука, если ее рассматривать не с точки зрения узкого сциентизма, а с более широких культурно-исторических позиций, не порывает с обычной человеческой жизнедеятельностью. В этом смысле адекватное понимание специфики научного познания как специализированной формы производства знаний состоит не в настаивании на его отгороженности от донаучного мировоззрения, а в тщательном прослеживании истоков и предпосылок науки, коренящихся, в частности, и в познавательных средствах повседневного опыта. Нельзя забывать, что стихийно-реалистическая установка, складывающаяся в практической жизнедеятельности людей, «сознательно кладется материализмом в основу его теории познания»<sup>1</sup>.

Сказанное, разумеется, не нужно понимать как стремление свести научное мышление к до-

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 66.

научному. Теоретическое познание предполагает выработку особого взгляда на мир, определенной, как это было показано выше, философско-мировоззренческой по своей природе установки, которую наука содержит и постоянно воспроизводит внутри себя. Однако возникает и существует эта установка не в безвоздушном пространстве, но в постоянно наличном контексте универсального миропонимания, складывающегося в практической жизни людей. Ученый в конечном счете живет в повседневном «мире человека», в нем же формируются основные структуры его понимания и творческого воображения, он использует практически неисчерпаемые ресурсы смыслообразования, которые содержит естественный язык. Поэтому повседневное знание широко включается в его мышление, часто совершенно незаметно для него самого.

### *3. Народная... наука?*

В неспециализированном повседневном опыте как элементарном слое сознания заключена возможность становления более высоких и организованных форм духовно-практической и интеллектуальной деятельности. От предварительного понимания мира, обеспечиваемого практическим сознанием, человек восходит к специализированному научно-теоретическому познанию, к развитию эстетическому и этическому отношению к действительности. Однако мы перешагнули бы через ступеньку в лестнице человеческого знания, если бы сразу перешли к науке, минуя очень своеобразный и редко анализируемый философами феномен — «народную науку».

Как мы уже не раз отмечали, науки возникли в истории человечества довольно поздно. Но и в донаучные времена люди сталкивались с серьезными проблемами, требовавшими немалого знания. Конечно, они не строили ракет и самолетов, не конструировали ЭВМ, не трансплантировали почки или сердце — не делали всего того, что требует развитого научного знания. Но они возводили сооружения, вызывающие восхищение и в наши дни (например, пирамиды или удивительно приспособленные к окружающей среде жилища), строили корабли и совершали на них далекие путешествия, приручали животных и улучшали их породу путем отбора, совершенствовали земледелие, лечили болезни — ведь люди болели и в те времена, когда еще не было научной медицины.

Все это требовало накопления и сохранения наблюдений, сведений, успешного опыта, относящихся к тем или иным важным для людей сферам их жизнедеятельности. Вот эти запасы сведений, постепенно накапливаемые в ходе длительного опыта, и называются народными науками. Народная наука является продуктом коллективного сознания, и это нередко проявлялось в самой открытой форме. Интересный пример, иллюстрирующий это обстоятельство, приводит великий древнегреческий историк Геродот в своем описании методов лечения больных в Древнем Вавилоне. «Есть у вавилонян еще и другой весьма разумный обычай. Страдающих каким-нибудь недугом они выносят на рынок (у них ведь нет врачей). Прохожие дают больному советы [о его болезни] (если кто-нибудь из них или сам страдал подобным недугом, или видел его у другого). Затем прохожие советуют

больному и объясняют, как сами они исцелились от подобного недуга или видели исцеление других. Молча проходить мимо больного человека у них запрещено: каждый должен спрашивать, в чем его недуг<sup>1</sup>.

Рано или поздно происходит, конечно, централизация и специализация этого накопленного опыта. Хранение и применение народной науки становится делом специальных групп или каст общества — шаманов, знахарей, жрецов, старейшин племен, искусных в определенной области деятельности людей. Существовая за редкими исключениями в бесписьменной форме, народная наука организовывалась как передаваемое непосредственно от человека к человеку рецептурно-практическое знание, конденсировалась в лаконичную форму примет, заветов и наставлений предков, сакрализованных обычаев и ритуалов, сопровождающих и направляющих определенную деятельность.

Постоянная жизнь среди природы, зависимость от игры ее сил и стихий делали людей традиционных обществ тонкими наблюдателями, устанавливавшими массу связей в природной жизни, там, где современный человек может увидеть лишь причудливый беспорядок. Древние — и об этом свидетельствуют этнографические исследования — далеко превосходили нас в искусстве наблюдения за мельчайшими деталями в явлениях природы и в их влиянии на жизнь человека. Народный эпос, увековеченный в летописях предания и другие памятники древности полны сопоставлений между явлениями природы, органического царства и человеческой

---

<sup>1</sup> Геродот. История. Л., 1972. С. 74.

жизни. Систематизируя в народныя науки — народную агрикультуру, медицину, метеорологию, архитектуру, народную социологию, объясняющую и оправдывающую довольно сложныя формы семейно-родовых и общинных отношений, — эти наблюдения и опыт позволяли людям успешно сохранять свою форму жизни в условиях грозного и неопределеннаго окружающаго природныя стихий.

Разумеется, мы сейчас можем сказать, что в народныя науки отражаются связи лишь между явлениями, связи — и нередко фантастическыя — между данными в непосредственном опыте вещами, тогда как подлинная наука начинается там, где устанавливаются связи между сущностями, устанавливаются законы. Это верно. Но верно и то, что аккумулируемое в народныя науки знание является по-своему весьма глубоким, целесообразным и нередко высокоэффективным в практическом отношении.

Прежде всего это относится к тем областям знания, которые обслуживают жизненно важныя, находящяся в фокусе тех или иных обществ виды практикы. Так, удивительно тонкое и эффективное искусство навигации выработалось у народов, живущих морским промыслом. Жители островов Полинезии успешно совершали длительныя морскыя путешествия, не зная компаса, часов и т. п., но имея в голове чрезвычайно сложную и мало что говорящую современному человеку схему ориентации, объединяющую в себе небесныя ориентиры, сведения о направлении течений и ветров и целый ряд признаков о состоянии океана, которые совершенно ускользают от петропрошаннаго взгляда. Русскыя поморы, строившыя весьма

приспособленные для арктических плаваний суда<sup>1</sup>, также веками бороздили северные моря без компаса. И их наука навигации, передаваемая из поколения в поколение, складывалась из природных ориентиров, из тщательно накапливаемого знания о многочисленных течениях, господствующих ветрах, островах, отмелях и т. п.

Этнография и история дают большой и очень любопытный материал о народных науках (этнографы называют их иногда «этнонауками»). Но нас здесь интересует не столько их содержание, сколько гносеологические и социально-исторические характеристики, позволяющие представить народные науки как своеобразный, несводимый к другим вид знания.

Принципиальное значение в этом имеет учение К. Маркса о типах духовного и практически-духовного производства и их взаимосвязях с историческими формами материального производства. Как известно, К. Маркс проводил существенную грань между способом производства знания в традиционных, докапиталистических обществах и в общественных формациях, основанных на вещных, экономических связях, на применении знания в крупномасштабном машинном производстве. «Только при этом способе производства впервые возникают такие практические проблемы, которые могут быть разрешены лишь научным путем. Только теперь опыт и наблюдения — и настоятельные потребности самого процесса производства — впервые достигли такого масштаба, который допускает и делает

---

<sup>1</sup> Известно, что адмирал Макаров позаимствовал у одного из таких судов — поморского коча — форму корпуса для своего делового «Ермак» как наиболее пригодную для плавания во льдах.

необходимым применением науки... Тем самым, — продолжает Маркс, — одновременно происходит отделение науки как науки, примененной к производству, от непосредственного труда, в то время как на прежних ступенях производства ограниченный объем знаний и опыта был непосредственно связан с самим трудом, не развивался в качестве отделенной от него самостоятельной силы и потому в целом никогда не выходил за пределы традиционно пополняемого и лишь очень медленно и понемногу расширяемого собирания рецептов»<sup>1</sup>.

Здесь, конечно, нельзя забывать, что в традиционных обществах существовали и теоретические науки. Однако они были продуктом чистой учености, отгороженной от практической жизни и производства высокими идеологическими и социально-классовыми барьерами. Разбираемый же здесь вид знания относится не к сфере «науки» в собственном смысле этого слова, а к области практически-духовного освоения мира, к сфере практически-рецептурного знания и умения.

Традиционные навыки и наблюдения, профессиональные рецепты и секреты, то есть все то, что составляет ядро любой народной науки, таким образом, рождаются в непосредственном процессе материального производства и практической жизни в обществах, где господствующими способами производства являются традиционное земледелие, ремесла, охота и рыболовство и т. п. По своей природе народные науки и в самом деле являются «этнонауками», поскольку по существованию и способам передачи

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. С. 554.

апатия они теснейшим образом связаны с интенсивной этнической жизнью, с типичными для нее ритуалами и коллективными обрядами как формами социальной организации и социальной памяти, с устойчивыми живыми традициями. В этом отношении этнонаука куда в большей степени, чем проявления теоретического мышления, связаны с конкретным историческим временем и ареалом их распространения. Распад этих условий, разрушение живых традиций приводит к исчезновению народных наук, которые оказываются, по существу, неносстановимыми, даже если как-то их следы остаются в распоряжении последующих поколений<sup>1</sup>. В современном мире народные науки существуют как реликтовые образования, все более лишаемые своих живых корней, своей питательной среды — традиционной народной жизни.

Возникает вполне естественный вопрос: стоит ли и в какой форме сохранять и поддерживать в ноосфере этот исчезающий буквально на наших глазах вид человеческого опыта? Или же народные науки представляют лишь антиквар-

---

<sup>1</sup> Это связано с огромной ролью личного умения, искусства, не закрепляемого письменно или каким-либо другим способом, в подобных традициях. Как замечает по сходному поводу М. Полани, «искусство, которое не практикуется в течение жизни одного поколения, оказывается безвозвратно утраченным. Этому можно привести сотни примеров; процесс механизации добавляет к ним сегодня все новые и новые. Обычно эти потери невосполнимы. Жалко наблюдать бесконечные попытки — при помощи микроскопов и химии, математики и электроники — воспроизвести единственную скрипку, сделанную среди прочих скрипок полуграмотным Страдивари 200 лет тому назад» (Полани М. Личностное знание. М., 1985. С. 87).



ный интерес, и место им — в музеях, рядом с предметами традиционного народного быта? Это непростые, а в некоторых случаях (например с народной модницей) и довольно деликатные вопросы. С одной стороны, утрата многовекового опыта, сирессованной в народных науках практической мудрости предков ва может не вызывать закого беспокойства. Вполне можно допустить, что в этих пропущенных через определенную духовную традицию наблюдениях многих поколений содержится немалая ценность и для современной жизни, в том числе и для современной науки. С другой стороны, разве не вобрала современная научная мысль все полезное из этой, по существу донаучной, формы сознания, возникшей и оправданной лишь на заре человеческой цивилизации? Не выступают ли, скажем, доводы поборников народной медицины лишь покрывалом для романтической тоски по временам чудодеев, знахарей и целителей?

Казалось бы, для ответа на эти вопросы полезно провести аналогию с искусством. Мало кто решится отрицать значение и ценность народного искусства, несмотря на существование искусства профессионального, искусства как специализированной формы духовного производства. Первое начиная с античности, с эпохи замечательного древнегреческого искусства служило, по словам К. Маркса, «почвой и материалом» второму. И в последующей истории народное искусство не теряло своего значения для профессионального художественного творчества. Однако, как отмечал Маркс, в случае искусства понятие прогресса нельзя брать в его обычном значении: «...трудность заключается не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос

связаны с известными формами общественного развития. Трудность состоит в том, что они все еще доставляют нам художественное наслаждение и в известном отношении признаются нормой и недостижимым образцом»<sup>1</sup>.

Если же мы говорим о знании, то дело приобретает иной оборот. Конечно, мы можем наслаждаться образцами народной архитектуры, восхищаться наблюдательностью, изобретательностью и лаконизмом, воплощенными в приемах народного земледелия или в рецептах народной медицины. Но главной здесь все-таки является не эстетическая оценка. Вполне законно спросить о целесообразности той или иной конструкции жилища, об эффективности и о возможности включения в современную практику тех или иных приемов традиционного земледельческого опыта. Поэтому слово в оценке народных наук принадлежит не только этнографам или писателям, с любовью описывающим исчезающие традиционные формы сознания, но и теоретикам и практикам в области архитектуры, сельскохозяйственных наук, медицины и т. п.

Имеющийся в этом деле опыт недвусмысленно свидетельствует о довольно-таки больших возможностях, заложенных в народных науках. Так, ныне тщательно изучается апробированное и отлаженное веками устройство северной русской избы, казацкого куреня и т. п. не с целью их сохранения в заповедных, музейных зонах, а чтобы найти оптимальные и целесообразные проекты сельского жилища настоящего и будущего. Хорошо известна деятельность Т. С. Мальцева, соединившего практическую мудрость

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 48.

земледельцев своих родных мест с самой современной сельскохозяйственной наукой.

И все же отношения между современной наукой и тем, что мы здесь называли народной наукой, не так безоблачны и гармоничны, как это может показаться. В чем же дело, почему, например, за веками используемым в пародии лечением травами тяготеет сомнительная слава «лженауки», знахарства, а то и шарлатанства? Вопрос, как представляется, уходит гораздо глубже психологического неприятия и полемических переналок между научной медициной и медициной народной (защитники последней, в свою очередь, обвиняют современных медиков в профессиональной узости, в самодовольном уповании на лабораторный эксперимент и желании восполнить его коллективным историческим опытом людей).

С точки зрения теории и истории познания, мы сталкиваемся здесь с двумя типами знания, рожденными в разных и во многом несоизмеримых между собой мировоззренческих контекстах, соотносящихся с различными картинами мира. Это относится не только к традиционной медицине, но и к другим народным наукам, как мы это увидим в дальнейшем. Но именно в народной медицине это обстоятельство, по-видимому, проявляется наиболее полно и ясно.

Что же это за картина мира, которая лежит в основе традиционных народных наук? Мы уже во многом подготовлены к ответу на этот вопрос, поскольку снова встречаемся с восприятием мира как «царства стихий и качеств», о котором подробно говорилось в начале книги. Как мы помним, в этой картине мира природа не противопоставлена человеку в качестве чего-то внешнего

ему. Именно этот мир, где каждая отдельная вещь, каждое отдельное существо, в том числе и человек, погружены в органический круговорот могущественных стихий бытия, и служит той объемлющей структурой, в которой возникают и существуют народные науки. В данной картине мира природа выступает как «дом человека», а человек, в свою очередь, как органическая частица мира, через которую постоянно проходят силовые линии мирового круговорота.

С этим своеобразным и уже труднодоступным современным людям переживанием мира связаны основные принципы народных наук. Ставится понятным, например, почему в народной медицине целебными свойствами обладает практически все, что существует в мире и окружает человека: травы, цветы и злаки, мясо, молоко и кровь животных, различные минералы и смолы, грязи и испарения и т. д. и т. п. Во всех системах традиционной народной медицины лечебная сила приписывается и самим стихиям (земле и воде, воздуху и огню) и качествам (теплу и холоду, сухости и влажности) в их «чистом» виде — ведь из них соткан не только окружающий мир, но и сам человек. Описывая повседневную практику врачевания в средние века, известный советский историк отмечает: «В качестве средств, имеющих целобное значение, употреблялись вода, земля, огонь, кровь. Испытанным способом излечения ребенка от плевка считалось следующее: женщина выкапывала в земле яму с двумя выходами и через образовавшуюся дыру протаскивала младенца. Излечение землей путем общения с ее «сплои» в высшей степени характерно для мышления

людей аграрного общества и принимало самые различные формы»<sup>1</sup>.

Традиционное лечение травами при желании еще можно истолковать как некую неразвитую форму современной фитотерапии. Но описанный А. Я. Гуревичем прием средневековой народной «педнатрии» совершенно ясно указывает на качественное отличие народной и научной медицины по общему пониманию мира и человека и по вытекающим из этого пониманию методам и средствам лечения. Кстати говоря, в этом контексте становится ясной и та существенная роль, которую играют в народной медицине различные магические ритуалы, сопровождающие лечение (заговоры, заклинания, обряды и т. п.). В традиционном сознании окружающий человека мир, как уже говорилось, предстает не как мертвая материя, а как живое целесообразное устройство, резонирующее целям и надеждам человека. В этом мире естественное самым тесным и неразрывным образом переплетено со сверхъестественным, и сам человек (а тем более человек больной) служит ареной борьбы темных и светлых, злых и добрых, чистых и нечистых сил, качеств, влияний и т. п.

Примеры этому многочисленны и разнообразны. Так, аналогом понимания современных инфекционных заболеваний в традиционной медицине выступала древняя идея «злого духа», вселившегося в тело человека. В истолковании венерических заболеваний в большинстве культур очень устойчива символика, связанная с осквернением, грязью, неотвратимым наказа-

---

<sup>1</sup> Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 141—142.

нием за грех плоти. В русском летописном термине «моровое поветрие», безусловно, отражается вера в то, что в возникновении эпидемий принимают участие стихийные силы природы. Даже в не так давно использовавшемся в медицине термине «инфлюенца» (лат. *influentia* — влияние) еще присутствовал отголосок убеждения в том, что течение болезней находится под воздействием таинственных космических сил. Вот почему исцеление больного есть не только терапевтическое, но и сакрально-магическое действие, если под магией понимать ритуальные приемы и формулы, которые, как верилось, могут воздействовать на эти сверхъестественные истоки болезней.

В народных науках, обращенных к более прозаическим сферам — земледелию, строительству, скотоводству, — символично-мировоззренческая сторона менее выражена, но она присутствует и здесь и при желании может гипертрофироваться и противопоставляться научному пониманию вещей. Приведем в некотором роде крайний пример такого подхода. В 1924 г. неизвестный австрийский философ-мистик Р. Штейпер прочел своим ученикам курс лекций под названием «Агрикультура». В нем он учил, что применение химии, биологии и других наук в земледелии приводит к утрате глубинных связей с «матерью-землей». Свою же задачу Штейпер видел в том, чтобы помочь крестьянам восстановить эти связи с «великой жизнью Природы», с «физическими и духовными силами Земли» — связи, забытые лабораторными учеными. Вместе с крестьянами, но без ученых Штейпер мечтал создать новую «народную агрикультуру», соединяющую мистико-органическое восприятие при-

роды с «биодинамическим методом», запрещающим использование неорганических удобрений и ядохимикатов и уповающим на компост и традиционную технологию. Эти идеи альтернативной народной агрокультуры живы и до сих пор в виде программы «органического агрокультурного движения», существующего в некоторых западных странах.

Таким образом, специфика народных наук состоит в сплаве векового практического опыта с тем своеобразным мироопределением, которое мы попытались здесь обрисовать. Оно и предопределяет их разнородность, а то и несоизмеримость с современным научным и техническим знанием, в основе которого лежит иное восприятие мира. Можно, конечно, пренебречь этим невидимым идейным стержнем (тем более что он сам стирается, исчезает в современной культуре), связывающим воедино разрозненные на первый взгляд рецепты и секреты традиционного знания. И для целей использования, ассимиляции результатов народных наук этот путь вполне приемлем и нередко приводит к интересным результатам. Возьмем, к примеру, историю с акупунктурой (иглоукальыванием) — одним из важнейших методов лечения традиционной китайской медицины. В недоброй памяти времена «культурной революции» в Китае современная медицина подвергалась гонениям как прогнившая «буржуазная наука», традиционная же медицина неожиданно получила социальную поддержку. В результате этого акупунктура стала серьезно изучаться сначала в КНР, а потом и во многих других странах, в том числе и у нас.

Конечно, нет никакой необходимости ставить столь жесткие социальные эксперименты для

того, чтобы выяснить ценность и ввести в современную практику те или иные секреты народных наук. Разумно оставить последним в человеческой ноосфере определенное, соответствующее их природе и специфике место. Как это ни парадоксально, в современных условиях сильная социальная поддержка, по-видимому, столь же губительна для народных наук, как и полное пренебрежение их своеобразным опытом. Дело в том, что подобная поддержка почти неизбежно приводит к феномену «гипертрофии», к превращению этого типа знания в плоские, популярные «науки-клише», о которых говорилось выше. Вырванные из своего органического контекста, те или иные фрагменты народных наук начинают рассматриваться как не подлежащие критической оценке рецепты, ведущие к немедленному и полному успеху. Скажем, та или иная методика народной медицины предстает как панацея — средство от любой хвори. В результате множатся сомнительные, а нередко изурительные и небезопасные для человеческого организма «диеты», «водо-» и «хладолечения» и т. п.

В сущности, это приводит не к сохранению и адекватному использованию народного опыта, а к возникновению далеких от реальных народных наук видов вненаучного знания, к возникновению псевдонауки. Так, упомянутая выше штейперовская «народная агрокультура», разумеется, не является народной наукой как таковой. Это симбиоз, в котором на традиционную технологию земледелия налагались идеи эзотерических и довольно рафинированных интеллектуальных течений (философского мистицизма и натурфилософии Гёте, которую Штейнер долгое время изучал). В результате мы сталкиваемся



здесь с феноменом, заслуживающим специального рассмотрения, — с внешнеучными видами знания.

#### 4. За гранью и на грани научности

Декарт, как мы помним, мечтал о науке, которая строилась бы подобно новому городу — по ясному и единому плану. Однако реальное развитие познания мало чем напоминает подобную картину, это более сложный и многообразный процесс. «...Историческое развитие всех наук, — писал К. Маркс, — приводит к их действительным исходным пунктам лишь через множество перекрещивающихся и окольных путей. В отличие от других архитекторов, наука не только рисует воздушные замки, но и возводит отдельные жилые этажи здания, прежде чем заложит его фундамент»<sup>1</sup>. При этом если продолжить сравнение явлений ноосферы с архитектурными сооружениями, то, подобно всякому создававшемуся не одно столетие городу, наука застроена зданиями различного стиля, высоты и качества. К тому же расположен город науки не на ровном и пустынном месте, он окружен стихийно сложившимися поселениями традиционного типа — повседневно-практическим знанием, народными науками.

И все же обрисованный ландшафт еще не полон. Среди привычных сооружений то там, то здесь встречаются довольно странные постройки. Порой они напоминают развалины древних

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 43.

храмов и дворцов, порой — причудливые башни, созданные богатой фантазией. Иногда в них мелькают одинокие неясные темп, иногда идет интенсивная, но непонятная жизнь. Впрочем, довольно увлекаться аналогиями. Что же это за феномены человеческого знания, обосновавшиеся на границе большой паузы?

Как уже отмечалось, в донаучном знании заключены возможности становления более организованных, специализированных типов знания, прежде всего знания научного. Но научное знание — не единственный вид специализированного знания. Наряду, а нередко и в тесном взаимодействии с ним в истории культуры существовали и продолжают существовать феномены вненаучного (или, как его иногда еще называют, псевдо- или паранаучного) специализированного знания — астрология и алхимия, теология и метафизика, спекулятивная натурфилософия, парапсихология и учение о непознаваемых летающих объектах и многое другое. Их невозможно вычеркнуть из общей духовной культуры людей. Попробуем теперь рассмотреть эту своеобразную сферу знания более внимательно и систематично.

Почему существовали и продолжают существовать вненаучные формы познания? Это непростой вопрос, требующий специальных исторических и социально-философских исследований. Однако ближайшие глосеологические и психологические причины здесь достаточно ясны. Научное знание не может охватить всей сферы реальности. Оно, как и здравый смысл, есть знание средней степени общности. Между тем в человеке неискоренима потребность в знании предельных, абсолютных начал бытия, наиболее об-

щих характеристик универсума. В теоретически-рациональной форме это сфера философского познания, но в прошлом (а во многих обществах и сейчас) здесь же лежит область поисков теологии, метафизики, натурфилософии, спекулятивно-мистической мысли. Заметим попутно, что в другую сторону от знания средней степени общности открывается сфера индивидуального — в природе, истории, личностном бытии человека. Ошибочно думать, что понимание и познание индивидуального есть нечто простое и ясное. Как говорил Гёте, для художника подлинное творчество собственно и начинается как «прорыв к наиболее высокому и трудному в искусстве, к постижению индивидуального»<sup>1</sup>. Здесь область художественного познания, исторического и гуманитарного понимания в широком смысле этого слова. И многое в этой области существенно отличается от общепринятых в науке методов и норм познания.

Другим, уже житейски-психологическим мотивом, поддерживающим внес научные формы познания, является психокоп веков существовавшая у людей надежда найти чудодейственные способы решения их насущных жизненных проблем. Как не без иронии заметил Э. Ю. Соловьев, люди, возможно, отказались бы от всех завоеваний научной мысли и техники, если бы взамен им предложили три чуда: препарат, излечивающий ото всех болезней (панацию), способ получения пищи из неорганических веществ и метод обучения, гарантирующий полное раз-

---

<sup>1</sup> Эккерман И. П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. М., 1981. С. 84.

витне всех задатков ребенка<sup>1</sup>. Если добавить сюда рецепт философского камня и точный способ предсказания судьбы, то мы получим достаточно полный набор побудительных мотивов алхимии, астрологии, френологии (определения способностей человека по форме черепа), парапсихологии и большинства других видов вненаучного знания. Наука отрезвляет человеческий разум, дает частичное решение подобных проблем, но полностью оправдать эти чаяния она не в состоянии, поскольку для самой науки эти проблемы являются наиболее отдаленными и трудно разрешимыми, если не неосуществимыми вообще.

Существуют, наконец, и социальные причины, поддерживающие интерес к некоторым видам вненаучного знания. Социальный и духовный кризис является питательной почвой для своего рода расцвета крайних форм ненаучного знания. Возрождаются и вновь изобретаются самые фантастические виды мистицизма и псевдонауки, они культивируются средствами массовой информации и обширной популярной литературой. Парадоксально, но факт, что в наши дни в одном из наиболее развитых в научном отношении штатов США — Калифорнии — профессиональных астрологов больше, чем профессиональных физиков. Парапсихологические феномены, рассказы о НЛО, легенды о Бермудском треугольнике и снежном человеке привлекают интерес, вызывая время от времени довольно бурную полемику на страницах газет и научно-популярных журналов. Налет таинственности, споры и

---

<sup>1</sup> См.: Соловьев Э. Ю. Знание, вера и нравственность. — В кн.: Наука и нравственность. М., 1971. С. 202.

слухи, ссылки на авторитеты, окружающие эти феномены, не в последнюю очередь способствуют возрастанию интереса к ним.

В подобной ситуации, как это показывает исторический опыт, замалчивание или простое отрицание этой сферы знания является далеко не самым приемлемым вариантом. Выявление социальных и гносеологических корней псевдонаучного знания, анализ его функций в структуре общественного сознания намного эффективнее для выработки его трезвой оценки. Об этом свидетельствует, в частности, опыт критического анализа классиками марксизма теологии и спекулятивной натурфилософии, социальных утопий и феноменов вульгарной науки, а также и более специальных форм псевдонаучного знания, например алхимии, месмеризма и френологии.

Немногое в нашей литературе работы, где речь заходит о псевдонауках, написаны учеными<sup>1</sup>. Они первыми отреагировали на псевдонаучную деятельность как на достаточно заметное, если не в познавательном, то, по крайней мере, в социальном плане, явление. Однако в анализе псевдонаучного знания существенную роль может и должна сыграть философия — теория познания, социология и методология науки. Ученые, отрицающие достоверность и объективность данных псевдонауки, обычно ссылаются на то, что эти данные не соответствуют имеющемуся знанию, не вписываются в научную картину мира<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См., например: Мигдал А. Попски истины. М., 1983; Волькенштейн М. В. О феномене псевдонауки // Природа, 1983, № 11.

<sup>2</sup> В огромном большинстве случаев подобный подход оказывается справедливым и освобождает ученых от немалого труда по проверке сомнительных и мало-квалифицированных псевдонаучных теорий. Классиче-

Но этим далеко не исчерпывается возможная аргументация. Внеаучное знание, как и знание научное, не является досужей выдумкой, оно производится в определенных интеллектуальных сообществах в соответствии с существующими в них традициями, нормами и эталопами познания, оно опирается на определенные источники познания, пусть и не признаваемые наукой за достоверные. Как сираведливо отмечают специалисты по социологии знания, «научное сообщество не является единственным видом познавательного сообщества. Любая специализированная область познания, разработка и развитие которой требует установления автономного социального пространства, будет стремиться к структуре познавательного сообщества. В самом деле, некоторые эзотерические познавательные традиции, связанные с различными группами серьезных астрологов, могут рассматриваться как познавательные сообщества, во многом сходные с признанными сообществами ученых в современных научных дисциплинах»<sup>1</sup>.

Механизмы производства внеаучного знания, а также способы его распространения в обществе заметно отличаются от аналогичных форм производства и распространения научного зна-

ским примером этого служит позиция Французской Академии наук, отказавшейся в свое время рассматривать любые проекты вечного двигателя как заведомо ошибочные. Но ошибаются и сами ученые. Та же Французская Академия в XVIII в. отказывалась рассматривать как пенаучные любые свидетельства о падении на землю метеоритов, а позже — как неосуществимые проекты движения паровых машин по рельсам.

<sup>1</sup> *Holzner B., Marx J. H. Knowledge application: the knowledge system in society. Boston ets., 1979. P. 108—109.*

ния. Их описание и анализ, проделанные гео-сеологами, могли бы пролить свет на многие тайны вненаучного знания. Лишенное же своих таинственных покровов, оно наполовину утрачивает свою привлекательность, подобно тому, как нас перестает интересовать фокус, когда мы узнаем о том, как его проделывает иллюзионист<sup>1</sup>.

Парапаучное знание нередко изображают как ультрасовременный феномен, как нечто, куда еще только-только ступает человеческая мысль. Это, конечно, не так. Это знание известно очень давно, а некоторые его виды, например астрология, старше обычных наук. Достаточно устойчивый их перечень сложился к концу XVII в. В него обычно помещали алхимию, астрологию, геомансию (предсказание месторождений по внешним чертам земной поверхности), фитогномию (приписывание лечебной силы растениям на основе их подобия или символического соответствия тем или иным частям человеческого организма). Позднее к ним присоединились френология, месмеризм, парасихология, уфология (учение о НЛО) и ряд других менее известных паранаучных направлений. Парасихология, или, как ее стали называть сейчас, учение

---

<sup>1</sup> Этой аналогией, впрочем, не следует увлекаться. Существуют достаточно серьезные виды вненаучного знания, уподобление которых намеренному обману сильно упрощает суть дела. Алхимия, например, с ее тысячелетней историей лишь в своей вульгарной части может рассматриваться как шарлатанство. Если к последнему причислить всех сторонников астрологии или алхимии, то в шарлатаны могут попасть и признанные отцы современной науки — Дж. Бруно, И. Кеплер, Ф. Бэкон, Р. Бойль, И. Ньютон и многие другие ученые XVI—XVII вв.

о экстрасенсорном восприятии, например, уже переживала период бурного подъема в Англии в конце XIX в. Парапсихологические феномены активно изучались в специально созданном «Обществе психических исследований», выпустившем в 1886 г. объемистую книгу «Фантомы живого». В ней описывался ряд экспериментов по телепатии и приводилось множество историй и свидетельств об экстрасенсорных явлениях. Весьма любопытен приведенный в книге список членов и покровителей этого общества. В него входили видные государственные деятели У. Гладстон и А. Бальфур, литераторы Дж. Рескин и А. Теннисон, известные физики Дж. Дж. Томсон, Дж. Релей, О. Лодж, У. Крукс, первооткрыватель планеты Нептун Дж. Адамс, биолог А. Уоллес, создавший наряду с Ч. Дарвином учение о естественном отборе. Известно и то, что в это же время и на этой же почве в России столкнулись два великих химика — А. М. Бутлеров и Д. И. Менделеев, из которых первый поддерживал и распространял парапсихологию, а второй решительно боролся с ней. Если предположить — а это вполне логично, — что столетие назад ученые были не мудрее и не глупее пылких, то оказывается, что можно быть крупным ученым и одновременно верить в существование таинственных «псп-феноменов».

Чтобы несколько разобраться в причудливых судьбах вненаучного знания, полезно, на наш взгляд, ввести некоторые терминологические уточнения, позволяющие установить градацию в весьма неоднородной мозаике возникающих вне науки специализированных видов знания. Это важно, поскольку наиболее ходовой термин — «псевдонаука» — нередко употребляется



в чрезмерно расширительном смысле, охватывающем и рассмотренную выше народную науку, а иногда и вообще все виды знания, которые чем-то отличаются от признаков научных теорий. Подобное употребление непродуктивно, поскольку оно априори содержит резко отрицательную оценку вненаучного знания и не позволяет заметить грани между псевдонаучным знанием и целым рядом спорных и пограничных познавательных традиций, которые сыграли немалую роль в развитии человеческого познания. В самом деле, правомерно ли ставить в один ряд вульгарные формы астрологии и, например, теорию цвета Гёте или традицию русского космизма лишь на том основании, что ни то ни другое не отвечает привычным стандартам научности?

Представляется, что в рассматриваемой сфере можно выделить по меньшей мере три вида познавательных феноменов: *паранормальное знание, псевдонауку и девиантную науку*. К паранормальному (от греч. пара — около, при) относятся учения о тайных природных и психических силах и отпущениях, скрывающихся за обычными, происходящими в пространстве и времени явлениями. Это область мистических учений, спиритуализма, спекулятивной метафизической и натурфилософской мысли. Сторонники паранормального знания, как правило, считают, что методы обычных наук грубы и ограничены, что, лишь отдавшись мистическому созерцанию как высшей познавательной способности, можно проникнуть в таинственные связи мира.

В отличие от этого сторонники псевдонаук не только не отрицают, но и, напротив, подчерки-

вают свое стремление пользоваться научным методом. Они собирают факты, выдвигают догадки и гипотезы, обосновывают их. Но, несмотря на эту имитацию научной деятельности, большинству ученых, да и самим занимающимся псевдонаукой людям совершенно ясно, что их деятельность осуществляется за гранью нормальной науки. Нет универсального критерия, однозначно разграничивающего науку и псевдонауку, но существует масса «признаков», по которым можно достаточно точно квалифицировать соответствующую интеллектуальную активность как псевдонаучную. К типичным псевдонаукам можно отнести учение о древних астронавтах, уфологию, целый ряд популярных историй (о снежном человеке, о чудовище из озера Лох-Несс и т. п.).

Наиболее близка к обычной научной деятельности «девиантная наука». Термином «девиантный» в социологии обозначается отклоняющееся от обычных норм и стандартов поведение людей и социальных групп в обществе. Подобно этому девиантной будет такая познавательная деятельность, которая выходит за рамки принятых в то или иное время в науке парадигм (образцов) исследования и отклоняется от методологических и мировоззренческих норм и эталонов, разделяемых большинством членов научного сообщества. Вместе с тем девиантной наукой занимаются, как правило, люди, получившие научную подготовку, но по тем или иным причинам выбравшие далекие от общепринятых объекты или методы исследования. Сами они убеждены в научности своих занятий, однако большинство ученых относят эти занятия к вненаучным. Поэтому представители девиантной науки обычно

работают в одиночестве или небольшими группами, они лишены социальной и материальной поддержки, на них нередко смотрят как на чудачков от науки. Девиантные направления обычно не существуют долго. Это и понятно, ведь балансирование на грани научности должно закончиться или созданием признанной научной программы, или же угасанием подобного направления, которое держится в основном на убежденности его создателя.

Описанные в общих чертах, эти виды знания весьма своеобразны, как своеобразно и их отличие от научного знания. Поэтому, ограничившись высказанными соображениями, попробуем уточнить и конкретизировать их на достаточно показательных примерах из истории человеческого познания.

Самыми яркими феноменами паранормального знания являются мистика и спиритизм, и было бы логично рассмотреть их здесь. Мы уже касались в общем виде их мировоззренческой основы, разбирая картину пропозанного духовными силами и связями средневекового Космоса. К тому же интересующийся читатель может найти не утратившие своего значения и теперь образцы критического анализа этих феноменов в сочинении Канта «Грезы духовидцы, проясненные грезами метафизики»<sup>1</sup> и в работе Энгельса «Естествознание в мире духов»<sup>2</sup>. Современная же парапсихология, хотя ее и называют иногда спиритизмом наших дней, как представляется, проделала определенную эволюцию (и вне науч-

---

<sup>1</sup> См.: Кант И. Соч. В 6 т. Т. 2. С. 291—360. В этой работе Кант разбирает учение знаменитого шведского мистика XVIII в. Э. Сведенборга.

<sup>2</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 373—383.

ное знание может развиваться!), переместившись из сферы паранормального знания в разряд довольно respectable псевдонауки и даже девнадцатой науки.

Поэтому особенности паранормального знания мы попытаемся понять, обратившись пусть к менее яркому, но вполне характерному его проявлению — спекулятивной натурфилософии конца XVIII — начала XIX в. Натурфилософия в этот период развивалась в качестве романтической реакции на дегуманизованную, лишенную жизненности и смыслового начала картину мира, которую предлагало господствующее механистическое мировоззрение. Философы, поэты, пророки романтизма призывали к приоритету чувств, непосредственной интуиции, целостного проживания в мир перед логическими рассуждениями, количественным анализом и сведением всего многообразия явлений к механическим движениям и причинам. В этом идейном контексте и возникали натурфилософские системы немецких философов-идеалистов.

Сами их творцы вполне осознавали альтернативность своих учений обычным естественнонаучным теориям. Ведь они предлагались на фоне устойчивых и разработанных собственно научных программ — ньютоновской механики и физики в целом. Благодаря же Канту, критически оценившему условия и критерии научности познания, была вообще поставлена под сомнение возможность умозрительного учения о природе, характерного для натурфилософии. И все же именно последователи Канта — Шеллинг и Гегель построили самые грандиозные натурфилософские системы.

Почему же так произошло? Дело в том, что

натурфилософы полагали, что их учения являются не только иной, но и более высокой по сравнению с обычной наукой формой познания природы. По Шеллингу, натурфилософия основывается на интеллектуальном созерцании мира, до которого не в состоянии возвыситься эмпирическая наука. Именно в таком созерцании природа раскрывается не как безжизненный механизм, а как органическая целостность, как высшая форма развития духа. Поэтому подлинное проникновение человека в глубинную сущность природы осуществляется «не посредством науки, а посредством своей сущности или магическим способом. Придет время, — полагал Шеллинг, — когда науки постепенно исчезнут и на место их явится непосредственное знание. Все науки, как таковые, изобретены лишь по недостатку этого знания; например, весь лабиринт астрономических вычислений существует потому, что человеку не было дано усматривать непосредственно необходимость в небесных движениях как таковую, или духовно сопереживать реальную жизнь вселенной. Существовали и будут существовать не нуждающиеся в науке люди, в которых смотрит сама природа и которые сами в своем видении сделались природою. Это настоящие ясновидцы, подлинные эмпирики, к которым эмпирики, называющие себя так теперь, относятся как политиканы, переливающие из пустого в порожнее, к посланным от Бога пророкам»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: Лосский Н. Обоснование интуитивизма. 2-е изд. СПб., 1906. С. 160. Вполне отчетливо, хотя и не в таких ярких и парадоксальных выражениях описывал отличие натурфилософии от физики Гегель (см.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 2. С. 10—24).

Натурфилософия, как нетрудно видеть, в новой ситуации пыталась восстановить догалилеевское представление о единстве человека и мира, микрокосмоса и макрокосмоса. Это облегчалось тем, что в духовной культуре сравнительно отсталой в промышленном отношении Германии конца XVIII в. еще не прерывалась традиция средневековой немецкой мистики Экхарта и Бёме, в живом виде дошедшая до Гёте, Шеллинга и Гегеля. Новые алфавит и язык, введенные Галилеем, Декартом и Ньютоном для описания природы, — геометрические фигуры, механические модели, математические символы — представлялись натурфилософам грубыми и внешними для проникновения в тонкую диалектику, пронизывающую жизнь природы. Восстанавливается старый, уже порядком забытый учеными алфавит «стихий», на котором в причудливой, нередко фантастической форме толковались открытия физики, астрономии, химии, биологии того времени.

Если в ньютоновской картине мира, как уже отмечалось, человек предстает ничтожным и в общем-то случайным наблюдателем размеренного хода мировой машины, то в натурфилософии он снова водворяется в центр мироздания. Это связано с одной из основных ее идей — через человека, включенного в жизнь природы, проходят ее силы и стихии, и он, как совершенное существо, может переживать выше и ниже него расположенные в великой цепи природы уровни ее организации. Натурфилософу не нужны измерительная техника и аппаратура, ибо сам человек есть, так сказать, тончайший из созданных самой природой приборов, в котором отражается целостная жизнь природы.

Отсюда и характерные черты и принципы натурфилософского знания — единство объективного и субъективного, физических стихий и чувств человека, понимание природы как органической (подобной живому организму, а не машине) целостности, как сложно расчлененной индивидуальности, примат качественного анализа над количественно-математическим и отказ от редукционизма — типичного для того времени сведения всего богатства явлений к механическим законам. Ясно, что эти принципы не могли же противопоставить спекулятивную натурфилософию естествознанию, уже прочно вставшему на путь точного, контролируемого эксперимента, использования математического языка и отказа от метафизических гипотез. С резкой критикой натурфилософии выступили крупнейшие ученые XIX в. — Гаусс, Либих, Гумбольдт, Больцман и многие другие. Г. Гельмгольц, например, писал, что «гегелевская натурфилософия является абсолютно бессмысленной, по крайней мере для естествоиспытателей. Среди многих выдающихся естествоиспытателей того времени не нашлось даже одного-единственного, кто связал бы себя узами дружбы с гегелевской натурфилософией»<sup>1</sup>.

Казалось бы, спекулятивному мышлению вынесен окончательный приговор. Оно вненаучно, фантастично, бесплодно. И все-таки еще рано ставить точку. Натурфилософией, как отмечал Ф. Энгельс, «были высказаны многие гениальные мысли и предугаданы многие позднейшие

---

<sup>1</sup> Цит. по: Огурцов А. П. «Философия природы» Гегеля и ее место в истории философии науки // Гессель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 616.

открытия, по не мало также было наговорено и вадора»<sup>1</sup>. Нельзя отрицать за натурфилософией роли эвристики для науки — ведь в ней остается большой простор воображению и синтетическим конструкциям. Вспомним, что многолетние и в конце концов закончившиеся успехом попытки установить связь между электричеством и магнетизмом, предпринятые датским физиком Эрстедом, проходили под непосредственным влиянием натурфилософии Шеллинга, в которой эта связь объявлялась необходимой. Гегелевский принцип единства природных стихий и человеческих чувств наряду с учением о цвете Гёте, также носившим натурфилософский характер, повлияли на возникновение в Германии физиологической оптики и физиологической акустики. Любопытно, что Г. Гельмгольц, столь пренебрежительно отозвавшийся о натурфилософии, сам в молодости некоторое время находился под ее влиянием. И без этого трудно понять появление его работ по физиологической оптике, как трудно представить, чтобы подобные работы могли в то время появиться в Англии, где в господствующем ньютоновском мировоззрении резко разделялись объективные процессы и их субъективные образы в человеческом сознании.

В более широкой временной и идейной перспективе в фантазиях натурфилософской мысли внимательному взгляду открываются разрозненные и сплавленные с архаическими представлениями черты нового диалектического понимания природы и нового образа науки. Так, не созвучны ли попытки натурфилософов охватить теоретической мыслью первоначальный целостный

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 304—305.



строй природы предпринимаемым сейчас в глобальной экологии усилиям ученых прощукнуть в удивительно сложный баланс биосферы Земли? Мистицизм и спекулятивное конструирование не должны заслонять того факта, что в центральной идее натурфилософии — идее целостности природы — есть много осмысленного и разумного. Да и учет, пусть в неадекватной форме, всего богатства отношений человека к природе (теоретического, практического, этического, эстетического) не есть ли заслуживающий внимания шаг на пути рационального примирения между законами природы и законами человеческого мира, примирения, от которого в немалой степени зависит судьба современной технической цивилизации.

Познание, как отмечал В. И. Ленин, «не есть простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, включающий в себя возможность отлета фантазии от жизни; мало того: возможность превращения (и притом незаметного, несознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в фантазию»<sup>1</sup>. Роль воображения, творческой фантазии в науке очень велика, в способности выдвигать парадоксальные догадки и гипотезы ученые, пожалуй, не уступают профессиональным писателям-фантастам. Однако фантазия фантазии рознь. Фантазия ученого есть лишь начальный этап в долгом пути объяснения загадочного явления. На этом пути первоначальная догадка корректируется фактами, соотносится с существующими в науке принципами и законами, вводится в наличную систему

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 330.

знания. В конечном счете, если фантастической догадке повезет и она выдержит эту жесткую проверку, в ходе которой от ее первоначальной формы обычно остается очень немногое, она превращается в научное объяснение, опирающееся на объективные законы. Существенно иначе обстоит дело с гипотезами и объяснениями псевдонауки.

Понять это отличие нам поможет вызвавшая не так уж давно большой резонанс на Западе «теория мировых катастроф» американского психиатра И. Великовского. В 1950 г. он опубликовал книгу<sup>1</sup>, в которой обосновывал реальность чудесных явлений природы, описанных в Ветхом завете, и предлагал их исчерпывающее объяснение.

Содержание этой «теории» прямо-таки захватывает дух, поэтому имеет смысл его вкратце изложить. Приблизительно за полторы тысячи лет до нашей эры Юпитером была извергнута огромная комета. Путешествуя по Солнечной системе, она прошла столь близко от Земли, что ее хвост обнял нашу планету. На несколько дней Земля покрылась мраком от пыли и пепла, разразились невиданные ураганы, начались землетрясения и извержения вулканов. Разогрелись вода и почва, в океанах и морях поднялись гигантские волны. Столкновение с кометой сначала приостановило вращение Земли, а затем изменило на обратное направление этого вращения. Возникшее между кометой и Землей электрическое поле перемагнитило последнюю — изменило на противоположные ее магнитные полюса. В довершение всего этого наша

---

<sup>1</sup> *Velikovsky I. Worlds in collision. L., 1950.*

планета сдвинулась со своей орбиты и отдалась от Солнца, что увеличило период ее обращения до 360 дней. До столкновения же этот период — и соответственно земной год — был еще короче.

Это первое столкновение с кометой совпало по времени, считает И. Великовский, с описанным в Библии исходом Израиля из Египта. Сопровождавшие многотрудное путешествие природные аномалии были следствием контакта Земли с хвостом кометы, в частности остановка земного вращения привела к известному расступлению вод Красного моря, углеводы, выпавшие на Землю из хвоста кометы, обернулись манной небесной, спасшей колена израильтян от голода. Но эти космические катастрофы еще не закончились. Полстолетия спустя комета опять появилась вблизи Земли и остановила ее вращение как раз в тот момент, когда Иисус Навин приказал Солнцу остановиться во время сражения израильтян с аморейцами.

Что же все-таки представляет собой комета, наделавшая столько беспорядков? Оказывается, она преспокойно существует до сих пор. Это наша прекрасная соседка — Венера. Последний раз ее буйный нрав проявился около VIII в. до н. э. Эллиптическая орбита Венеры пересеклась с орбитой Марса, планеты столкнулись, в результате чего Марс стал ближе к Земле по крайней мере в три раза. Земля под его влиянием еще немного удалилась от Солнца, и год достиг теперешней величины —  $365 \frac{1}{4}$  дня. Все планеты встали на свои нынешние орбиты, чем и закончилась описанная И. Великовским небесная драма.

На чем же основана эта захватывающая ис-

тория? Прежде всего на библейских свидетельствах и древних легендах. Но к ним Великовский попытался приспособить и некоторые другие — геологические и палеонтологические аргументы. О подлинности событий, описанных им, якобы свидетельствуют перемещение гор и возвышенностей, возникновение пустынь на месте некогда цветущей земли, существование угольных пластов в Антарктиде, инверсия намагниченности горных пород, соседство пластов с окаменелыми останками животных с очень различной средой обитания и ряд других подобных фактов.

Сенсационность темы, нагнетание тайн и загадок, яркая форма изложения и умелая обработка «фактов» — эти общие черты псевдонаучной литературы — сделали книгу И. Великовского бестселлером. В сообществе же ученых она вызвала волну негодования, сравнимую разве что с описанными им бурями и катастрофами. В чем же, если задуматься, состоят геологические признаки, по которым можно квалифицировать рассмотренное построение Великовского как псевдонаучную фантазию? Представим себе на минуту, что все описанные события действительно имели место. Стало бы тогда это построение научной теорией? Разумеется нет. Для оценки какого-либо знания как научного или псевдонаучного важна не только реальность описываемых в нем явлений, но и его соответствие принятому в науке образу знания, существующим нормам получения, обоснования и проверки знания, способам его распространения в обществе. А как раз в этом плане «теория» Великовского проявляет разительные отличия от обычных научных теорий.

Начнем с такого характерного признака, как некритическое использование «фактов», почерпнутых из мифов, древних легенд и аналогичных источников. Элементарной нормой науки является критика данных, на которых основываются гипотезы и концепции. Вдвойне обязательна эта норма, когда источниками являются свидетельства древних людей, влетенные в религиозные учения. В исторической науке, кстати говоря, имеется особая отрасль знания — источниковедение, специализирующаяся именно на методах критики данных. Ничего подобного нельзя найти в псевдонауке — рассказы, легенды приводятся в ней как вполне достоверные факты<sup>1</sup>.

С этим связана и другая характерная черта псевдонауки, которую можно назвать исследованием через истолкование. Псевдонауку нередко делают большие эрудиты. Они перелопачивают горы книг, чтобы найти немногие высказывания или намеки, подтверждающие их построения. Однако подход псевдоученого к наличному знанию иной, чем у обычного ученого. Со стороны первого интерес проявляется лишь к тому материалу, который может быть истолкован в пользу его взглядов. Сотни противоречащих фактов не стоят для него ничего, если найдены малейший намек и даже оговорка, которую можно использовать в собственных целях. Обычные ученые относятся к научной ли-

---

<sup>1</sup> Еще раз стоит подчеркнуть, что по отдельному признаку нельзя однозначно квалифицировать некоторую интеллектуальную деятельность как псевдонаучную. Это относится и к использованию почерпнутых из мифов данных. Ведь открыл же Г. Шлиман легендарную Трою, поверив в подлинность гомеровского мифа.

тературе лишь как к средству коммуникации, обмена результатами исследований. Сторонники же псевдонаук подходят к ней так, как некоторые литературные критики подходят к художественной литературе. Они истолковывают по-своему отдельные высказывания, противопоставляют одни утверждения другим и т. п. Яркое словцо или афоризм равны для них по значению факту или логическому аргументу. Встретившись с подобным «исследованием» — исследованием посредством вторичного толкования научных, философских, научно-популярных текстов, нелишне задуматься: не лежит ли перед вами псевдонаучный труд?

Одна из главных задач науки — объяснение фактов и явлений. Наука объясняет факты посредством законов, и если законов нет, то нет и научного объяснения. А как объясняет свои факты псевдонаука? Напрасно было бы искать в ней какие-то законы, обычно она содержит лишь «рассказ», «историю» того, как свершились, по мнению автора, определенные события. Подобный способ объяснения, типичный для псевдонаук, называют еще «объяснением через сценарий»<sup>1</sup>. В отличие, например, от астрофизиков, объясняющих происхождение Солнечной системы или нашей галактики, псевдоученые не заботятся о том, чтобы их сценарии были совместимы с установленными наукой законами.

И наконец, нельзя не отметить еще один несколько парадоксальный признак — «безошибочность» псевдонаучных учений. В 1972 г. И. Велликовский отправил послание Гарвардскому

---

<sup>1</sup> См.: Radner D., Radner M. Science and unreason. Belmont, 1982. P. 45—46.

университету, в котором с гордостью отмечал, что его книга остается столь же истинной, как и 20 лет назад, тогда как научная литература 20-летней давности безнадежно устарела и полна ошибок. Это типичная черта псевдонауки: вступая в многочисленные дискуссии, выслушивая массу критических аргументов, псевдоученые обычно не изменяют и не корректируют своих взглядов. Напротив, наука открыто признает, что ее положения подвержены ошибкам, и в этом признании — огромная сила, а не слабость. В науке существуют разнообразные и постоянно действующие механизмы коррекции знания, которые во многом и обеспечивают ее устойчивое поступательное развитие, смену старых, ограниченных и частично ошибочных теорий новыми, более точными и адекватными. В отличие от этого критические споры в псевдонауке обычно превращаются в риторические дебаты, где стороны могут проигрывать или побеждать, но содержание их взглядов при этом остается неизменным.

Само собой разумеется, что здесь перечислены далеко не все признаки псевдонауки. Да и вряд ли существует их исчерпывающий список, хотя бы потому, что пути человеческой фантазии познанию неисповедимы. К тому же грань между наукой и вненаучным знанием не является непроходимой, и иногда в псевдонауке «псевдо-» начинает постепенно уступать место «науке», а то и исчезает совсем. В результате могут возникать концепции *девиантной науки*, а затем и признанные научные теории. Подобный путь проделала, например, теория дрейфа континентов.

Сейчас уже трудно установить, кто первым подметил, что вырезанные из карты континенты

можно совместить подобно кусочкам детской составной картинки. По крайней мере, в XIX в. это было уже известно, и в ходу была та псевдонаучная идея, что все континенты первоначально составляли единую землю и что разделились они во время Великого потопа. Эта идея была подхвачена и развита немецким астрономом и метеорологом А. Вегенером, опубликовавшим в 1915 г. книгу «Возникновение материков и океанов» (русский перевод 1925 г.). Работа была встречена научным сообществом настороженно: она противоречила господствующей теории, объяснявшей структуру земной поверхности сжатиями и растяжениями, возникшими при охлаждении первоначально расплавленного состояния Земли.

В концепции Вегенера было немало изъянов. В основе ее лежал «сценарий» формирования земной поверхности, дополненный разрозненными доводами, почерпнутыми из геологии, геодезии, палеонтологии. Согласно Вегенеру, около 200 миллионов лет назад единый суперконтинент — «Пангея» — распался на части, медленный дрейф которых привел к нынешнему расположению материков. О изначальном единстве последних, доказывал автор, свидетельствуют сходство окаменелостей на атлантическом побережье Африки и Южной Америки, подобие геологических структур по обе стороны Атлантики, данные о сдвигах климатических зон. Зафиксированное в то время геодезическими средствами медленное перемещение Гренландии показывало, что континентальный дрейф, возможно, еще не закончен.

Но этих аргументов было явно недостаточно для признания гипотезы Вегенера как собствен-



во научной. Оставался открытым центральный вопрос — о тех могущественных силах, которые способны привести в движение огромные континенты. В качестве возможного механизма объяснения ученый рассматривал центробежные силы, заставляющие континенты «разбегаться» от полюсов. Но сам он признавал слабости этого объяснения и писал о том, что требуется «Ньютона теории дрейфа» для разрешения проблемы вызывающих его сил. В этом его установка существенно отличалась от позиции Велковско-го, которого мало волновали проблемы согласования его сценария с законами современной физики. Современная теория тектонических плит, уходящая корнями в рассматриваемую концепцию континентального дрейфа, пересмотрела и отвергла многие положения А. Вегенера. Но в этом, как уже отмечалось, состоит не слабость, а плодотворность научного подхода, позволяющего очистить идеи от их незрелой, а нередко и псевдонаучной формы и придать им обоснованность и достоверность.

При анализе девиантной науки возникает интересная и весьма непростая методологическая проблема. Суть ее в том, что характеристика чего-либо как отклоняющегося всегда предполагает фиксацию нормы, от которой это отклонение происходит. Но отклонение отклонению рознь. И далеко не всегда отклонение от нормы, от господствующего образа научности свидетельствует против предлагаемых идей и теорий. Более того, крупные открытия первоначально неизбежно воспринимаются как девиантные, поскольку они не только вносят новые факты и объяснения, но и нарушают общепринятые в научных дисциплинах нормы и эталоны науч-

пости. Вместе с тем *сами по себе* они девиантными *не являются*, а их кажущаяся девиантность в конечном счете оборачивается новой нормой научного исследования. Примерами подобной диалектики отклонения и нормы полна история научной мысли. Известно, например, что даже учение Ньютона — его теория всемирного тяготения и оптика — было воспринято обществом ученых XVII в. далеко не однозначно и не сразу. И сам Ньютон был серьезно озабочен тем, что его теории не удовлетворяли господствующему в то время картезианскому образу научного знания. Еще ярче это проявилось в истории открытия генетических закономерностей Г. Менделем. Совершенное в изоляции от научного сообщества, вдали от крупных научных центров, опубликованное в малоизвестном журнале, это открытие так и не было признано при жизни ученого.

Размышляя о диалектике нормы и отклонения от нее в науке, В. И. Вернадский писал: «...история науки на каждом шагу показывает, что отдельные личности были более правы в своих убеждениях, чем целые корпорации ученых... Истина нередко в большем объеме открыта этим научными еретикам, чем ортодоксальным представителям научной мысли. Конечно, не *все* группы и лица, стоящие в стороне от научного мировоззрения, обладают этим великим прозрением будущего человеческой мысли, а лишь некоторые, немногие. Но настоящие люди с максимальным для данного времени истинным научным мировоззрением всегда находятся среди них, среди групп и лиц, стоящих в стороне, среди научных еретиков, а не среди представителей господствующего научного мировоззрения.

Отличить их от заблуждающихся по суждению современникам»<sup>1</sup>.

Особенно интересной для теории науки, а в реальной жизни драматичной ситуация становится тогда, когда глубокий и плодотворный, но слишком «еретический», с точки зрения устоявшейся, парадигмальной науки, подход пробивает себе дорогу длительное время и с большим трудом. В истории отечественной науки, например, подобный путь проделали многие новаторские концепции представителей традиции космизма в естествознании (В. В. Докучаева, Н. А. Морозова, К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского и др.). Вытекающие на основных принципов космистов идеи связи органического мира и природных стихий, совместной эволюции космоса, биосферы и человеческого общества, проекты разумного преобразования космоса явно не укладывались в установки и нормы классической науки, в которой глубоко утвердился дуализм живого и неживого, природы и культуры, объективного и субъективного. Сейчас нам ясно, что традиция космизма — один из путей формирования науки неклассического типа, однако в своем развитии она постоянно сталкивалась с непониманием, обвинениями в ненаучности и заметной оппозицией в среде ученых. И все-таки представители этой традиции открыли познанию и технической мысли новые горизонты.

Возьмем, к примеру, деятельность замечательного ученого энциклопедического склада А. Л. Чижевского (1897—1966). Ныне его вклад

---

<sup>1</sup> Вернадский В. Л. Избранные труды по истории науки. С. 66—67.

в науку общепризнан, интерес к его идеям постоянно растет, однако вся его длительная жизнь в науке состояла из непрерывной борьбы с отживающими и ограниченными представлениями. Особое противодействие вызвала его концепция гелиобиологии, неортодоксальный, поваторский характер которой противоречил господствующим в «нормальной науке» установкам<sup>1</sup>.

А. Л. Чижевский уже в ранней юности получил разностороннее образование. Он учился живописи, писал стихи, увлекался астрономией, историей, естественными науками. В 1914 г. в Калуге, куда переехала его семья, произошло его знакомство, перешедшее в многолетнее сотрудничество и дружбу, со знаменитым «калужским мечтателем» К. Э. Циолковским, чья гран-

---

<sup>1</sup> Свою непростую научную судьбу А. Л. Чижевский увлекательно описал в творческой автобиографии «Вся жизнь» (М., 1974). Его идеи высоко оценивались В. И. Вернадским, К. Э. Циолковским, П. П. Лазаревым, В. М. Бехтеревым и некоторыми другими учеными. Они получили международное признание — на I Международном конгрессе биофизиков (1939 г.) Чижевский был избран одним из почетных президентов. Но в целом, как отмечал в 1936 г. сам Чижевский, «названные здесь несколько лиц, работающие в этой области, — капля в океане безразличия, противодействия и недоброжелательства... Понадобится еще несколько десятков лет, — добавляет он, — чтобы мы обрели общий язык (с сообществом эпидемиологов. — В. Ф.) и могли разговаривать друг с другом и придерживаться одних и тех же точек зрения. Такое время придет лет через пятьдесят» (Чижевский А. Л. Земное эхо солнечных бурь. М., 1973. С. 23, 325). И в самом деле, такое время пришло, идеи гелиобиологии вошли в науку, в частности в исследования в области космической медицины. Предисловие к изданной в 1973 г. книге Чижевского написано крупным специалистом в этой области науки академиком О. Г. Газенко.

диозная философско-научная концепция космоса оказала влияние на его мировоззрение. Уже тогда молодого Чижевского настолько увлекла мысль о влиянии Солнца на земную биосферу и человеческую жизнь, что он в шутку называл себя «солицепоклонником». Эта мысль объединила всю его последующую учебу (он окончил археологический институт, слушал лекции на физико-математическом факультете, защитил докторскую диссертацию по всеобщей истории в Московском университете и там же прошел курс медицинского факультета) и научные исследования.

Стержнем гелиобологии является идея о существовании устойчивых связей между космическими событиями, прежде всего ритмами солнечной активности, и массовыми явлениями и процессами, происходящими в земной биосфере, человеческом организме и обществе. Пользуясь самыми различными источниками — летописями и историческими хрониками, медицинской статистикой, многолетними метеорологическими наблюдениями и т. п., — Чижевский собрал огромный материал, свидетельствующий о закономерной связи явлений органического мира с периодической деятельностью Солнца. Эта статистика показывала, что синхронно с солнечными ритмами (особенно важнейшим из них — 11-летним) изменяются: урожайность злаков и прирост древесины, размножаемость и миграция насекомых, грызунов, рыб и птиц, рождаемость и вес младенцев, частота обострения многих болезней и число внезапных смертей, частота несчастных случаев, самоубийств и преступлений, возникновение и распространение эпидемий чумы, холеры, тифа, дизентерии, гриппа и т. п. и

целый ряд других явлений. «Статистические исследования с несомненностью показали, — отмечал Чижевский, — что... обнаруживается замечательное соответствие между солнечными и земными феноменами»<sup>1</sup>.

Казалось бы, что однозначный язык статистических таблиц и графиков не оставляет места для сомнений. Почему же тогда результаты исследований Чижевского представлялись ненаучными многим ученым? Дело в том, что любая статистика предполагает предварительное понимание специфики и сущности фиксируемых феноменов, что, собственно, и придает смысл статистическим данным. Именно эта идейная, смысловая нагруженность выкладок Чижевского ставила его в оппозицию взглядам большинства ученых. Уже в самом общем виде в мысли о включенности органического и человеческого мира в могущественные связи Космоса чувствуется диссонанс с установленными в классической науке перегородками между законами неживой природы, органическим миром и человеческим обществом. На этом фоне в размышлениях Чижевского явно слышится отголосок более древних и уже не раз упоминаемых нами идей о единстве всего живого с Космосом. Да и сам Чижевский не скрывает этого: «Мы привыкли придерживаться грубого и узкого антифилософского взгляда на жизнь как на результат случайной игры только земных сил. Это, конечно, неверно. Жизнь же, как мы видим, в значительно большей степени есть явление космическое, чем земное. Она создана воздействием твор-

---

<sup>1</sup> Чижевский А. Л. Земное эхо солнечных бурь. С. 29—30.

ческой динамики космоса на инертный материал Земли. Она живет динамикой этих сил, и каждое биение органического пульса согласовано с биением космического сердца — этой грандиозной совокупности туманностей, звезд, Солнца и планет»<sup>1</sup>. В описании космоса Чижевский воспроизводит, разумеется, на новом уровне плущие от античности идеи о его гармоничном строю. «Когда пифагорейцы создавали свою теорию о «гармонии сфер», основываясь на элементарных представлениях о движении планет, они даже не могли представить себе, насколько заномерны в действительности движения планет и насколько чутка и одновременно прочна связь планет во всех проявлениях их физической жизни. Подобно тому как физиологи находят в живых организмах связь между отдельными его органами, *consensus partium* (согласие частей. — В. Ф.), заключающуюся в регулировании и координировании различных частей при помощи нервной и кровеносной системы, так в астрономии, изучающие явления в Солнечной системе, открывают в ней явления, аналогичные с функциями живого организма»<sup>2</sup>.

Известно, что идея о влиянии космических событий на земную жизнь издревле составляла основу для почтеннейшей на паранаук — астрологии. Но открывает ли учение Чижевского двери этому мистическому взгляду на мир? Чтобы непредвзято разобраться в этом, необходимо сделать оговорку. Далекое не всякое влияние внеземных явлений на земные относится к чему-то таинственному и магическому. То, что солнечная

---

<sup>1</sup> Чижевский А. Л. Земное эхо солнечных бурь. С. 33.

<sup>2</sup> Там же. С. 82—83.

активность оказывает глубокое воздействие на все живое, ясно и понятно всем. Ничего удивительного нет и в том, что деятельность Солнца отзывается в полярных сияниях, что морские приливы обусловлены движением Луны, что солнечные бури сказываются на прохождении радиоволн и т. п. Что действительно нового обнаруживается в наши дни — это то, каким тонким и далеко идущим может быть это влияние. В этой связи даже в тех идеях Чижевского, которые вызвали в свое время наибольшие сомнения, обнаруживается немалый рациональный смысл. Возьмем одну из таких идей. Он пишет: «Мы знаем, что периодическая деятельность Солнца — процесс не вполне самостоятельный. Есть веские основания думать, что он находится в определенной зависимости от размещения планет Солнечной системы в пространстве, от их констелляций по отношению друг к другу и к Солнцу. Уже много лет назад астрономы предположили, что Солнце представляет собой тончайший инструмент, который учитывает все влияния планет соответственными изменениями. Таким образом, и земные явления, зависящие от периодической деятельности Солнца, стоят, так сказать, под контролем планет, которые могут быть во много раз более удалены от нас, чем Солнце»<sup>1</sup>.

Не заставляют ли подобные высказывания вспомнить загадочные, тревожащие людей «парады планет» и тому подобные явления, которым, как уверено большинство, современные астрономия и физика давно вынесли окончательный приговор? А между тем эти же науки гово-

---

<sup>1</sup> Чижевский А. Л. Земное эхо солнечных бурь. С. 80.



рит о больших планетных плазмах, о солнечной атмосфере, простирающейся далеко за орбиту Земли, о приливном воздействии планет на эту атмосферу. Взаимодействие всех этих элементов ведет к зависимости солнечной активности от положения планет, что может в принципе предсказываться со значительной точностью.

По всей видимости, не за горами и то время, когда наука с достоверностью объяснит механизмы влияния изменений солнечной активности на соответствующие изменения в биосфере и человеческом организме. Определенные подходы к этому уже есть. Так, Пиккарди в длительных исследованиях, инцидированных идеями А. Л. Чижевского, установил соответствие вариаций в течении стандартных химических реакций с изменениями активности Солнца<sup>1</sup>. Он и вслед за ним ряд других ученых предположили, что это явление обусловлено изменением свойства воды, используемой в этих реакциях. Если учесть, какую роль играет вода и жидкие системы (например кровь) во всем живом, то возникает возможность вполне рационального объяснения взаимодействия живых существ с космическими силами.

Разумеется, изменение в восприятии гелиобиологии научным сообществом, ее превращение в признанное научное направление является процессом сложным, обусловленным не только появлением научных объяснений тех или иных ее гипотез. Важную роль играет изменение характера самой науки. В наши дни происходит бурный рост комплексных исследований, возникает множество новых направлений на стыке

<sup>1</sup> См.: Piccardy G. The chemical basis of medical climatology. Springfield. 1962.

различных научных дисциплин. В этом контексте синтез астрофизических и медико-биологических представлений, осуществляемый гелиобиологией, уже не выглядит чем-то незаконным и нарушающим пормы научности. Сказывается, конечно, и прямое влияние идей Чижевского на современные исследования в области космической медицины и космической биологии. Хотя какие-то конкретные результаты и их интерпретации, предложенные гелиобиологией, выглядят сейчас уже неточными, общая смелая и глубокая программа, выдвинутая А. Л. Чижевским, вне всякого сомнения, внесла и продолжает вносить значительный вклад в развитие научной мысли.

Наше небольшое путешествие по ноосфере — сфере человеческого знания — подходит к концу. Конечно, трудно заглянуть во все уголки этой сферы, рассмотреть все характеристики донаучного, научного и вненаучного знания. Феноменология человеческого знания богата и разнообразна, она отражает многообразно жизнедеятельности людей и их духовного уклада. Но и из сказанного ясно, что наука постоянно существует в сложном духовном окружении, что она погружена в атмосферу более далеких и более близких от нее типов познания. Как же относиться к этому факту?

Читатель, наверное, уже заметил, что мы далеки здесь от однозначно-негативной оценки различных видов донаучного и вненаучного знания. И в самом деле, это знание нельзя рассматривать как простое заблуждение. Существование многих околонуучных и девиантных познавательных традиций обусловлено объективными причинами — они органичное явление своей эпо-

ли в своей культуре. «Алхимия в свое время была необходима», — отмечал Ф. Энгельс<sup>1</sup>, и это справедливо в отношении многих подобных видов знания.

Что же касается их роли в развитии познания, то она, по-видимому, амбивалентна. С одной стороны, в этом знании немало сомнительных и вздорных идей, пустых увлечений, а то и намеренного шарлатанства. Но в нем же встречаются и интересные догадки, глубокие прозрения, служившие в прошлом и могущие послужить и теперь зародышами новых направлений научного поиска. «При изучении истории науки легко убедиться, что источники наиболее важных сторон научного мировоззрения возникли вне области научного мышления, проникли в него извне, как вошло в науку извне всеохватывающее ее представление о мировой гармонии, стремление к числу. Так, столь обычные и более частные, конкретные черты нашего научного мышления, как атомы, влияние отдельных явлений, материя, наследственность, энергия, эфир, элементы, инерция, бесконечность мира и т. п., вошли в мировоззрение из других областей человеческого духа; они зародились и развивались под влиянием идей и представлений, чуждых научной мысли»<sup>2</sup>.

В развитии познания важны сосуществование и взаимопритяжение различных, альтернативных путей, программ и традиций исследования. Альтернативы, особенно на ранней, незрелой стадии, нередко пребывают в девиантной и даже в псевдонаучной форме. И если отвергать с поро-

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 277.

<sup>2</sup> Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. С. 48.

га любое девизное знание, то очень легко, как говорится, выплеснуть с водою и ребенка. Конечно, это не означает, что нужно поддерживать и культивировать псевдонауку, но следует, по-видимому, давать определенный кредит доверия интересным идеям, каким бы сомнительным на первый взгляд ни было их происхождение. Ведь самой природе, к сожалению (или к счастью?), неизвестно, что люди считают определенными идеями устаревшими, сомнительными или ненаучными и иногда бывает так, что именно такие идеи подсказывают интересные пути развития познания. Ученые нуждаются не только в фактах и законах, но и в неожиданных аналогиях, метафорах и образах, нуждаются в богатом и разнообразном «генофонде» идей, в создании которого, как это показывает история познания, участвует не только научная элита, но и одинокие мечтатели, увлеченные чудаки и оригиналы от науки.

## ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ПАРАМЕТРЫ ПОЗНАНИЯ

Без человеческих эмоций никогда не бывало, нет и быть не может человеческого искания истины

В. И. Ленин

Конспектируя «Науку логики» Гегеля, В. И. Ленин отмечал: «Мысль включить *жизнь* в логику понятна — и гениальна — с точки зрения *процесса* отражения в сознании (сначала индивидуальном) человека объективного мира...»<sup>1</sup> Эта мысль направляет внимание на «жизнь идей» в человеческом познании, на наличие в нем личностных и эмоционально-волевых характеристик, сопровождающих всякий жизненный процесс, — надежды и стремления, упорства и убежденности, сомнения и веры. Нельзя, в пных словах обосновывает этот тезис В. И. Ленин, «представлять себе истину в виде мертвого покоя, в виде простой картины (образа), бледного (тусклого), без стремления, без движения, точно гения, точно число, точно абстрактную мысль»<sup>2</sup>.

Субъект познания и субъект жизнедеятельности в конечном счете один и тот же субъект. Человек включается в познавательную деятельность всем богатством своего внутреннего мира — с его интеллектуальными, эмоциональ-

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 184.

<sup>2</sup> Там же. С. 176—177.

ными, мотивационными, нравственными, эстетическими воззрениями. Надо признать, что современные гносеология и методология науки нередко проходят мимо этого обстоятельства. В них гораздо реже, чем в философии классической — философии Декарта и Спинозы, Локка и Юма, Канта и Гегеля, — мы обнаруживаем анализ так называемых интеллектуальных страстей, аффектов и эмоций, или духовных переживаний, связанных с постижением истины. Исторически это понятно. Дело в том, что в классической философии познавательная проблематика исследовалась в рамках широкого учения о «человеческом разуме»<sup>1</sup>. Познание, в том числе и познание научное, не отделялось в этом учении резкой границей от других проявлений разумной деятельности, например от эмоционально-мотивационных характеристик сознания. С развитием логических методов анализа познания, с усилившейся в конце XIX — начале XX в. критикой психологизма в гносеологии, теория познания все более и более превращалась в теорию *знания*. Вот почему в современных работах в этой области философии редки упоминания о познавательных способностях, об интеллектуальных эмоциях (любопытстве, удивлении, убеждении и т. п.), о разуме и рассудке и тому подобных вещах. Они исчезли в свете того допущения, что эти феномены относятся к сфере психологии, тогда как предметом гносеологии должен быть

---

<sup>1</sup> Вспомним хотя бы названия главных гносеологических трудов этой эпохи: «Правила для руководства ума» Декарта, «Опыт о человеческом разуме» Локка, «Новые опыты о человеческом разуме» Лейбница, «Трактат о человеческой природе» Юма, «Критика чистого разума» Канта, «Феноменология духа» Гегеля.

мир артикулированного объективного знания — мир проблем и гипотез, фактов и теорий<sup>1</sup>.

Хотя теория познания марксиста и признает определенную позитивную роль критики психологизма в гносеологии, она не приемлет сведения последней к теории знания. Познавательный процесс не может быть ограничен чисто логическим развитием знания, в нем важна и субъективная сторона, в том числе и личностно-психологические характеристики познания. Поэтому гносеология не может быть исчерпана теорией знания, по должна включить в себя целостную теорию сознания человека. А все центральные психологические категории, как представляется, имеют свой гносеологический коррелят.

Несколько иначе эти положения можно выразить с помощью следующей аналогии. Согласно распространенному сейчас представлению, мозг человека обладает функциональной асимметрией. Одно его полушарие управляет логическими, вербализуемыми процессами мышления, другое — чувственно-эмоциональными, образными, неартикулируемыми уровнями сознания. Гносеология в своей борьбе с психологизмом как бы предугадала это различие, поместив научное познание лишь в одно полушарие мозга. Но подобная картина — ученый с половиной головы — вряд ли соответствует реальностям сложного и целостного познавательного процесса. Попытки исчерпать последний точными логическими конструкциями подобны стрем-

---

<sup>1</sup> В западной философии это допущение отстаивали логические позитивисты, а в наиболее яркой и четкой форме К. Поппер в своей концепции «эпистемологии без познающего субъекта» (см.: Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983).

лению исчерпать речной поток ведрами, бочками и тому подобными точными мерками.

В этом разделе будут рассмотрены лишь некоторые из личностных, человеческих параметров и проявлений познавательного отношения — вера, убеждение, понимание, этические аспекты познания. Мы не ставим цель выстроить их в систему. На нескольких примерах мы попробуем показать, что подобные феномены не являются лишь более или менее обязательным аккомпанементом научного познания, а есть его необходимые и важные условия. Хотя они и не представлены в явном виде в конечном продукте науки — в объективном знании, они незримо присутствуют в нем, поскольку входят если не во все, то по крайней мере в большинство познавательных действий. Этим, кстати говоря, они отличаются от рассмотренных выше типов знания. Убеждение или веру, например, можно обнаружить и в донаучном, и в научном, и во вненаучном знании. Это универсальные явления или установки сознания. В то же время в отличие от знания они не могут отчуждаться от обладающего ими индивида, и в этом смысле логично отнести их к человеческим параметрам познания.

### *1. Убеждение и вера в познавательной деятельности*

Как повествует античный миф, богиня мудрости Афина появилась из головы своего отца Зевса в расцвете сил и во всеоружии, готовая постоять за себя и за других. Совсем иными рождаются в головах ученых научные идеи и



теории. Подобно младенцам, они выходят на свет незрелыми и беспомощными, и, чтобы выжить и набраться сил, они пуждаются в защите и вере. «В этом мире, — отмечает один из известнейших физиков XX в., — лишь в исключительных случаях появляется готовая теория и ее оправдание или опровержение, что так охотно предполагается в теоретико-познавательных исследованиях»<sup>1</sup>.

Возникшая теория на первых порах, как правило, ограничивается объяснением лишь небольшого круга явлений, причем таких, которые явно подтверждают ее. Требуется время — и нередко немалое — для расширения ее области применения, для оправдания используемых ею моделей и методов, для убеждения в ее правоте других ученых, для привлечения их к ее разработке. Такая ситуация типична даже для самых плодотворных теорий. Так, к 1913 г., хотя прошло уже немало времени с основополагающих работ М. Планка (1900 г.) и А. Эйнштейна (1905 г.), квантовая теория еще пребывала в совершенно незрелой форме. Единственным ее собственным основанием была гипотеза о квантовании энергии, а единственной хорошо разработанной моделью — гармонический осциллятор. Планк писал в то время: «Современное состояние теории, основанной на законах излучения, учении об удельной теплоемкости и т. д., изобилует зияющими пробелами и совершенно нетерпимо для настоящего теоретика»<sup>2</sup>. И все же, отдавая себе отчет в несовершенстве теории,

<sup>1</sup> Паули В. Физические очерки. М., 1975. С. 30.

<sup>2</sup> Цит. по: Алексеев И. С., Овчинникова И. Ф., Печенкин А. А. Методологии обоснования квантовой теории. М., 1984. С. 106.

ученые верили в то, что со временем она достигнет зрелой стадии развития и позволит объяснить многие загадочные явления.

Воспоминания и биографии ученых полны примеров, говорящих о их страстной увлеченности теми или иными идеями, об убежденности, которая заставляла их иногда десятилетиями исследовать проблемы, которые научное сообщество в целом считало бессмысленными или неразрешимыми. А между тем в стандартных гносеологических представлениях о познании редко можно найти какое-либо рациональное объяснение упорству и вере, поддерживающим ученых в их трудном и не гарантирующем успех научном поиске. Эти параметры познания не укладываются в плоскость эмпирических фактов и объясняющих их теоретических конструкций — в плоскость, в которой, как это иногда предполагается, только и формируется научное знание. Однако есть веские основания полагать, что эта плоскость явно недостаточна для представления научного познания. Требуется введение дополнительных измерений, чтобы понять его как целостный человеческий феномен.

К числу таких измерений относятся *вера* и *убеждение*. Они нечасто анализируются в гносеологическом ключе, возможно, из-за того распространенного, но в общем-то неверного представления, что бывает лишь одна вера — религиозная. Следует, однако, отличать веру в те или иные догматы, характерные для религиозного сознания, и веру как необходимый компонент любого познавательного процесса. В познавательной вере, отмечает П. В. Коппини, одним из первых обратившийся к ней в гносеологическом плане, «знание переходит в субъективную уве-

ренность, которая толкает, побуждает, психологически настраивает человека на практическое действие, претворяющее идею в жизнь. В этом *гносеологическое содержание понятия сознательной веры, уверенности и ее необходимость для развития познавательного процесса*<sup>1</sup>.

На роль веры и убеждения в познании обращали внимание и многие ученые. «Без веры в то, что возможно охватить реальность нашими теоретическими построениями, без веры во внутреннюю гармонию нашего мира не могло бы быть никакой науки. Эта вера есть и всегда останется основным мотивом всякого научного творчества»<sup>2</sup>. Отец кибернетики Н. Винер писал: «...наука невозможна без веры. Под этим я не имею в виду, что вера, от которой зависит наука, является по своей природе религиозной или влечет за собой принятие каких-либо догм обычных религиозных верований, однако без веры, что природа подчинена законам, не может быть никакой науки»<sup>3</sup>. Один из крупнейших современных физиков подчеркивает важность своего рода «творческого догматизма», считая неверным, что наука всегда развивается наилучшим образом, если оставаться «полностью непредубежденным». Часто необходимо забыть что-то сомнения и следовать за выводами из каких-то предположений, куда бы они ни привели, — искусство теоретика состоит не в том, чтобы быть свободным от теоретических предубеж-

---

<sup>1</sup> Коллинз П. В. Диалектика как логика и теория познания. М., 1973. С. 302.

<sup>2</sup> Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М., 1966. С. 264.

<sup>3</sup> Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958. С. 195.

дений, а в том, чтобы иметь правильные теоретические предубеждения<sup>1</sup>.

В самом общем гносеологическом смысле вера есть позиция человека, придерживающегося каких-либо представлений без достаточных эмпирических или рациональных оснований. Подчеркнем особо, что вера не является этими представлениями или суждениями (они — суждения, основанные на вере), она есть именно установка или «позиция сознания». Конечно, могут быть какие-то оправдания этой позиции (авторитет традиции, особенности воспитания и обучения человека, характер его занятий, факты и рациональные соображения), однако окончательных гарантий и доказательств этой позиции приведено быть не может.

Впрочем, часто бывает и так, что люди верят в то, что может быть доказано и обосновано, а они лишь не утруждают себя подобными доказательствами. Как отмечал Ф. Энгельс, «большинство людей дифференцирует и интегрирует не потому, что они понимают, что они делают, а просто потому, что верят в это, так как до сих пор результат всегда получался правильным»<sup>2</sup>. Но так бывает не всегда. Уже давно философы, размышлявшие над природой обоснования и доказательства знания, столкнулись с тем, что должны существовать такие исходные положения, которые не могут быть обоснованы. Действительно, если одни положения обосновываются и доказываются другими, эти другие третьими и т. д., то, чтобы эта цепочка обоснований не уxo-

---

<sup>1</sup> См.: Вайнберг С. Первые три минуты. Современный взгляд на происхождение Вселенной. М., 1981.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 89.

шла в бесконечность, приходится предположить существование таких положений, которые не только сами не нуждаются в обосновании, но и выступают исходным пунктом всего этого процесса. Вот эти-то исходные положения и описывались как основанные не на доводах и доказательствах, а на непосредственной вере. Их специфика заключается в том, что они связаны с исходной позицией человека в мире, с фундаментальными уровнями восприятия и понимания реальности.

Понятая таким образом познавательная вера оказывается связанной с общемировоззренческими и онтологическими допущениями, которые не могут быть окончательно подтверждены или опровергнуты отдельными фактами. И в принципе вполне можно представить себе людей, придерживающихся прямо противоположной установки: в мире царит не гармония, а хаос, и он подчинен не законам, а случаю.

Более того, бывает и так, что подобные установки сталкиваются в одном человеке. Такое произошло, как уже отмечалось, с Кантом, в сознании которого сошлись равно необходимые, с его точки зрения, миропонимания — ньютоновского и лейбницевского типов. Пытаясь примирить их, Кант утверждал дуализм между миром «видимым», феноменальным, миром вещей, как они существуют для человеческого восприятия и опыта, и миром «невидимым», noumenальным, миром вещей-в-себе, лежащим за пределами возможного опыта. Это расчленение мира на два слоя Кант соотносил со своим представлением о природе и границах познавательных способностей человека. Первый слой — сфера явлений, феноменов — доступен человеческому познанию,

тогда как второй слой — сфера поуменов, вещей-в-себе — недоступен, трансцендентен для человека. Поэтому все учения об этом втором мире (а их было немало — материалистические, пантеистические, спиритуалистические и т. п.) с рационально-критической точки зрения, которой Кант придерживался в познании, равно не обоснованы. Выбор того или иного из этих учений есть акт веры, от которой человек, как существо нравственно-практическое, отказаться не может.

Гносеология материализма, как уже отмечалось, не отрицает наличия веры в познавательном процессе. Однако этот феномен получает в ней существенно иную трактовку. Прежде всего, в отличие от научной веры обыденного сознания и слепой веры в те или иные догматы, характерной для религиозного сознания, вера как компонент познания не исключает критико-рефлексивной установки, методического сомнения и коррекции опытом и рациональными аргументами. В этом смысле для науки нетипична акритическая вера, и рассмотренное только что представление о том, что мировоззрение выбирается свободным актом веры<sup>1</sup>, также нуждается в уточнении. Действительно, определенные мировоззренческие постулаты и принципы, например независимое существование материального мира, наличие в нем законов и т. п., не являются знанием, обоснованным в том же смысле, в каком обосновывается специально-научное знание. Однако это не значит, что они держатся

---

<sup>1</sup> С этим представлением мы встречаемся не только у Канта; его отстаивают многие современные западные философы, например известные специалисты по философии науки П. Фейерабенд и Т. Куи.

на одной только вере и что эта вера не может подтверждаться и подкрепляться.

Вера и знание не разделены непроходимой стеной. Вера, определяющая какую-то позицию человека, может обосновываться знанием — пусть не прямо, а опосредованно. Она получает подтверждение тем способом, каким вообще подкрепляются фундаментальные предпосылки отношения человека к миру, — достоверностью и практической эффективностью опосланного на них опыта и знания. Вера в этом процессе нерастает в уверенность, в убежденность. Сравнивая субъективно-идеалистическое мировоззрение с материализмом, В. И. Ленин писал: «Тот самый *опыт* (не в махистском, а в человеческом смысле слова), который создал в нас непреклонное убеждение, что существуют *независимо* от нас другие люди, а не простые комплексы моих ощущений высокого, низкого, желтого, твердого и т. д., — этот самый *опыт* создает наше убеждение в том, что вещи, мир, среда существуют независимо от нас... «Наивное» убеждение человечества *сознательно* кладется материализмом в основу его теории познания»<sup>1</sup>.

Что общего и в чем отличны вера и убеждение? И то и другое неразрывно связаны с личностью человека. Если знание может быть выражено в ясной, артикулированной форме суждений, попятий, теорий, может быть отчуждено от человека и храниться в виде информации в библиотеках и даже в памяти электронно-вычислительных машин, то убеждение и вера — это неотделимые от человека феномены сознания и познания. И то и другое непосредственно соот-

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 65—66.

посытятся с жизненным опытом человека — «большинство людей выносит свои убеждения из жизни, а книжкам и словам не верит»<sup>1</sup>. Вера отличается от убеждения своей большей непосредственностью; в конечном счете она не пуждается в аргументах и может держаться на традиции, на чьем-то мнении, авторитете. Формирование убеждений — процесс, который также обычно начинается с внешней стороны (в науке — с образования, с тех научных школ и традиций, в которых проходит становление ученого). Но в подлинном убеждении эти внешние факторы должны «переплавиться» во внутренней духовной работе личности, должны пройти через ее самосознание, пополниться собственным опытом и рациональными аргументами.

Пока мы говорили о вере и убеждении в связи с предельно общими, мировоззренческими установками сознания человека. Но это не значит, что вера как компонент познания относится лишь к этой сфере. Феномен веры не есть в мире познания нечто необычное и исключительное. В ткань нашего обычного опыта о мире вплетено множество элементарных актов веры и убеждения, которые настолько просты и естественны, что даже не переживаются как таковые.

Так, мы, не задумываясь, верим, что вещи существуют и тогда, когда их никто не воспринимает, мы убеждены в том, что другие люди обладают сознанием, что наше собственное «я» обладает тождеством (что мы ложимся спать и встаем одним и тем же человеком). Можно воз-

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 37. С. 381.



разить, что перечисленное — это не вера и убеждение, а самое доподлинное знание. Однако если чуть глубже копнуть эти простейшие виды осознания вещей, то в них окажется неустранимый осадок веры. Да и наше обычное словоупотребление, «мудрость естественного языка», подсказывает нам, что мы имеем здесь дело не с обычным знанием. Я уверен в том, что книга на столе, от которой я отвернулся минуту назад, та же самая, как, впрочем, и стол. Можно, конечно, сказать, что я достоверно знаю, что это та же самая книга. Но что-то мешает нам это сделать. В самом деле, это «знание» отличается от знания того, кто автор книги, каково ее содержание, кто вам ее дал почитать и т. п. Последние — обычные виды знания, основанные на воспоминании, выводе и т. д., тогда как первое — это не воспоминание или вывод, а непосредственная, неререфлективная и не требующая никакой соизмерительной работы мысли уверенность. Эта уверенность есть своеобразная сеть естественных интерпретаций, которая набрасывается на содержание наших ощущений и восприятий, которые сами по себе изменчивы и не содержат постоянства. Научное мышление может объяснять и, так сказать, очищать эту элементарную веру, но вместе с тем оно же и включает ее в себя, хотя бы под видом того, что называется фактами и эмпирическими данными науки.

В самой науке вера и убеждение проявляются и в иных, более специфических формах. Наука есть коллективная деятельность по производству знания. Поэтому деятельность любого ученого была бы невозможной без доверия к опыту своих коллег и коллективному опыту науки в

целом. Без этого ему пришлось бы все последовать и доказывать самому, что совершенно нереально. Научная деятельность невозможна и без убежденности в истинности и необходимости целого ряда норм, принципов и идеалов познания. От этого во многом зависит консолидация научного сообщества, возможность кооперации исследований многих людей вокруг одной проблемы.

Но ярче всего, конечно, роль веры в науке проявляется в ситуациях неопределенности — в ситуациях выбора проблем и путей их решения, выбора научных программ и традиций. Как показывают соответствующие исследования<sup>1</sup>, критерии выбора в подобных случаях не сводятся к логическим доводам и эмпирическим процедурам. Заметную, а поначалу нередко и решающую роль играют такие факторы, как личные предпочтения ученых или их доверие к авторитету выдвинувшего новую теорию ученого. В этом нет ничего удивительного, поскольку на ранней стадии, как уже говорилось, новая теория обычно уступает старой и по своей объяснительной силе, и по степени эмпирического подтверждения.

История науки дает множество примеров того, что в подобных ситуациях вера и убеждение выступали на передний план. Так, сторонники коперниканской точки зрения вполне логичным доводам аристотельянцев противопоставляли веру в фундаментальную природу кругового движения и идущее от неоплатонизма убеждение в

---

<sup>1</sup> См., например: Мамчур Е. А. Проблема выбора теории. К анализу переходных ситуаций в развитии физического знания. М., 1975.

том, что Солнце должно находиться в центре мира. Далеко не последнюю роль в борьбе Галилея с учеными-схоластами сыграло то обстоятельство, что он писал свои труды не на латыни, а на живом итальянском языке, обладал великолепным стилем и прекрасной техникой убеждения людей<sup>1</sup>.

Вера и убежденность в правоте своей позиции может проявляться не только в отстаивании новой точки зрения, но и в защите старой. Особенно ясно это проявляется тогда, когда большинство ученых уже отходят от нее, а оставшиеся ее сторонники выглядят обскурантами. Но и здесь мы часто сталкиваемся не с упрямством или неумением понять новое, а с глубокой личной убежденностью в верности собственных представлений. В самом деле, можно ли утверждать, что Г. Лоренц был не в состоянии понять теорию относительности и оценить логичность ее аргументов? Разумеется нет, ведь он был блестящим теоретиком, более того, он, как никто другой, близко подошел к ее открытию, получил основные формулы для преобразования пространства — времени (называемые в теории относительности «преобразованиями Лоренца»). И все же он так и не принял эту теорию до конца жизни. Уже в 1922 г., через 17 лет после знаменитой работы А. Эйнштейна, он сделал следующее характерное признание: «Для формирования этих образов (окружающего мира.— В. Ф.) мы можем использовать понятия пространства и времени, которые всегда были привычными для нас и которые я лично считаю

---

<sup>1</sup> См.: *Ольшки Л.* История научной литературы на новых языках. М.—Л., 1933, 1934. Т. 2, 3.

совершенно ясными и, более того, четко отделенными одно от другого. *Мое представление о времени столь определено, что я ясно различаю в моей картине мира, что одновременно, а что нет*<sup>1</sup>.

По своему содержанию элементы веры и убеждения, включенные в повседневное и научное познание, достаточно естественны, обычно они выглядят само собой разумеющимися, общепринятыми установками и потому могут не осознаваться как таковые. Иначе дело обстоит во вне-научных и девиантных традициях, сторонники которых верят в существование таких явлений и процессов, относительно которых сомневается большинство людей. Здесь постулаты веры носят более явный и отчетливый характер, они складываются в то, что можно назвать «сакральным ядром» соответствующей традиции. Даже если это ядро не связано с какими-то религиозными или мистическими учениями (а это, как мы видели, вполне возможно), оно придает подобным вненаучным традициям некоторые черты сакральной деятельности. Речь идет об эзотеризме, о сакрализации отношений учитель — ученик, о замкнутости сообщества, связанной с феноменами «посвященности» в традицию, ее защиты от непосвященных и с неприятием критики с их стороны. Эти свойства отличаются от принятых в научных сообществах идеалов общедоступности знания, равенства перед истиной, необходимости рациональной критики и т. п. Помимо это-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Голдберг С.* Электронная теория Лоренца и теория относительности Эйнштейна // *Успехи физических наук.* 1970. Т. 102. Вып. 2. С. 275 (курсив наш. — В. Ф.).

го, в отличие от сторонников пара- и псевдонаучной деятельности настоящие ученые всегда придерживаются веры в то, что для объяснения любого явления, каким бы страшным и не укладывающимся в привычные представления оно ни казалось, всегда могут быть найдены естественные причины.

Итак, мы видим, что вместе с верой и убеждением в познание входит личная позиция ученого, включающая познавательную деятельность в целостный процесс человеческой жизни с ее эмоционально-волевыми, ценностными ориентациями, актами свободного выбора и т. п. Обладание достоверным знанием дает чувство компетентности, гарантированной уверенности, стабильности. В вере же есть момент беспокойства, рискованности, свободного решения преодолеть тески гарантирующих успех аргументов.

Нередко в философско-методологических работах развитие науки изображается подобно развитию сюжета в древнегреческой драме — как поступательное разворачивание неотвратимой логики событий. Тот драматизм, который присущ развитию науки и в который вносят свою немалую долю борьба убеждений и столкновение уверовавших в определенные идеи ученых, на наш взгляд, мало напоминает эту картину. В ней есть и длительное, казалось бы противоречащее логике, соперничество альтернативных программ и традиций, и неожиданная утрата интереса к еще не исчерпавшим себя направлениям исследования, и концептуальные конфликты, ведущие к ломке убеждений, а нередко и творческих судеб ученых.

## 2. *Познание в контексте ситуаций понимания и общения*

Существуют виды знания, связь которых со специфическими параметрами человеческого бытия можно обнаружить лишь в ходе развернутой гносеологической рефлексии. Таковы, например, физические теории. Хотя это продукты человеческого разума, мало что в их содержании непосредственно указывает на этот факт. Однако есть и такие области познания, в которых упомянутая связь видна, если так можно сказать, гносеологически невооруженным глазом. Прежде всего это область гуманитарного познания, объектами которого являются сам человек, продукты его деятельности, создаваемый им «мир человека». Как мы уже отмечали, одной из наиболее характерных черт гуманитарного познания является включенность в него процессов понимания. Как представляется, в понимании отчетливо обнаруживается зависимость познания от человеческих факторов и измерений. Это неслучайно, поскольку феномен понимания возникает и существует лишь в таком мире, в котором есть человек.

Само слово «понимание» — одно из самых распространенных и многозначных слов языка. В обычном смысле «понять» нечто — значит иметь представление о его строении и связи с другими предметами, уметь объяснить причины его возникновения и законы его жизни. Существует и масса других оттепков в значении этого слова. Однако в гносеологическом языке термин «понимание» имеет более определенное значе-

ние. Существует даже специальное философское учение — герменевтика, основной проблемой которого выступает понимание.

В герменевтика под пониманием имеется в виду общая для повседневного и научного сознания форма освоения действительности, заключающаяся в раскрытии и воспроизведении смыслового содержания чего-либо. В понимании реальность — прежде всего социально-культурная, историческая, но также и природная — преломляется в связную систему предметов «мира человека». Входящие в этот мир явления, события, процессы предстают как носители смыслов и значений. Понимание есть процесс постижения, освоения и выработки последних человеком. Главная его функция — это осмысленное поведение и ориентация индивида в общественной жизни, в культуре и истории. Как показывают соответствующие исследования, понимание есть сложный, комплексный феномен, связанный с психологическими и познавательными способностями человека, с процессами общения между людьми, с взаимодействием различных культур<sup>1</sup>. Попробуем конкретизировать теперь эти общо представленные анализом достаточно типичных ситуаций понимания.

Пожалуй, редко где познание так непосредственно зависит от человеческих параметров, как в нашем знании о сознании других людей. Почему же возможность знания о чужой душевной жизни представляется столь обусловленной тем обстоятельством, что познает именно человек?

---

<sup>1</sup> См.: Быстрицкий Е. К. Познающее познание и проблема понимания. Киев, 1986; Гусев С. С., Тульчинский Г. Л. Проблема понимания в философии. М., 1985.

Дело в том, что, согласно старой и широко распространенной в истории философии и психологии точке зрения, знание о *чужой душе* приобретает человек по аналогии со знанием о *душе собственной*<sup>1</sup>. Здесь сам человек выступает как бы непосредственным орудием познания. «Мы постигаем боль другого, — очень ясно излагает эту точку зрения известный советский психолог, — исключительно благодаря нашей собственной способности испытывать чувство боли. Никакого иного способа проникнуть во внутренний мир другого человека у нас нет»<sup>2</sup>. Таким образом, если представить себе, что наше сознание будет познавать гипотетический субъект, лишенный человеческих эмоций, переживаний, представлений, то мы для него будем совершенно непознаваемыми существами, как, впрочем, и он для нас.

На первый взгляд представление о том, что заключение по аналогии от собственного «я» к познанию другого «я» кажется совершенно оправданным. Ведь чужое сознание непосредственно не доступно нашему наблюдению: мы воспринимаем лишь движения живых материальных тел людей во внешнем мире. Поскольку мы воспринимаем и собственное тело, определенные движения которого соответствуют определенным «движениям души», то мы и заключаем отсюда, что существуют чужие души с аналогичными нашим душевными представлениями. Если мы

---

<sup>1</sup> См.: *Лапшин И.* Проблема чужого Я в новейшей философии. СПб., 1910; *Григорян Г. П.* Декарт, эгоцентрический предикат и проблема чужих сознаний // Вопросы философии. 1980. № 11.

<sup>2</sup> *Симонов П. В.* О познавательной функции сопереживания // Вопросы философии. 1979. № 9. С. 137.



видны, например, что человек отводит взгляд, опускает голову, что его лицо краснеет, то мы заключаем отсюда, что человек переживает душевное состояние стыда. Таким образом, базисом понимания другого «я» является самопонимание, совершаемое заключением по аналогии.

Однако присмотримся внимательнее к этому, казалось бы, логичному объяснению. Прежде всего, существует ли этот вывод, или заключение, по аналогии от состояний собственного сознания? Очень трудно отделаться от мысли, что понимание чужих душевных состояний по своему характеру неотлично от восприятия физических явлений, сопровождающих эти состояния. Так, чужие радость, стыд и т. п. воспринимаются столь же непосредственно, как и жесты, цвет лица, телесные движения. И можно ли вообще говорить о выводе из данных самосознания, когда речь идет, например, о детях? Дети очень чутко различают значимые для них душевные состояния других людей в том возрасте, когда они еще не обладают способностью к каким-либо сложным заключениям и не имеют еще самосознания как такового.

Против вывода по аналогии существуют и другие, не менее серьезные аргументы. Предположим, мы приписываем определенные состояния сознания другому человеку на основе наблюдения его выразительных жестов. Но чужие движения даны нам в виде зрительной картины, тогда как собственные — в виде кинестетических (мышечных) ощущений: ведь человек переживает собственный стыд, боль, радость не с зеркалом в руках. Так можно ли говорить в таком случае о выводе по аналогии? И наконец, сколько бы человек ни пытался проецировать

свое представление о стыде, боли и т. п. на чужие жесты, он так и не выйдет к чужому стыду, чужой боли, а останется в сфере своих представлений, только мысленно повторенных.

В буржуазной философии и психологии было выдвинуто немало иных версий познания чужого «я» — теории «вчувствования», «сопереживания» и т. п. Но все они оказывались опровергнутыми, и само знание о чужой душе до сих пор остается одним из самых загадочных психологических и гносеологических феноменов.

Между тем из нашей обычной жизни ясно, что человек, конечно, знает о душевной жизни других людей, и иногда знает о ней достаточно хорошо. Что это — свидетельство массового заблуждения людей или же указание на ложность исходных посылок, из которых получены парадоксальные либо солипсистские философские выводы? Если считать, что цель философии состоит не в конструировании парадоксов, а в объяснении того, что существует в реальной жизни и в реальном познании, то следует скорее признать последнее.

В самой постановке проблемы, как она описана выше, нетрудно обнаружить уже знакомую нам по разбору кантовской философии посылку автономного «я», познающего иное лишь путем полагания в нем своих собственных смысловых структур. Однако сама ситуация понимания другого человека явно противоречит подобному представлению. В ней познающему противопоставит не безгласная вещь, а такой же субъект, способный к самооценке и ответу смысловой «центр». «Начать философию с «я» нельзя», — справедливо указывал В. И. Ленин<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 93.

Прежде всего следует отметить, что полагаемое в качестве базиса понимания собственное «я» не является чем-то изначально и прозрачным для человека. Напротив, формирование у человека «я», развитие самосознания происходит в процессе общения человека с другими людьми, в освоении им совокупной человеческой культуры. Поскольку человек, писал Маркс, «родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есть я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Пашлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку»<sup>1</sup>. Таким образом, если и говорить о заключении по аналогии, то оно всегда двусторонне: человек воспринимает другого по аналогии с собой, но и себя самого он понимает лишь по аналогии с другим человеком.

Но не только в понимании того, что принятие «я» в качестве исходного пункта есть абстракция от действительного субъект-субъектного отношения, состоит марксистская переформулировка проблемы. Не менее важен анализ тех реальных ситуаций, в которых происходит общение и понимание людьми друг друга. В результате оказывается вообще сомнительной необходимость аргумента по аналогии, поскольку апелляция к нему оправдана лишь в ситуациях понимания, изолированных от многообразия форм человеческой жизни. О гносеологических следствиях подобной изоляции писал В. И. Ленин: «Социолог-субъективист, начиная свое рассуждение якобы с «живых личностей», на самом де-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 62.

ле начинается с того, что вкладывает в эти личности такие «помыслы и чувства», которые он считает рациональными (потому что, изолируя своих «личностей» от конкретной общественной обстановки, он тем самым отпял у себя возможность научиться *действительные* их помыслы и чувства)...»<sup>1</sup>.

Таким образом, в марксистской гносеологии с самого начала принимаются существенно иные условия анализа проблемы понимания другого «я». Здесь «предпосылками являются люди, взятые не в какой-то фантастической замкнутости и изолированности»<sup>2</sup>, но в действительных процессах межчеловеческого общения.

Взятая в подобном контексте, проблема познания другого «я» выводится из сферы логико-гносеологических ухищрений и оказывается связанной с целым кругом реальных вопросов, возникающих и в жизни людей, и в научном познании. В самом деле, сознания людей различаются не только и не столько тем, что они «поселены» в различные тела и что между этими сознаниями не существует некоей прямой, «телепатической» связи. Куда более значительную роль играют действительные различия между людьми, возникающие вследствие многообразия форм их деятельности и жизни. Мир, в котором живет и действует человек, не ограничен только той реальностью, которая существовала до него. Своей материальной и духовной деятельностью люди создают сферу «второй природы» и различные миры культуры. Поэтому ошибочно думать, что люди в своей жизнедеятельности ориентирова-

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 424.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 25.

ются на одну и ту же реальность — существуют разные «миры», обладающие разной структурой и разным содержанием.

Поскольку сознание есть осознание бытия, то нельзя не признать, что универсальность видения и понимания мира должна быть явлением не столь уж частым и том более не гарантированным априори. В разных «мирах» живут взрослые и дети, жители больших городов и представители затерянных в тропических лесах племен, ученые и занятые практическими делами люди. Разумеется, что все это «миры» различных степеней реальности и различного гносеологического «достоинства». Но видимо, нельзя вслед за Кантом считать, что все они — миры грез; ведь именно в них протекает жизнь людей и формируются соответствующие этой жизни структуры понимания.

С ситуациями несходства этих миров все чаще сталкивается и современная наука. В истории, этнографии, языкознании и ряде других гуманитарных дисциплин все чаще говорят о необходимости преодоления европоцентристской установки и выработке способности понимать и принимать порой весьма непривычные для нас формы жизни и системы ценностей иных эпох и культур. Во многом революционизировавшее психологию изучение психического мира детей также ставит вопрос о методах проникновения в существенно отличную от мира взрослого человека (в том числе и психолога) субъективную реальность ребенка. И такие обсуждавшиеся еще недавно лишь писателями-фантастами проблемы, как общение с искусственным интеллектом или разработка языков для связи с внеземными цивилизациями, также имеют прямое отношение

к ситуациям понимания. Какова же гносеологическая специфика понимания этих «других миров»<sup>1</sup>, можно ли выделить какие-либо устойчивые типы ситуаций общения и понимания?

Вопрос о понимании возникает там и тогда, где и когда возникают нарушения, разрывы в опыте людей. Они-то и являются причиной возникновения *ситуаций понимания*, то есть таких культурных, познавательных, информационных ситуаций, в которых человек уже не может исходить из неявно принимаемого постулата о тождественности собственного опыта и опыта других людей — постулата, вполне приемлемого в нашей повседневной жизни в привычном и в целом понятном окружении.

Чтобы предварительно войти в сущность проблемы и сделать ее обсуждение более конкретным, ограничимся пока ситуациями понимания, связанными с таким средством человеческого общения и понимания, как язык. Мы уже отмечали, что понимание другого «я» очень тесно связано с общением, а целый ряд свойств выделяет язык из всей совокупности средств человеческого общения. Прежде всего, язык уникален как социальный продукт, поскольку является единственной полной и одновременно открытой системой, позволяющей так или иначе выражать

---

<sup>1</sup> Следует отметить, что феномен понимания не ограничивается лишь познавательными аспектами, он имеет и общекультурное значение. «Одно из важнейших свидетельств прогресса культуры, — пишет известный историк культуры академик Д. С. Лихачев, — развитие понимания культурных ценностей прошлого и культур других национальностей, умение их беречь, накапливать, воспринимать их эстетическую ценность» (Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967. С. 365).

все многообразие опыта человека. Для гносеологического анализа особенно важно то, что в языке весьма полно реализовано такое существенное для средств познания и общения свойство, как индивидуальность, что позволяет рассматривать проблематику во внешнепсихологическом плане и сопоставить ее с существенными параметрами и субъекта и объекта понимания. Конечно, освоение языка заметно варьируется от возраста, биографии и т. п. человека, но в своих основных структурах он осваивается одинаково и взрослыми, и детьми, и даже психическими больными. Не существует и «личного» языка, то есть такого, который можно было бы представить в качестве продукта чьего-либо индивидуального творчества. «Язык как продукт отдельного человека — бессмыслица», — отмечал К. Маркс<sup>1</sup>.

Очень важно и то, что язык выступает не только средством общения людей, но и важнейшим средством воспроизведения реальности в опыте человека. Язык является своего рода общей теорией, описывающей и объясняющей окружающую действительность. С его помощью человеку задается первоначальная классификация и осмысление явлений природы и общества, причем все это осуществляется в значительной степени вне субъективно-личностных предпочтений и особой точки зрения человека и определяется общим для него с другими людьми обстоятельством — быть носителем определенного языка.

Все это заставляет предполагать, что язык как «практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1. С. 479.

для меня самого, действительное сознание»<sup>1</sup> является той сферой, где возникают и где разрешаются некоторые существенные и интересные в гносеологическом плане ситуации понимания. По нашему мнению, основные типы таких ситуаций — это *диалог, перевод и понимание текстов* других культур и эпох. Во всех этих ситуациях понимание и познание тесно связаны с *субъективными условиями, с жизненным миром*, в котором существуют и субъект и объект понимания.

При всем отличии друг от друга разных типов ситуаций понимания у них есть общая черта, наглядно проявляемая в обычном диалоге — в некотором смысле прототипе всех остальных ситуаций. Речь идет о том, что понимание как преодоление возникающих по тем или иным причинам различий в опыте людей всегда выступает как диалектическое движение, устанавливающее отношение между данным предметом понимания — высказыванием, оценкой, символом, текстом — и обрамляющим его языковым контекстом, а также той конкретной внеязыковой обстановкой, в которой организуется опыт субъектов общения.

При обсуждении диалога как достаточно чистого, идеального типа ситуаций понимания, по видимому, не следует слишком расширять сферу этого понятия. В строгом смысле диалог — это речевой (то есть устный, а не письменный) обмен вопросами и ответами между живыми собеседниками на общем для них языке. В связи с этим следует учитывать метафорический смысл таких выражений, как «исторический диалог»,

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 29.



«межкультурный диалог», под которыми в действительности скрыты иные типы ситуаций — перевод или интерпретация текстов.

Вопрос о понимании возникает в диалоге постольку, поскольку «языковая игра» в вопросы и ответы, имеющая цель понять внутренний мир собеседника, ведется в нем с помощью многозначных слов. Проникновение другого человека в индивидуальное видение мира, оттенки которого бесконечно изменчивы даже среди людей, говорящих на одном языке, достигается в поиске и выявлении контекста высказываний. В устном диалоге эта задача облегчается тем обстоятельством, что, при всем различии личностных смыслов, сама структура ситуации предполагает наличие многих общих моментов у партнеров по диалогу. Это общность и языковых средств, и темы разговора, и самых разнообразных знаний, не подвергающихся сомнению в наличной культурной среде. Наконец, это самоочевидная общность непосредственно окружающего их предметного мира как системы референтов, на которые можно в конечном счете просто указать пальцем. В обычном диалоге каждый из собеседников исходит, как правило, из неявного допущения о том, что перечисленные компоненты тождественны у партнера по диалогу. Когда же возникает сомнение в этом, то с помощью обмена вопросами и ответами это допущение может быть проверено и уточнено.

Разумеется, и после этого человек может обманываться в подобном допущении и его понимание может на самом деле оказаться непониманием. Важно, однако, иметь в виду не возможные тут психологические подвохи и заблуждения, а некоторые существенные пределы,

накладываемые на глубину понимания самой структурой рассматриваемой ситуации. Многообразие личностных смыслов, коль скоро оно подложит выражению в надличностных языковых и символических средствах, наталкивается на пределы смыслаобразующей способности этих средств. Поэтому требовать абсолютно полного усвоения личностных смыслов собеседника — значит преследовать нереальный идеал, поскольку сами условия возможности понимания — наличные в данном языке и культуре средства коммуникации — оказываются одновременно и его пределами. Но было бы абсурдным отрицать на этом основании то, что люди не могут достичь в диалоге достаточного взаимопонимания, не говоря уже о том, что «экстралингвистический аккомпанемент» диалога — жесты, поза, взгляд и т. п. — позволяют существенно углубить его.

Описанная структура диалога является, конечно, лишь идеализацией, не осуществляющейся в чистом виде в реальном человеческом общении. В современной культуре, включающей в себя целый ряд подсистем с функционирующими в них специализированными языками, само единство человеческой речи является в значительной степени проблематичным. Даже непосредственно наблюдаемая ситуация «говорящий — слушающий», в которой используется общий для собеседников естественный язык, не всегда относится к чистому диалогу. Поясним это примером взаимопонимания взрослых и детей. Хотя и теми и другими используются одни и те же слова родного языка, в своей глубинной структуре их общение не есть обычный диалог. Выдающийся советский психолог Л. С. Выгот-

ский<sup>1</sup>, а также швейцарский ученый Ж. Пиаже убедительно показали, что в своем мышлении, в употреблении слов и понятий ребенок проходит ряд стадий, отличающихся как друг от друга, так и от употребления слов и понятий взрослым человеком по способам идентификации, классификации и обобщения объектов. В результате за сходством используемых слов скрывается глубокое различие в их значениях и способах отнесения языковых единиц к объектам реального мира. Фактически это разговор на разных языках, подпадающий скорее под ситуацию перевода, хотя это обычно не осознается взрослым. Дети же, как об этом свидетельствуют глубоко пропикшие в мир ребенка люди, остро чувствуют и переживают это непонимание и нередко страдают от него<sup>2</sup>.

Хотя диалог и является интересным предметом философского исследования, многие важные аспекты понимания не представлены в нем в достаточно определенном и развернутом виде. Более глубоко и ясно структура понимания проявляется в случаях столкновения двух различных языков и соответственно двух различных «миров», стоящих за ними, то есть в процессе перевода.

Проблема понимания не возникала бы при переводе (точнее, сводилась бы к диалогическому пониманию), если бы человеческие языки были устроены подобие поменклатуры, в которой объектам однозначно приписывались слова-ярлыки. В этом случае был бы возможен од-

---

<sup>1</sup> См.: *Выготский Л. С.* Собр. соч. М., 1982. Т. 2. С. 136—184.

<sup>2</sup> См., например: *Корчак Я.* Избранные педагогические произведения. М., 1979. С. 229, 287.

нозначный, полностью определенный перевод с одного набора ярлыков на другой. Однако человеческие языки устроены иначе: связь слов с внелингвистической реальностью, с миром, в котором живет человек, осуществляется в них как за счет соотношения некоторых языковых единиц с объектами этого мира, так и за счет связей слов внутри языка как целостной системы. «Номенклатурная» картина перевода оказывается особенно неадекватной при сравнении языков, носители которых значительно отличаются по формам жизнедеятельности и культуры. Объем словарного запаса, относящийся к определенной области культуры, пропорционален развитию этой области, что создает реальные, а иногда очень существенные трудности для перевода с одного языка на другой, а следовательно, и для понимания. Кроме того, даже из факта совпадения полей отнесения языков не следует, что слова, предназначенные для их обозначения, «прикреплены» к одним и тем же предметам. Эти факты хорошо известны в современной лингвистике<sup>1</sup>.

Для нашей темы важно подчеркнуть, что в основе «номенклатурной» схемы перевода лежит допущение, что человек может выйти за преде-

<sup>1</sup> Так, в языке одного из суданских племен вплоть до недавнего времени имелось лишь одно слово для всякого предмета, сделанного из металла, будь то отвертка или самолет. В то же время этот язык гораздо богаче европейских терминологией, описывающей различные этапы и способы обмолота зерна. Для обозначения цветового спектра в разных языках используются два, три, семь и т. д. терминов. Очевидно, что перевод таких языковых единиц не может быть однозначным (см.: *Найда Б. А. Анализ значения и составление словарей*//Новое в лингвистике. М., 1962. Вып. 2. С. 55, 59).

ды обеих языковых систем, что объекты опыта могут быть достаточно расчлененно и категоризированно даны ему до и вне языка. Однако, если не претендовать на абсолютное знание объективных связей действительности, неясно, как именно можно занять такую позицию и достоверно знать, где собственный язык сопряжен с миром объектов, а где нет и каковы в точности особенности этого сопряжения. Пытаясь понять иной языковой мир, человек не имеет возможности сравнивать его непосредственно с миром объектов, а сравнивает его со своим собственным языковым миром. Поэтому даже тогда, когда человеку кажется, что он осуществляет строго однозначный и эмпирически подтверждаемый перевод, он неявно реализует понимание, «встроенное» в родной язык.

Весьма примечательно, что отсутствие однозначных эмпирических критериев перевода и его включенность в целостную ситуацию понимания имеет место даже в простейших случаях. Как доказывает известный американский философ У. О. Куайн, в ситуации «радикального» — осуществляемого между существенно различными языками — перевода, мы не можем осуществить однозначный перевод слова даже в том случае, когда обозначаемый словом объект находится непосредственно перед нами. Видя, например, бегущего кролика и слыша при этом от туземца звук «гавагап», этнограф, считает Куайн, не может на основании имеющихся данных выбрать между такими альтернативными вариантами перевода, как «кролик», «часть кролика», «состояние кролика». Если же он попытается уточнить свой выбор с помощью вопросов и ответов, то при этом он сталкивается с необходимостью пе-

ревода таких слов и конструкций, которые гораздо более опосредованно соотносятся с опытом и в еще большей степени подвержены неопределенности перевода, — местоимений, числительных, артиклей, абстрактных терминов<sup>1</sup>.

В своих рассуждениях Куайн приходит к выводу, что носители разных языков живут в разных мирах и добиться понимания между этими мирами в силу принципиальной неоднозначности перевода нельзя. Но конечно, подобные доводы не могут остановить ученых-этнографов, сталкивающихся в своей работе с проблемой общения и понимания в межкультурных исследованиях. Не преследуя иллюзорной цели увидеть мир глазами людей изучаемого общества, они пытаются — и не безуспешно — так перестроить собственные языковые и символические средства, чтобы, не отказываясь от них, представить иной мир как связный универсум жизнедеятельности и мышления. И тут обнаруживается очень любопытное для нас обстоятельство, что в решении этой задачи исследователю приходится выходить за имеющиеся у него представления о рациональности и так расширять их, чтобы как-то включить в них способы видения и понимания мира представителями иных обществ. В этнографии подобный выход получил характерное название «децентрация», а достигаемый с его помощью перевод — «децентрированный перевод» в отличие от «уницентрированного», сохраняющего верность лишь одному из языков, лишь одной культуре. На наш взгляд, здесь обнаруживается типичное для любых процессов понима-

---

<sup>1</sup> Quine W. V. Ontological relativity//The Journal of Philosophy. 1968. Vol. 55. N 7. P. 188—198.

ния движение от предварительного понимания, задаваемого собственным языком, собственным миром культуры, к более широкому, опосредованному другим миром взгляду на вещи.

Хотя проблема перевода рассматривается здесь в гносеологическом ключе, хотелось бы упомянуть о практике литературных переводов, замечательным образом подтверждающей диалектичность и децентрированность как необходимые условия подлинного понимания в переводе. Приведем в качестве примера ставший классикой мировой литературы перевод английским поэтом XIX в. Э. Фитцджеральдом четверостишия Омара Хайяма (XI в.). Оценивая этот феномен межкультурного понимания, один из современников поэта писал, что Фитцджеральд «может быть назван «переводчиком» только за неимением лучшего слова, такого, которое выразило бы передачу духа поэзии с одного языка на другой и воспроизведение идей и образов оригинала в форме хотя и не совсем иной, нежели первоначальная, но все же совершенно согласующейся с теми новыми условиями времени, места, обычаев и характера мыслей, в которых эти идеи и образы обретают иное бытие»<sup>1</sup>.

Приведя этот пример, мы подошли к наиболее сложному, но и наиболее интересному типу ситуаций понимания — пониманию текстов других эпох и других культур. Собственно, и сама теория понимания сформировалась прежде всего на этом круге проблем, пытаясь выработать методически организованную систему правил изучения и критической интерпретации классических

<sup>1</sup> Цит. по: *Зайцев В. Н. Омар Хайям и Эдвард Фитцджеральд // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982. С. 120.*

текстов. В чем же состоит гносеологическая специфика ситуации понимания текстов? Прежде всего в своеобразном феномене дистанционности текста, его отделенности от диалогических условий понимания. Автор текста обычно отделен от читателя или интерпретатора языковыми, пространственно-временными, культурными границами. Текст дистанцируется от диалогических условий и самим автором, поскольку последний не может уже непосредственно относиться к окружающей его обстановке и ситуации. Но, теряя подобную отнесенность, текст тем не менее не утрачивает связи с действительностью.

Так, мы говорим о «мире древних греков» — мире, открываемом сохранившимися текстами и другими памятниками античной культуры, — имея при этом в виду не те непосредственные ситуации, в которых жили и творили определенные античные авторы, но нечто надситуативное, сохраняющееся в возникновении и исчезновении конкретных ситуаций их жизни. В качестве предмета отпесения текста (и соответственно предмета понимания) выступает уже целостный мир человека, совокупность его возможных способов бытия в мире.

В герменевтических теориях XIX в. (Ф. Шлейермахера, В. Дильтея) проблема понимания текста сводилась к проблеме проникновения через текст в душевный мир его автора. «Понимать, — разъясняет этот пункт один из представителей этого направления, — значит: сознавать и чувствовать то, что сознавал и чувствовал пишущий (мы говорим теперь только о герменевтике литературных памятников), или, другими словами: уподобить свое душевное состояние состоянию пишущего и, так сказать, отождествить се-



бя с автором»<sup>1</sup>. Между тем это подведение понимания текста под законы понимания другой личности, а понимание последней — под уже знакомое нам отождествление, заключение по аналогии от собственных переживаний, видимо, не может рассматриваться в качестве единственного и даже основного способа понимания текста. Не говоря уже о том, что всякий текст содержит нечто, выходящее за замыслы его автора, при подобной направленности понимания остаются в тени те надситуативные стилеобразующие структуры сознания определенной культуры и эпохи, о которых говорилось выше.

Текст, рассматриваемый как достаточно объективный феномен, в своих основных смысловых связях и противопоставлениях как раз и содержит подобные структуры, как правило достаточно надындивидуальные, в основных своих измерениях не зависящие от субъективных оценок, целей и переживаний автора. Кстати говоря, современные методы исследования позволяют выявлять специфику миров, стоящих и за текстами, не принадлежащими конкретному автору, — миров мифических, сказочных и тому подобных текстов<sup>2</sup>. Именно ориентация на объективную, надситуативную структуру текста позволяет понимать те способы осмысления мира, которые были характерны для другой эпохи. Подобная направленность понимания, требующая переориентации собственного мышления в соответствии с глубинными структурами текста,

---

<sup>1</sup> Блаасе Ф. Герменевтика и критика. Одесса, 1891. С. 24.

<sup>2</sup> См., например: Пропп В. Я. Морфология сказки. М., 1969.

я является наиболее адекватной в данном случае, поскольку, реализуя ее, интерпретатор достигает возможности как бы порождать тексты, сходные с интерпретируемым, переводя самодовлеющий письменный материал в форму живого, актуально протекающего рассуждения.

Пока мы говорили о понимании в связи с познанием явлений человеческой, культурной реальности. А возможно ли понимание объектов природы? Классические концепции понимания отвечали на этот вопрос отрицательно. Природные объекты не обладают внутренне присущим им смыслом (ведь в отличие от предметов культуры, текстов и т. п. их никто не создавал в осмысленной, целенаправленной деятельности), поэтому их можно наблюдать, описывать, объяснять, но их нельзя понимать. При такой постановке вопроса граница между пониманием и объяснением в точности совпадала с границей между науками о культуре и науками о природе. Но насколько убедительна подобная позиция? Нельзя ли изменить или расширить само представление о том, что такое понимание, чтобы оно не сводилось лишь к усвоению, расшифровке заранее заданного смысла?

По нашему мнению, существуют две основные возможности этого. Прежде всего отметим, что проводимое различие между объяснением и пониманием покоится на представлении о глубочайшем различии между сферой слепых, лишенных смысла естественных закономерностей и миром осмысленным, сферой целей и ценностей. Этот дуализм может казаться нам само собой разумеющимся, однако, как мы видели, представление о нем сложилось не так давно и было чуждо античному и средневековому мышлению.

Его причиной, как мы помним, был процесс разрушения идеи Космоса в перипод научной революции XVII в., повлекший за собой устранение из науки аргументов и построений, основанных на гармонии, на смысле и цели. В результате потеряло свой смысл и важное для предшествующей науки представление об истолковании Книги Природы, в котором понимание как провиденциальное в смысл мироздания занимало вполне естественное место.

Возможно ли в наши дни оживление идеи Космоса и соответственно старой метафоры о Книге Природы (разумеется, без восстановления идеи творца, создавшего Космос и оставившего свои знаки в Книге Природы)? Это непростой вопрос, и ответить на него можно не путем логического конструирования, а лишь путем оценки реально существующих тенденций в эволюции научного мировоззрения. На наш взгляд, ясно выраженных тенденций в этом направлении пока еще нет. Можно говорить лишь о некоем «брожении мыслей», о смутном недовольстве «акосмичностью» современного естествознания. Таковы популярные сейчас идеи сближения современной и античной физики; интерес к имевшимся в истории альтернативным общепринятому способам познания природы (например к учению о природе Гёте)<sup>1</sup>; попытки найти пути

---

<sup>1</sup> Мировопонимание Гёте, его взгляды на природу заметно отличались от характерного для его времени механистического мировоззрения, в котором природа мыслилась как агрегат, управляемый законами механики. В монологе Фауста поэт писал:

Ты дал мне в царство чудную природу,  
Познать ее, вкусить мне силы дал...  
Ты показал мне ряд созданий жизни,

философско-методологического синтеза природного и культурного, космической и человеческой эволюции, опираясь на учение В. И. Вернадского; разработка так называемого «антропного принципа» в космологии. Можно было бы расширить перечень подобных идей, но, по нашему мнению, они еще не представляют собой реальных альтернатив общепринятой форме познания. Книга Природы, ее понимание и интерпретация остаются для современного теоретического сознания некими метафорами, которые не могут еще стать научными, найти пути конкретной реализации в научном исследовании.

Другая возможность понимания вещей состоит в переосмыслении самого понятия «понимание». Наиболее известную попытку такого переосмысления предложили сами ученые, а именно создатели квантовой теории — Н. Бор, В. Гейзенберг, В. Паули и др. Речь идет о понимании выходящих за рамки наших привычных представлений объектов микромира.

Пониманием указанные физики называют особый ход мысли, легший в основу копенгагенской интерпретации квантовой теории. И Бор и Гейзенберг неоднократно подчеркивали, что истолкование эмпирического материала квантовой механики всегда опирается на использование классических понятий и естественного языка. В результате, как нетрудно видеть, возникает логический и языковый круг. С одной стороны, согласно принципу соответствия, классическая

---

Ты научил меня обратный видеть  
В волнах, и в воздухе, и в тихой роще.

Идем «вчувствования», отождествления себя с жизнью природных стихий, так характерные для «понимающего» подхода, здесь выражены очень ярко.

теория является предельным случаем квантовой теории и условием истинности первой является истинность второй. Но с другой стороны, в соответствии с позицией Бора и Гейзенберга, осмысленность формализмов квантовой теории достигается только при их переводе на естественный язык, дополненный терминологией классической физики. «Квантовая теория оказывается, таким образом, разительным примером того, как можно понять некоторые обстоятельства в полной ясности и тем не менее все же знать, что о них удается говорить лишь в образах и сравнениях. Образами и сравнениями здесь, в сущности, служат классические понятия и, между прочим, «волна» и «частица». Они не отвечают действительному миру и поэтому друг другу противоречат. И все же, поскольку при описании явлений приходится оставаться в пространстве естественного языка, к истинному положению вещей можно приблизиться, лишь опираясь на эти образы»<sup>1</sup>.

Представляется, что описываемая здесь ситуация логико-лингвистического круга действительно относится именно к проблеме понимания, в частности по своей структуре она сходна с так называемым «герменевтическим кругом». И хотя здесь не предполагается некий заранее заданный смысл в объектах микромира, сама познавательная процедура позволяет говорить именно о понимании и интерпретации, а не об обычном объяснении.

Базисом понимания здесь выступает обычный опыт человека и соответствующий этому опыту

---

<sup>1</sup> Heisenberg W. Der Teil und das Ganze. München, 1973. S. 284—285.

естественный язык. Разбирая эту ситуацию, А. И. Панченко справедливо, на наш взгляд, указывает, что она получает оправдание, выходящее за пределы самой физики<sup>1</sup>. Подобный базис понимания неизбежен для человека, поскольку естественный язык и язык классической физики гораздо ближе субъекту познания, специфика которого определяется его макроскопической природой и условиями его постоянного существования в обычном мире, объекты которого соразмерны человеку. Если бы мы сами жили в мире микрочастиц, то, по-видимому, располагали бы иным языком для их описания и иным базисом понимания. Зависимость теоретического мышления от человеческих параметров выступает в данном случае весьма отчетливо.

Бор, по свидетельству Гейзенберга, не случайно уподобил эту ситуацию положению человека, попавшего в чужую культуру: «Надо высказать нечто о структуре атома, а мы не располагаем языком, на котором могли бы понятным образом выразиться. Таким образом, мы в известном смысле оказались в положении моряка, которого прибило к далекой земле, где не только условия жизни совершенно иные, чем известные ему с детства, но где и язык живущих там людей ему абсолютно чужд. Ему нужно добиться понимания, а у него в распоряжении нет никаких средств для понимания»<sup>2</sup>.

Рассмотренная ситуация, связанная с пониманием квантовой механики, не уникальна. В расширенном и несколько видоизмененном

---

<sup>1</sup> См.: Панченко А. И. О понимании квантовых явлений // Философские науки. 1982. № 1. С. 68—75.

<sup>2</sup> Гейзенберг В. Прорыв в новую землю // Природа. 1985. № 10. С. 95.

смысле она типична для научного познания. Теоретическое объяснение, как правило, предполагает введение определенного языка моделей, образов и метафор. И если ученый вводит подобный язык, то он уже не может рассматривать его только как вспомогательный, эвристический прием, а должен считать его составной частью своей теории. Истолкование теоретических объектов, соотнесение их с эмпирическим материалом требует перевода теоретических формализмов на язык наблюдения, который, подобно обычному естественному языку, непрерывно расширяется, пополняясь образами, аналогиями и т. п., порождаемыми как самой наукой, так и культурой в целом.

Приведем такой пример. Еще Энгельс отмечал, что эволюционная теория Дарвина во многом переносила в область природы понятия и образы, первоначально фигурировавшие в дискуссиях философов и экономистов об обществе и человеческом прогрессе<sup>1</sup>. Современные историко-научные исследования подтверждают этот вывод<sup>2</sup>. Дарвин объяснял механизм естественного отбора — процесса слишком медленного, протекавшего миллионы лет, а потому непосредственно ненаблюдаемого (хотя и в ином смысле, чем объекты микромира). Базисом понимания этого процесса Дарвину служили наряду с собранными им во время кругосветного путешествия фактами, подтверждающими реальность биологической эволюции, хорошее знакомство с практикой селекционеров, занимавшихся искус-

<sup>1</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 622.

<sup>2</sup> См.: Юдик Б. Г. Методологическая и социокультурная определенность научного знания // Идеалы и нормы научного исследования, Минск, 1981. С. 120—158.

ственным отбором, и, наконец, метафоры «борьба за существование», «выживание наиболее приспособленных», имевшие широкое хождение в социальной мысли Англии в первой половине XIX в. Таким образом, и здесь порождаемое определенной формой жизни понимание оказывается основой для интерпретации природных процессов.

Таковы два возможных вида понимания объектов природы. Первый из них есть понимание в обычном смысле слова. Однако такое понимание не характерно для современного естествознания, хотя и было распространено в догалилеевской науке и, возможно, в каком-то сильно измененном виде займет свое место в науке будущего, которая объединит в своей картине мира Космос и человека. Второй же тип, хотя он и представляет собой универсальную форму теоретического сознания, в традиционном смысле не является пониманием, поскольку истолковываемые объекты не имеют внутренне присущего им смысла. Однако процесс смыслопорождения здесь воспроизводит, в сущности, все фазы и особенности процесса понимания и интерпретации как смыслосчитывания. И было бы излишним педантизмом, на наш взгляд, не видеть в этом важном познавательном процессе, неразложимом до конца на обычные процедуры описания, объяснения, обоснования и т. п., особого феномена — понимания.

Заметим также, что проблема понимания не сводится к узкометодологическому вопросу о его месте среди других познавательных методов. Понимание затрагивает общефилософскую тему условий и границ человеческого познания, связь последнего с реально доступными для человека



возможностями наблюдения и действия, с культурно-историческими предпосылками его мышления. Познание есть отражение бытия и одновременно процесс, соразмерный природе человека и организованный по законам, аналогичным всякой социально-культурной деятельности. Понимание и общение, по-видимому, являются тем, что связывает эти два аспекта познавательной деятельности. Естествознание в конечном счете также является подсистемой человеческой культуры. И если еще не вполне ясно, как именно понимание включается в естественнонаучное мышление, то несомненно, что сами науки о природе очень многое говорят нам о том, каково понимание человеком мира и как оно менялось в истории познания.

### *3. Традиции в познании*

Соразмерность познания возможностям культуры и человека ярко проявляется еще в одном интересном и малопроследованном в герменевтическом плане феномене — научных традициях. В отличие от классической герменевтики, склонной изображать познание как деятельность стоящего вне истории и культуры разума, в марксистской философии наука предстает как одна из форм коллективного производства знания, включенная в целостную систему материальной и духовной культуры людей.

К. Маркс рассматривал научную деятельность как форму «всеобщего труда»: «Всеобщим трудом является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение. Он обуславливается частью кооперацией современников, частью

использованием труда предшественников»<sup>1</sup>. Кооперация людей, занятых познавательной деятельностью, не является, конечно, случайным фактом. Отдельный индивид как субъект познания конечен, тогда как реальность, источник и объект нового знания, неисчерпаема и, как это выяснилось в ходе развития науки, несоизмерима человеку в гносеологическом смысле. Практически несоизмерим с человеческими возможностями освоения и тот запас знания, который хранило и передавало общество за всю историю. Поэтому в анализе познания всегда возникает проблема, удачно сформулированная М. К. Петровым: *«как возможно человекоразмерное познание нечеловекоразмерного объекта»*<sup>2</sup>.

Проблема эта разрешается в науке многими путями. Прежде всего — углубляющимся процессом дифференциации познания, расчленением реальности как объекта познания между различными научными дисциплинами, дроблением этих дисциплин на специальности, формированием новых дисциплин. Этой же цели служит процесс разделения деятельности в науке. Внутри научных сообществ как коллективных субъектов познания складывается разделение ученых на группы, занимающиеся непосредственной творческой деятельностью по производству нового знания, организацией коллективного научного исследования, систематизацией и обучением знанию, его распространением и применением на практике. В последние десятилетия все

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 116.

<sup>2</sup> Петров М. К. Природа и функция процессов дифференциации и интеграции в научном познании // Методологические проблемы взаимодействия общественных, естественных и технических наук. М., 1981. С. 120.

большее значение приобретают новые виды информации обеспечения научной деятельности, конечная цель которых состоит в переработке огромных массивов знания в такие формы, которые соответствовали бы возможностям их освоения учеными и позволяли им удерживаться на переднем крае научного поиска.

Существование *научных традиций* также связано с человекоразмерностью познавательного процесса. Будь познающий субъект бесконечным существом, он, очевидно, не нуждался бы ни в какой истории и ни в какой традиции. Подобный субъект был бы самодостаточным, полностью суверенным. Однако человеческое познание не таково, в нем «суверенность мышления осуществляется в ряде людей, мыслящих чрезвычайно несуверенно», и движение от конечных, ограниченных представлений ко все более объективному и всестороннему знанию происходит не иначе как во множестве «конечных человеческих голов, которые работают над этим бесконечным познанием друг возле друга и в ряде сменяющих друг друга поколений, делают практические и теоретические промахи, исходят из неудачных, односторонних, ложных предпосылок...»<sup>1</sup>.

В отличие от упомянутых выше социально закрепляемых процессов дифференциации и разделения деятельности в науке традиции являются неформальными механизмами познавательной культуры, посредством которых накапливается, схематизируется и передается познавательный опыт от поколения к поколению ученых. Благодаря традиции осуществляется при-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 87, 549.

общение индивида к продуктивной научной деятельности и универсализируется индивидуальный опыт научного поиска.

История познания показывает, что начиная с античности существовали устойчивые и плодотворные философские и научные традиции, каждая из которых время от времени выходила на передний план в длительном, иногда многовековом критическом диалоге, длившемся между ними. Так, с эпохи эллинизма и вплоть до Возрождения существовали и дополняли друг друга аристотелевская традиция в физике и биологии, птолемеевская — в астрономии, традиции Гипократа и Галена в медицине. Да и господствующий аристотелизм не вытеснял до конца двух других сложившихся в античности традиций: платоновско-пифагорейской и атомистической<sup>1</sup>. В послегалилеевском естествознании сформировались три наиболее влиятельные традиции — ньютоновская, картезианская и лейбницевская, и все они оставили свой неизгладимый след в развитии науки XVII—XIX вв. и даже XX в.

Основой производства знания является высокоспециализированная, регулируемая специфическими нормами и идеалами познавательная деятельность. Опыт подобной деятельности за-

---

<sup>1</sup> См.: Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. С. 427—457. Интересно заметить, что традиции, как правило, называются по имени ученого, стоящего у их истока. Хотя традиции имеют длительность и ценность, далеко выходящие за рамки своеобразия мировоззрения и мышления их инициаторов, они есть такой способ представления и обобщения индивидуального, который в отличие от теории сохраняет многое из богатства индивидуальной мысли. Поэтому и сами традиции есть как бы культурно-исторические индивидуальности, они «живут» в истории и культуре.

крепляется и передается в научных традициях как динамических культурных системах. В широком смысле культура вообще есть опыт деятельности. Поэтому она, в том числе и такая ее подсистема, как познавательная культура, не может существовать без традиций. Посредством последних в науке накапливаются и транслируются специализированное и довольно тонкое искусство научного исследования, методологические приемы и принципы, каноны понимания реальности и формы научной рациональности — то, что обычно не фиксируется в итоговом продукте науки (статьях, монографиях и т. п.), но без чего сам этот продукт просто не мог бы появиться.

Сфера объективного, явно выраженного знания в науке общедоступна, и в ней, как таковой, непросто обнаружить истоки и причины возникновения традиций. Но это лишь вершина айсберга, ограничившись которой мы бы упустили из виду многие важные, глубокие измерения науки. «Есть различие между самим научным знанием и той размерностью (всегда конкретной, человеческой и, теперь замечу, — культурной), в какой мы владеем содержанием этого знания и своими собственными познавательными силами и источниками»<sup>1</sup>.

Чтобы успешно заниматься наукой, недостаточно многое знать, нужно и многое уметь. Это умение предполагает личностное освоение, или, как говорят философы, «распредмечивание», знания — перевод его из объективной формы в

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М. К. Наука и культура // Методологические проблемы историко-научных исследований. М., 1982. С. 41.

субъективную, деятельностьную способность человека. К тому же далеко не всякое знание существует и передается в науке в явно выраженной форме. Есть большая сфера знания неявного — знания, вплетенного в искусство исследования, в мастерство научного поиска, в тот живой опыт научной деятельности, которым обладает каждый продуктивный ученый.

Роль подобного знания-умения настойчиво подчеркивал М. Полани<sup>1</sup>, что вполне справедливо, поскольку без совершенствования искусства и опыта научного поиска наука не может развиваться как живой организм. Сами ученые прекрасно понимали это во все времена. Например, один из крупнейших ученых XIX в., Г. Гельмгольц, подчеркивал, что «естествоиспытатель нуждается не только в знаниях, почерпнутых им из книг и лекций, ему необходимы еще и такие, которые может дать только разностороннее и внимательное восприятие при помощи внешних чувств; ему нужна опытность, которую он приобретает только часто повторяемыми опытами и долгой практикой. Его органы чувств должны быть изощрены для известного рода наблюдения, для восприятия тонких различий в форме тел, в их окраске, твердости, запахе и т. д.; его рука должна быть готова производить то работу кузнеца, слесаря и столяра, рисовальщика или скрипача, то, если он работает с микроскопом, превосходить кружевницу в управлении иглой. В других случаях он должен обладать мужеством и хладнокровием солдата, когда ему приходится иметь дело с могучими разрушительными силами или когда он должен

---

<sup>1</sup> См.: Полани М. Личностное знание. Ч. I. Гл. 4.

производить кровавые операции то над людьми, то над животными. Такие способности и качества, которые частью уже даются природой, а частью приобретаются или усвершенствуются долголетней практикой, не приобретаются так скоро и в таком большом количестве, как это возможно было бы в том случае, если бы требовалось только обогащать память знаниями»<sup>1</sup>.

Ясно, что подобному мастерству исследования можно научиться лишь в совместной работе с продуктивными учеными. Его не принято (да и невозможно в полном объеме) описывать в статьях или учебниках, оно передается от учителя ученику посредством примера, «из рук в руки». Этот базисный слой научной деятельности, где навыки исследования транслируются путем имитации, копирования действий другого человека, служит естественной почвой для возникновения научных школ и традиций. Совершенно очевидно также, что какие-либо существенные разрывы в передаче искусства исследования неминуемо привели бы к утрате условий для поддержания и развития науки.

Подлинные традиции являются бесценным достоянием науки, нередко маленькие группы ученых, развивающие и совершенствующие определенные традиции, вносят в познание куда более значительный вклад, чем крупные, но искусственно создаваемые коллективы, не объединенные общими глубокими идеями, методами и приемами исследования. Поэтому встречающееся иногда противопоставление традиции и творчества во многом лишено оснований. Творческое

---

<sup>1</sup> Гельмгольц Г. Популярныя речи. СПб., 1898. Ч. 1. С. 77.

мышление не является лишь актом субъективности, в значительной степени оно определяется участием в традиции, ее культивированием и развитием. Как отмечал Ф. Жолио-Кюри, «ученые, работающие в лабораториях с древними традициями, часто, сами того не сознавая, пользуются тем, что я называю скрытым богатством»<sup>1</sup>. Традицию, таким образом, нельзя понимать как какой-нибудь воз, который со временем становится все тяжелее и тяжелее и который приходится тащить с собой через силу. Скорее она напоминает поезд, прокладывающий перед собой рельсы, и это позволяет успешнее и глубже проникать в не изученные еще явления.

Одной из основных функций традиции является трансляция канонов понимания реальности. Понимание связано с фундаментальными предпосылками, определяющими характер традиции. История науки дает множество примеров, когда сторонники различных традиций по-разному понимали и интерпретировали одни и те же фрагменты реальности. Включаясь в определенную традицию, ученый осваивает базисную систему отсчета, определяющую фундаментальные структуры видения им реальности. Понимание в науке, как и человеческое понимание вообще, всегда погружено в историю и традицию.

Общая установка по отношению к реальности, которую несет в себе каждая традиция, определяет более конкретный арсенал интерпретативных ресурсов, используемых для истолкования опыта. Чем разработаннее традиция, тем более

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Бикар П. Фредерик Жолио-Кюри и атомная энергия. М., 1962. С. 144.



способна она к ассимиляции нового эмпирического материала. Такая ассимиляция является важным фактором познавательной деятельности, обеспечивающим преемственность и поступательный рост знания. Для интерпретации опыта, как отмечал В. Гейзенберг<sup>1</sup>, нам нужны понятия, с помощью которых мы надеемся ближе подойти к интересующим нас явлениям. Обычно эти понятия берутся из истории науки; они подсказывают нам возможную картину явлений. Но если мы намерены вступить в новую область явлений, эти понятия могут превратиться в набор предрассудков, скорее тормозящих прогресс, чем способствующих ему. Однако и в этом случае мы вынуждены использовать их и не можем преуспеть, отказавшись от понятий, переданных нам традицией. В этой мысли выдающегося ученого подмечена амбивалентная роль ассимиляции: она неизбежна и необходима в науке, а вместе с тем в ней заключена опасность застоя в познании, возможность превращения традиций в догматические системы, заранее предопределяющие смысл всего, что попадает в поле ее действия. А это иногда случается с традициями, и особенности в период их упадка.

Вспомним судьбу аристотелевской традиции, которая ко времени Галилея и Кеплера в результате обрастания комментариями, введения дополнительных истолкований превратилась уже в своеобразную консервативную идеологию. Однако это не проходит для традиции бесследно. Ее существование сопровождается постепенным пересмотром ее предпосылок и прин-

---

<sup>1</sup> Гейзенберг В. Традиция в науке // Шаги за горизонт. М., 1987. С. 226.

ципов. Были, например, картезианцы, отказавшиеся от отождествления материи и протяжения. Средневековый аристотелизм существенно отличался от учения самого Аристотеля, в нем сложились новые представления, например положение о возможности движения в пустоте. В этом смысле традиция как бы сама себя готовит к пересмотру, и без подобной подготовки переворот Галилея был бы, по-видимому, невозможен.

Внутри самой традиции при столкновении с новым эмпирическим материалом и с теоретическими возражениями других традиций новые идеи уже не рассматриваются как нечто недопустимое, а предстают как необходимый момент в развитии и упрочении традиции. Поэтому традиция может претерпевать весьма глубокие изменения и все же оставаться в определенном смысле сама собой. В истории науки трудно найти такую познавательную традицию, которая характеризовалась бы неизменным набором принципов на всем протяжении своего развития.

Анализ научных традиций показывает важную роль в их структуре определенных норм рациональности, отражающихся в сознании ученых в виде принятого в традиции «образа знания». Последний включает признанные образцы теоретических построений, критерии отличия достоверных источников знания от недостоверных, типичные интерпретации, вписывающие знание в общую картину мира эпохи. Образ знания влияет на выбор задач из неограниченного числа открытых исследованию проблем, на проведение границы между наукой и псевдонаукой и т. п.

При внимательном взгляде всегда обнаруживается, что сторонники различных традиций придерживаются разных образов знания, что может иметь существенное значение для судьбы тех или иных традиций (оттеснено их на периферию науки, объявление их вырождающимися или вненаучными и т. п.). На динамику научных традиций и на их соперничество между собой влияют, разумеется, и факторы мировоззренческого и даже социально-политического плана. Например, конфликт схоластической теории импетуса и галилеевской механики не был лишь столкновением двух теорий движения, в нем были скрыты и мировоззренческие коллизии (столкновение двух картин мира, которое мы подробно рассмотрели в первой главе), и борьба против социального и духовного авторитета церкви.

У научных традиций, как, впрочем, и у некоторых других феноменов, относящихся к человеческой, субъективной стороне познания, есть одна любопытная особенность. Они ясно различаются, если познание рассматривается в достаточно широкой исторической перспективе. Чем уже эта перспектива, тем менее заметными становятся они, а если в поле зрения оказывается лишь современная практика науки, то в ней, казалось бы, и вовсе не обнаруживается каких-либо устойчивых и заслуживающих внимания традиций. К тому же и сами ученые обычно не упоминают о тех истоках своего понимания изучаемого предмета и целей науки, которые лежат в определенной традиции.

Подобное «исчезновение» научных традиций психологически нетрудно объяснить. Дело в том, что участие в определенной традиции и вы-

текающее из этого своеобразия познавательной установки ученого тесно связано с его личностным мироощущением. И возможно, неосознанно при переводе идей и понятий с личного на общепринятый уровень упомянутые выше истоки скрываются в свете довольно распространенного представления о том, что объективное знание должно опираться лишь на эмпирически обоснованные допущения и логический вывод. Весьма существенно и то, что традиция не противопоставляется субъекту познания как некий внешний объект. В обычной для познания объектно-направленной установке научное мышление есть мышление «в традиции», а не «о традиции». Свою принадлежность к определенной традиции и последствия этого ученые, как правило, не осознают в явно выраженной форме. Она проявляется в непоколебимом доверии некоторым самоочевидным для них истинам, в не требующих особых оснований убежденности и вере в некоторое обстояние дел.

Методологические принципы и мировоззренческие предпосылки, определяющие характер традиции и транслируемые в ней, усваиваются учеными не потому, что они специально изучают традицию, историю науки и т. п., а потому, что они живут и активно действуют в них. В этом смысле научные традиции выражают своеобразную «встроенность» человека в мир познания, придающую его мышлению культурно-историческую конкретность.

## 4. Этические параметры познания

Почему научное познание предполагает этику? На этот вопрос ответить и просто и нелегко. Простой ответ таков. Наука есть коллективный поиск истины. Любая же коллективная деятельность невозможна без норм, регулирующих отношения между людьми. В науке без них невозможны кооперация ученых вокруг отдельных проблем, подготовка научной смены, контроль за качеством производимого знания и многое другое. Хотя существуют социальные (институциональные) и даже юридические нормы, определяющие отношения людей, занятых научной деятельностью, решающую роль в ней играют неформальные нормы, так называемый «этнос науки». Как показывает исторический опыт и практика современной науки, от поддержания высоких этических норм, характерных для познавательной деятельности, во многом зависит «здоровье» научного сообщества, его продуктивность и ориентированность на творчество.

Однако этот простой ответ приоткрывает лишь малую часть того, что входит в очень сложную, а в наше время и довольно деликатную проблему этических измерений познания. Ее значимость определяется сейчас не только и не столько чисто теоретическим интересом к механизмам взаимосвязи познавательного и нравственного отношения человека к миру, но и теми противоречивыми процессами, которые происходят в современной науке и в ее отношениях с обществом.

Дело в том, что в XX в. произошел знаменательный сдвиг в оценке этического образа науки. Начиная с античности и вплоть до сравнительно недавнего времени научно-теоретическая деятельность изображалась учеными и философами, за редким исключением, как безусловное благо, как деятельность, наиболее достойная человека (об этом говорил еще Аристотель) и приносящая большую и безусловную пользу всему обществу. Но эта оценка не вызвала сомнений до тех пор, пока наука была сравнительно изолированной от общества, от материального производства, пока благо, приносимое ей человечеству, было хоть и несомненным, по довольно-таки неопределенным.

Ситуация стала меняться с середины XIX в., когда наука начала выходить за узкий мир университетских кафедр и стала все более интенсивно внедряться в промышленность, в сельское хозяйство, в военное дело. И здесь стало обнаруживаться, что наука вносит в мир человека далеко не одно только благо. «В наше время, — отмечал это обстоятельство К. Маркс, — все как бы чревато своей противоположностью. Мы видим, что машины, обладающие чудесной силой сокращать и делать плодотворнее человеческий труд, приносят людям голод и изнурение. Новые, до сих пор неизвестные источники богатства благодаря каким-то страшным, непонятным чарам превращаются в источники нищеты. Победы техники как бы куплены ценой моральной деградации. Кажется, что, по мере того как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости. Даже чистый свет науки не может, по-видимому, си-

ять иначе, как только на мрачном фоне невежества. Все наши открытия и весь наш прогресс как бы приводят к тому, что материальные силы наделяются интеллектуальной жизнью, а человеческая жизнь, лишенная своей интеллектуальной стороны, низводится до степени простой материальной силы»<sup>1</sup>.

Столетие спустя эта этически окрашенная оценка противоречий в развитии науки и техники дополнилась и другими чертами. Основными на них обычно считаются следующие:

— ученые, открывая путь к использованию все более могущественных сил природы, ведут свои исследования без учета последствий их возможного применения;

— научное знание реализуется в таких технических и производственных процессах, которые загрязняют и разрушают естественную среду обитания человека, оказывают опасное и необратимое воздействие на биосферу в целом;

— становясь все более сложными и дорогостоящими, научные исследования концентрируются в немногих странах, что углубляет и без того немалый разрыв между ними и развивающимися странами;

— наука, наконец, оказывает деструктивное воздействие на сферу духовной культуры: она подтачивает гуманистические ценности, вытесняет и разрушает традиционные формы жизни и культуры, приводит к расколу единой ранее культуры на две непроницаемые и противостоящие друг другу сферы — научно-техническую и гуманитарную.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С. 4.

Все эти обвинения в адрес науки далеко не бесспорны. И все же достаточно очевидно, что ныне уже польза изображать науку наподобие гоголевской дамы, «приятной во всех отношениях».

Таков в самом общем виде социально-исторический и идеологический контекст, в котором обсуждается ныне соотношение научного познания и этики. Это обсуждение ведется вокруг трех основных вопросов: нравственной ответственности ученого за социальные последствия использования научных открытий; этических норм, обеспечивающих «здоровье» научного сообщества и необходимых для успешной познавательной деятельности; этического содержания и смысла научного знания.

Нет никакого сомнения в том, что первый вопрос является наиболее жгучим и неотложным в современной ситуации. Опыт XX в. свидетельствует о том, что применение знания, выходящее за пределы социально-этического контроля, чревато немалыми трагедиями. Использование открытий ядерной физики, исследований космоса, научных работ в области генетики, медицины, психиатрии и т. п. может быть легко повернуто против человека. Более того, методы разрушения и уничтожения, основанные на достижениях науки, по-видимому, даются даже легче, чем способы достижения благих целей. Но все тем, чем можно убить человека или разрушить среду его обитания, можно вылечить людей или улучшить их жизнь. Поэтому вполне понятна огромная роль этических ориентиров, нравственной ответственности ученых за пути практической реализации их открытий. В обсуждении



этих проблем все более и более активно участвуют ныне и ученые, и философы<sup>1</sup>.

Другие два из названных вопросов находятся как бы в тени. Они обсуждаются реже, и в основном в среде специалистов по теории науки. Между тем от ответа на них в немалой степени зависит и глубина обсуждения первого вопроса. В самом деле, если научная деятельность и научное знание обладают внутренне присущими им этическими нормами и этическим содержанием, то есть являются «этически нагруженными», то и практическая реализация достижений науки в материальной деятельности и духовной культуре происходит в рамках определенных нравственных гарантий. Если же, напротив, деятельность и знание в науке бывают лишь «этически нейтральными», то остается уповать только на социально-нравственную позицию ученых и людей, реализующих научные разработки в практических делах.

Попробуем разобраться в этом, начав с вопроса о этических нормах научной деятельности. Итак, существует ли особая профессиональная этика, характерная именно для научной деятельности и определенным образом связанная с содержательной стороной процесса познания? Или же нравственность нужна в науке в той же мере, в какой она необходима во всякой другой социальной деятельности людей, а этос науки ничем не отличается от этических норм, принятых в обществе в целом? Должен ли ученый

---

<sup>1</sup> См.: Наука и нравственность. М., 1971; Наука, этика, гуманизм (круглый стол)//Вопросы философии. 1973. № 6. С. 39—58; Фролов И. Т. Перспективы человека. М., 1979; Фролов И. Т., Юдин В. Г. Этика науки. М., 1986.

быть просто добрым, честным и справедливым человеком, или же этого мало, чтобы записаться научным познанием?

Хорошим отправным пунктом для обсуждения этих проблем может послужить концепция «нормативного этоса науки», предложенная еще в 40-е годы известным американским социологом науки Р. Мертоном. Основные его идеи просты и четко сформулированы, что предопределило их популярность и значимость для последующих дискуссий вокруг проблемы этических параметров науки. Этос современной науки, по мнению Мертона, сформировался под воздействием трех основных факторов. Во-первых, он соответствует основной цели научной деятельности — неуклонному расширению сферы достоверного, объективного знания. Во-вторых, исторически он восходит к комплексу ценностей определенных религиозно-идеологических течений XVII в., прежде всего пуританства, в которых религиозная реформация интимным образом связывалась с реформой науки и соответствующей перестройкой морали. Наконец, Мертон видит в этосе науки реализацию высших стандартов цивилизованного человеческого поведения. Таким образом, в морали ученых сходятся воедино познавательные и социально-культурные составляющие: «Моральные нормы науки методологически рациональны, но следуют им не только из-за их процедурной эффективности, но и в силу того, что они считаются справедливыми и благотворными. Эти нормы являются одновременно и моральными, и техническими предписаниями. В качестве компонентов этоса современной науки обычно берутся четыре набора институциональных императивов: универсализм, всеобщ-

ность, незаинтересованность и организованный скептицизм»<sup>1</sup>.

Под «универсализмом», как важнейшей из перечисленных норм, понимается то, что ученые в своем исследовании и в оценке исследований своих коллег должны руководствоваться не своими личными симпатиями и антипатиями, но исключительно общими критериями и правилами обоснованности, доказательности знания, что позволяет науке преодолевать различие и противоборство существующих в ней групп, школ и интеллектуальных традиций. «Всеобщность» означает, что результаты научной деятельности рассматриваются как продукт социального сотрудничества и являются общим достоянием научного сообщества, в котором доля индивидуальных творцов строго ограничена. Хотя ученым в высшей степени присуща страсть к открытиям, увлеченность идеями, любопытство и тому подобные когнитивные эмоции, науке в целом свойственна норма «незаинтересованности» — готовности ученого согласиться с любыми хорошо обоснованными аргументами и фактическими данными, даже если они противоречат его собственным взглядам. Наконец, ученые должны быть предельно самокритичны в оценке своих достижений и в общих интересах развития науки подвергать рациональной критике имеющееся знание («организованный скептицизм»). Согласно Мертону, существенные отклонения от этих норм неизбежно влекут негативные последствия — приводят к снижению качества производимого знания и деградации научного сообщества.

<sup>1</sup> Merton R. K. The sociology of science. Chicago etc., 1973. P. 270.

Отмеченные пормы научной морали, несомненно, отражают определенные реалии познавательной деятельности. Они соответствуют и многочисленным высказываниям крупных ученых о «духе науки», о ее идеалах, о чистых и строгих отношениях людей, включенных в «республику ученых»<sup>1</sup>. И все же представляется, что рассмотренный этос науки нуждается в серьезной коррекции и конкретизации. Начнем с того, что при его сопоставлении с повседневной этикой, действующей в современной «большой науке», выявляется крайняя абстрактность входящих в него норм. Хотя давно замечено, что моральные нормы всегда воплощаются в реальной жизни с немалыми отклонениями (иначе бы они были не нормами, то есть идеальными предписаниями, а обычными закономерностями), в данном случае отклонения носят устойчивый и систематический характер.

Впрочем, в последние годы и сам Мертон вынужден был признать, что под влиянием ряда факторов (роли приоритета в открытии, существующей в современной науке системы вознаграждений и т. п.) поведение ученого становится «амбивалентным» — ориентированным на всякий раз конкретно находимое равновесие между указанными нормами и прямо противополож-

---

<sup>1</sup> Так, академик А. Д. Александров отмечает: «...дух науки соединяет в себе настойчивость поиска со скромностью ищущего, желание добиться истины — со строжайшим контролем, уверенность — с критичностью, убежденность — с сомнением, безусловное уважение к уже полученным знаниям — с готовностью пересмотреть их и идти с оптимистической уверенностью вперед в непрестанном и нескончаемом поиске истины» (Александров А. Д. Научная установка нравственности // Наука и нравственность, М., 1971. С. 63—64).

ными им «контрнормами». Это подтвердилось и в ряде конкретных исследований этических установок ученых. Так, изучавший эти установки у американских исследователей лунного грунта (по программе «Аполлон») социолог Я. Митрофф обнаружил, что, хотя ученые и склонны подчеркивать нормы, сходные с мертоповскими, их реальная деятельность в заметной степени ориентировалась и на нормы, прямо противоположные им: партикуляризм, пристрастность оценок, обособленность и отстаивание права собственности на судьбу своего открытия, «организованный догматизм» в защите выбранной концепции<sup>1</sup>.

Все это наводит на мысль, что в действительности этика науки не исчерпывается неким неизменным и замкнутым набором внешних норм, но является, если несколько перефразировать выражение Гегеля, конкретным духом, присутствующим научному сообществу. От его состояния во многом зависит возможность поддержания на высоком уровне столь сложной и не всегда гарантирующей успех научной деятельности. Этот этический дух науки культурно-исторически конкретен, он претерпевает историческую эволюцию вместе с самой наукой. С этой точки зрения, рассмотренный этос науки, как представляется, более или менее соответствовал периоду расцвета академической науки (XIX в.). Его социально-этической базой, как справедливо указывают исследователи<sup>2</sup>, является не столько пуритан-

---

<sup>1</sup> См.: *Mitroff J. J. The subjective side of science: A philosophical inquiry into the psychology of the Apollo moon scientists.* Amsterdam, 1974.

<sup>2</sup> См.: *Могрошилова Н. В. Наука и ученые в условиях современного капитализма.* М., 1976. С. 180.

ская мораль XVII в., сколько идеен более позднего буржуазного либерализма.

Необходимо, правда, сделать оговорку. В этике науки выражаются не только непосредственные мотивы действий ученых, но и их отношение к конечным целям и идеалам науки. Последние в классической науке представляли в предельно общей — философской или религиозной — форме. Поэтому и в соответствующем этосе науки стерты следы «утилитарной рациональности» (о ней как об истоке этого этоса говорит и сам Мертон), и он выступает как своеобразный «кодекс чести» ученого<sup>1</sup>.

Хотя разговоры об этическом духе науки относятся, пожалуй, к числу самых стабильных и консервативных оценок науки, в XX в., и особенно во второй его половине, классический ее этос уже выглядит нереалистичным. Возникновение так называемой «большой науки», ее перенесение с обширной сферой технологических разработок, с военными исследованиями, многократное увеличение ассигнований на научную деятельность уже не позволяют ученым столь убежденно отстаивать этические идеалы неза-

---

<sup>1</sup> Одной из причин такой трансформации было то, что вплоть до конца XIX в. основной приток людей в науку шел из низших слоев буржуазного класса (в России — из разночинцев). Даже в передовых в научном отношении странах карьера в науку включала в себя годы и даже десятилетия весьма не обеспеченного в материальном отношении существования. Поэтому вполне естественно, что в этическом кодексе ученого подчеркивались те стороны научной деятельности, которые приносят не утилитарное, но высшее, интеллектуальное удовлетворение. Особая роль в нем также отводилась вопросам научной честности, ибо высшим достоинством человека науки служила не просто его известность, но его доброе имя.

интересованного и свободного поиска истины. Как говорил в одном из своих интервью выдающийся советский физик П. Л. Капица, год смерти Э. Резерфорда — 1937-й — совпал в его представлении со временем окончательной утраты духа свободной научной работы, дававшей столько наслаждения и молодым и маститым ученым. Наука стала богатой, она стала производительной силой, но она потеряла свою свободу, в значительной своей части оказалась подчиненной внешним и нередко чуждым ей интересам. Будь Резерфорд жив, заметил П. Л. Капица, долгие годы работавший вместе с первооткрывателем атомного ядра, он вряд ли продолжал бы смеяться и шутить, как он это обычно делал.

И в самом деле, условия, в которых осуществляется ныне познавательная деятельность, во многом расшатывают традиционный базис академической научной этики. Ученые, продолжающие придерживаться последней, начинают выглядеть несколько старомодными, нередко они оказываются в изоляции от своих более практических и менее щепетильных коллег. Но означает ли это, что наука уже не нуждается в какой-либо особой этике? Конечно не означает. Как и прежде, появление хороших научных работ невозможно без хороших нравственных ориентиров, без известного самоотречения и самодисциплины. Делячество же в науке, о котором, к сожалению, все чаще приходится слышать в наши дни, неизбежно приводит к деградации ученого и как человека, и как исследователя.

Вместе с тем старые решения относительно этого науки уже, видимо, не годятся для возникающих новых и сложных проблем. Новое этическое самосознание науки не может опираться

ни на отживший идеологический базис, уходящий корнями в уже неубедительные в наше время абстрактно-философские и религиозные идеи, или на не менее абстрактный кодекс чести идеального ученого академического типа. Хотя об этом трудно судить со всей определенностью, новая и эффективная этика научной деятельности, по всей видимости, будет складываться в контексте гуманитарных целей и обязательств науки в современном мире. Цели же эти значительно отличаются от целей науки предшествующего периода — от достижения власти над природой, от узкопонятой практической полезности и рациональности научного знания. Ныне среди задач науки на первый план выходят поиски путей спасения цивилизации от ядерной катастрофы, сохранения среды обитания человека, решение других глобальных проблем. В этом контексте абстрактному нормативному этосу науки, который, по существу, выражает предписания для производства полезного и достоверного, но этически нейтрального знания, должен прийти на смену (разумеется не отменяя предшествующего этоса целиком) более сложный и во многом еще неясный идеал получения знания, одновременно и строго объективного, и ориентированного на гуманистические этически значимые цели<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> К примерам такого подхода можно отнести, на наш взгляд, исследования советских специалистов по моделированию глобальных процессов (см., например: Моисеев Н. Экология человечества глазами математика. М., 1988) и ученых движения «Врачи мира за предотвращение ядерной войны», которые разными, но строго научными методами доказали невозможность победы в ядерной войне, неизбежность гибели цивилизации и необратимого разрушения экологической среды в слу-



В этом пункте мы оказались перед последним и самым запутанным из отмеченных выше вопросов — о этическом содержании и смысле научного знания. Здесь с самого начала отсутствует какая-либо ясность. В самом деле, может ли истина и добро (в этическом смысле) имманентно связываться в знании? Ведь знание есть отражение объективного состояния вещей, которое само по себе ни дурно, ни хорошо, а просто существует как таковое. Собственно, и современная теория научного познания склонна к отрицательному ответу на этот вопрос, что исторически вполне объяснимо. Формирование современной науки, как уже отмечалось, сопровождалось «деэтизацией» научной картины мира, устранением из нее ценностных и антропоморфных проекций. «Знание и могущество человека совпадают», — утверждал один из провозвестников науки Нового времени Ф. Бэкон<sup>1</sup>. Идеи знания как пользы, знания как силы, под знаком которых развивалась современная наука, очевидным образом отличны от понимания знания как блага в этическом смысле. Поэтому поиски ответа на вопрос, как в принципе возможно внутреннее единство истины и блага, уводят нас в далекое прошлое, к образу научного знания, как он понимался в античную эпоху. Именно в этом образе, как он очерчен, например, Платоном, знание и добродетель, истина и благо являются одним<sup>2</sup>.

---

чае ее возникновения. Очевидна колоссальная социально-этическая значимость подобных научных исследований.

<sup>1</sup> Бэкон Ф. Соч. В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 12.

<sup>2</sup> См., например: Платон. Соч. В 3 т. М., 1971. Т. 2. Ч. 1. С. 316—317.

Как это можно понять? Истинное знание, согласно Платону, это то, которое выявляет фундаментальную структуру Космоса, иначе говоря, иерархию бытия, куда включен человек. Ориентируясь на эту картину мира, имея в виду определенный вид бытия как наиболее совершенный, человек уже не довольствуется своим паличным существованием, а стремится достичь более совершенного бытия. Вот почему открываемая в знании иерархия миропорядка есть одновременно и иерархия этических ценностей. Смысл же платоновской науки состоит поэтому не в ее практической полезности, не в открытии с ее помощью каких-либо средств для преобразования мира, но в способности раскрыть человеку его место в бытии, дать этически значимые ориентиры в существующем порядке Космоса. Справедливости ради отметим, что далеко не всякому знанию Платон придавал имманентный нравственный смысл. Существуют и этически нейтральные виды знания, а именно те, которые в античности относили к сфере «искусного мастерства» («техне»). Это знание врача, который может и вылечить, и убить человека, знание полководца, одинаково успешно обращаемое и на защиту своего города, и на захват чужой земли, искусство управления кораблями и многие другие подобные вещи.

Не вытекает ли из этого исторического экскурса в идею «благой науки», что современное научное знание по преимуществу относится к сфере «техно»? К знанию, которое эффективно в практическом отношении, но нейтрально в отношении целей, для которых оно используется? Действительно, основания для такого мнения имеются.

В подобном значении, отмечает, например, З. М. Какабадзе, «природа представляет собой инертно-индифферентную массу, лишена внутренней направленности, построена и строится исключительно в силу каузальных законов, т. е. просто в силу слепого стечения обстоятельств, и, следовательно, совершенно случаен и бессмыслен ее собственно-первоначальный строй. Как таковая, она никак не обеспечивает сохранения человеческой жизни, но ведет в этом отношении, скорее, к разрушениям и поэтому должна быть перестроена и преобразована, управляема и направляема человеческими волей и разумом наперекор самой природе, ее первоначальному строю, соответствующим тенденциям и склонностям... Именно подобное понимание природы содержится в европейских науках и, с другой стороны, лежит в основе традиционной европейской морали»<sup>1</sup>. Хотя не все в этом эмоционально насыщенной высказывании представляется бесспорным, в главном оно соответствует сути дела. Вместе с тем подобное понимание бытия уже проявляет свою ограниченность. Идеал постоянно увеличивающейся власти человека над природой при забвении ее собственного удивительно тонкого и сложного целостного строя сталкивается с серьезными противоречиями, а в недалеком будущем следование ему может привести к глобальному кризису цивилизации — истощению невозобновимых ресурсов и плодородия почвы, опасному загрязнению воздуха и воды, необратимому нарушению баланса биосферы — к глобальной экологической катастрофе.

<sup>1</sup> Какабадзе З. М. Проблема человеческого бытия. Тбилиси, 1985. С. 304.

Аптический образ этически насыщенного знания, разумеется, может служить не более чем историческим напоминанием о том, что познавательное и этическое отношение к действительности в принципе могут быть соединены. Современная наука уже не может вернуться к чистому умозрению, оторванному от практической жизни, чтобы реализовать подобное единство. Да и по существу и таком возвращении нет нужды, поскольку в наши дни постепенно возникают элементы нового типа рациональности, нового образа знания, в который этические измерения входят в качестве явных и организующих начал. Сближение познавательных целей и этических ценностей ныне предстает моментом общей тенденции к *гуманитаризации науки* — все возрастающему взаимодействию естественнонаучного, социально-гуманитарного и философского знания, их диалогу с другими — практически и духовно-практическими — формами освоения мира.

Это взаимодействие направляется вполне реальными, жизненными целями — необходимостью переориентации научного поиска на решение широких и сложных проблем, с которыми столкнулось ныне человеческое общество. Само содержание этих проблем — экологической, энергетической, проблемы сырьевых ресурсов и т. п. — показывает, что пришло время ответить за длительное стремление подчинить и перестроить природу в соответствии с узкопонятыми утилитарными целями. В этом контексте от науки уже требуется не столько знание о способах конструктивного преобразования природы, сколько знание о том, как возможны «диалог» человека с природой, гармония и коэволюция

человеческого общества и окружающей среды. Новый, этически значимый образ знания отчасти уже реализуется в некоторых научных программах — в исследовании глобальных проблем, в современной экологии, этологии, отчасти влияет на переоценку некоторых старых форм познания.

Однако здесь все же остаются по до конца проясненными многие существенные философско-мировоззренческие вопросы. В самом деле, почему так трудно дается утверждение этического отношения к природе? В общем плане можно сказать, что для длительной европейской традиции характерно убеждение в том, что дистанция между человеком и другими существами и реалиями природы — животными, растениями, реками, лесами и т. п. — слишком велика, чтобы они могли вместе образовывать некое подобие «морального сообщества». В этом состоит одно из затруднений на пути создания последовательной и непротиворечивой экологической этики. Хотя совершенно очевидно, что окружающая среда деградирует, нам очень трудно отказаться от традиционного образа человека как владыки природы, призванного владеть ею и преобразовывать ее согласно своим замыслам и нуждам. Пока нас заставляет вводить природу в сферу нравственной ответственности скорее чувство самосохранения и забота о том, чтобы еще не родившимся поколениям наших потомков досталось немного чистого и зеленого мира, чем позитивное убеждение в единстве человека и остальной природы. Но возможно, что именно широкое распространение такого убеждения может перерасти в нравственно-экологическую переориентацию научно-технического прогресса.

С другой стороны, важно отметить, что в на-

шей стране в этом плане есть и свои особые трудности и проблемы. Как представляется, их корни восходят к сталинскому режиму 30—40-х годов. Именно тогда сформировалась и прочно вошла в общественное сознание космократическая идеология «покорения природы», «великого преобразования природы». Обычно эту идеологию связывают с известным сталинским планом конца 40-х годов об организации гигантских лесополос, призванных покончить с засухами в степной полосе и даже изменить климат обширных регионов страны. В действительности же «великое преобразование природы» стало насажаться раньше: уже в 30-е годы с ним связывалось мичуринское движение, строительство огромных плотин, каналов, водохранилищ и других «великих народных строек». Это сейчас мы начинаем прозревать и видеть во всем этом неотделимое от насилия над человеком насилие над природой. Но в те времена призывы к «великому преобразованию природы» вызывали энтузиазм и придавали психологическую привлекательность тоталитарной системе власти. Это преобразование воспевалось тогда в литературе и искусстве, оно преподносилось как высшая цель и задача науки<sup>1</sup>.

Это настроение пережило свое время. Даже сейчас, когда наука и исторический опыт доказывают, что любое крупное антропогенное вторжение в природу ведет к неоднозначным результатам, гигантомании и природообразующий пафос проявляются вновь и вновь. Планы поворота рек, строительства новых каналов и водо-

<sup>1</sup> См.: Вавилов С. И. Все силы науки — великим народным стройкам // Наука сталинской эпохи. М., 1950. С. 101—107.

хранящих — это хорошо известно, и нет нужды об этом подробно говорить. Но что, несомненно, заслуживает внимания, в том числе в плане отношения «наука — этика», так это новая познавательная и культурная ситуация, возникшая в последние годы вокруг всех этих проблем.

Представители «ведомственной», «прирученной» науки, занятые, как и прежде, оправданием и обоснованием «великих преобразований природы», вдруг столкнулись с серьезной и быстро набирающей силу оппозицией. Обнаружившаяся сначала в борьбе за спасение Байкала, а затем в дискуссиях о переброске стока северных рек, строительстве новых каналов, практике мелiorации, строительстве и размещении атомных электростанций, эта оппозиция внесла новый и интересный момент в пылкую ситуацию в науке и общественном сознании. Новизна здесь состоит не в том, что ведется критика каких-то научных разработок и технических проектов. Такая критика встречалась в истории культуры всегда, но раньше она обычно велась от лица религии, философии, политической идеологии или консервативно настроенной публики. Ученым-специалистам было нетрудно парировать такую критику заявлениями о том, что лишь наука и представляющие ее специалисты в состоянии обеспечить компетентное и эффективное решение проблем. Противиться этому — значит противиться прогрессу. Однако в нынешних дискуссиях положение существенно изменилось. В дискуссии включились не только писатели и журналисты, но и крупные специалисты по целому ряду областей знания — экономисты и экологи, геологи и социологи, биологи и инженеры

и т. д. В отличие от узко ориентированных коллективов разработчиков они в состоянии провести комплексную и независимую научную экспертизу выдвигаемых проектов, а также предложить альтернативные, экологически и гуманистически обоснованные решения той или иной проблемы.

Ситуация, когда наука выступает против науки, точнее, один тип науки против другого, нова и интересна, в том числе и в этико-познавательном плане. Современное критико-экологическое направление отличается от традиционной науки по целому ряду параметров. Прежде всего оно возникло и существует в тесной связи с более широким социально-культурным движением, рожденным «снизу» и потому сохраняющим устойчивый иммунитет против повсеместной для XX века практики «приручения» науки путем подчинения ее текущим задачам государства, материальной зависимости от могущественных министерств и бюрократических структур. Объединенные не какой-либо институциональной структурой, а общей для них и для других людей социально-практической целью, ученые неизбежно отходят от традиционных норм моральной и политической нейтральности познавательной деятельности, поскольку в ней они сталкиваются с ведомственной наукой и стоящими за ней влиятельными силами. В мировоззренческом отношении важным является принципиальный отказ от трактовки человека как контрагента природы, цель которого состоит в преобразовании и покорении последней. Связанные с этой трактовкой технократическая перспектива общественного развития и практика перманентных великих строек явно уходят в прошлое. Будущее



все менее рисуется теперь как жизнь в искусственной, насыщенной всевозможными техническими сооружениями среде и все более — как зеленый, естественный мир, способы природопользования в котором должны быть более органичны и человекоразмерны, чем те экологические нелепицы, которые окружают нас сейчас.

Разумеется, современное общество уже не может отказаться от достижений научно-технического прогресса, но оно может прийти к его новому пониманию. Лишенные этических ориентиров знание и его применение, как выяснилось, могут превратить природу в заложницу машины, а общество привести к экологической катастрофе. Накопленное наукой знание, несомненно, должно помочь избежать такой катастрофы. Но при этом вряд ли можно по-прежнему уповать на сциентистско-технократическую установку, что технологии создают проблемы, которые затем могут решаться технологическими же средствами. Научно-техническое развитие не является подобным самокорректирующимся процессом, поэтому в основных своих моментах оно должно сопрягаться со сложными и тонкими взаимосвязями природной среды и мира человеческой культуры. Лишь тогда накопленный наукой в стенах лабораторий опыт точного эксперимента и математически исчислимых объяснений сможет послужить гуманистическим целям и продемонстрировать свою эффективность в решении сложнейших «пелабораторных» проблем, с которыми столкнулась современная цивилизация.

Среди гносеологических представлений Ньютона встречается одна идея, которая уже трудно представима для нас, но с различными вариациями она была довольно характерна для его эпохи. Абсолютное пространство и время, где разворачивался весь ход мировых событий, великий ученый мыслил как огромное, бесконечное «чувствительное» («сенсорное») бога». Находящееся повсюду, обладающее способностью ощущать в каждой точке и в любой момент времени, а потому «всеведущее» существо выступало неким бесконечно удаленным идеалом для познающего человека, который в своем маленьком и ограниченном «сенсорном» пытается упорядочить и установить закономерности протекающих в нем явлений.

Представим на минуту, что человек превратился в некое подобие этого огромного «чувствительного» — в лемовский мыслящий океан, который одновременно во всех направлениях и со всех сторон воспринимает потоки информации от протекающих в нем процессов и событий. Может это гипотетическое существо составить определенное, устойчивое знание о том, что существует и происходит в нем? Едва ли. Как отмечал по сходному поводу Ф. Энгельс, «глаз, который видел бы все лучи, именно поэтому не видел бы ровно ничего...»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 554—555.

Но, к счастью, подобное «всеведение» не угрожает человеку. Будучи конечными существами, мы вынуждены довольствоваться тем познавательным аппаратом, который сложился в ходе биологической и социально-исторической эволюции. Попытки полностью преодолеть человеческую перспективу в миропонимании абсурдны и ни к чему не могут привести. «Напрасно стал бы человек пытаться научно строить мир, отказавшись от себя и стараясь пайти какое-нибудь независимое от его природы понимание мира. Эта задача ему не по силам; она является и по существу иллюзией и может быть сравнена с классическими примерами таких иллюзий, как искания *regretium mobile*, философского камня, квадратуры круга»<sup>1</sup>.

Познание — и мы стремились показать это в книге — всегда остается человеческим. Оно есть деятельность людей, осуществляемая в социально-культурной среде, в мире человека. Эта деятельность соразмерна познавательным способностям человека, возможностям его действия в мире. Как и всякая человеческая деятельность, познание организуется по социально-культурным законам, направляется исторически конкретными целями и идеалами. И вместе с тем во все эпохи в этой деятельности присутствовал универсальный — надкультурный и надисторический — мотив: достичь знания об объективных характеристиках мира, знания, независимого от специфической организации человеческих чувств, его познавательных способностей, позиции, с которой человек вынужден смотреть на Вселенную.

<sup>1</sup> Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. С. 238.

Как мы видели, для этого познанию вовсе не нужно становиться «ничьим». Возрастание объективности знания, напротив, предполагает более ясное осознание в нем субъективных, человеческих параметров и измерений. Объективность и истинность научного познания не требуют его разрыва с миром человека, с теми формами сознания и знания, которые складываются в мире человеческой жизнедеятельности и духовно обеспечивают ее. Именно в контексте этих форм происходит реальный исторический процесс развития и универсализации познания — процесс, позволяющий человеку преодолеть первоначально антропоморфную и социоморфную картину мира и выйти к объективным характеристикам и взаимосвязям действительности.

Функции научного познания не исчерпываются производством достоверного знания. Наука всегда в человеческом обществе играла и играет ныне мощную культуросоздающую роль. Потому столь важно осознавать человеческие и мировоззренческие основы теоретического разума, осознавать, насколько ориентиры и цели научного познания соответствуют целям и ценностям гуманизма.

# СОДЕРЖАНИЕ

## *Человеческий образ познания (Вместо введения) 3*

### *Глава I*

---

#### *Исторические пути и переломы познания 17*

1. От знания к науке —
2. Царство стихий и качества 29
3. Разрушение Космоса 48
4. Математизированный универсум  
и мир человека 62
5. «Коперникапский переворот»  
Иммануэля Канта 73
6. Наука и «жизненный мир» 93

### *Глава II*

---

#### *Многообразие человеческого знания 109*

1. Все ли можно и все ли нужно  
познать научно? 111
2. Неизбежная среда 122
3. Народная... наука? 138
4. За гравью и на грани научности 153

## Глава III

### **Человеческие параметры познания 189**

- 1. Убеждение и вера в познавательной  
деятельности 192**
  - 2. Познание в контексте ситуаций  
понимания и общения 206**
  - 3. Традиции в познании 235**
  - 4. Этические параметры познания 245**
- Заключение 266**

**Филатов В.П.**

- Ф51** Научное познание и мир человека.—  
М.: Политиздат, 1989.— 270 с.— (Над чем  
работают, о чем спорят философы).  
ISBN 5—250—00324—9

Научное познание анализируется в книге в связи с основными формами и параметрами бытия человека в мире. Каков исторический путь науки? Как теоретическое познание связано с до- и вненаучными видами опыта? Соответствуют ли цели науки целям и ценностям гуманизма? Рассмотрение этих вопросов, широко обсуждающихся сегодня философами, историками науки, культуры, и составляет содержание книги кандидата философских наук В. П. Филатова.

Книга адресована читателям, интересующимся философскими проблемами современной науки.

*Владимир Петрович Филатов*  
**НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ И МИР ЧЕЛОВЕКА**

Заведующий редакцией *В. Н. Курасе*  
Редактор *А. А. Лаврова*  
Младший редактор *О. П. Осипова*  
Художник *О. А. Каренина*  
Художественный редактор *А. Я. Главышев*  
Технический редактор *Т. А. Попова*  
ЦВ № 7800

Сдано в набор 22.03.89. Подписано в печать 31.07.89.  
Формат 70×90<sup>1</sup>/<sub>8</sub>. Бумага типографская № 1. Гарнитура  
«Обыкновенная новал». Печать высокая. Усл. печ. л. 0,94.  
Усл. кр.-отт. 10,09. Уч.-изд. л. 10,20. Тираж 50 000 экз.  
Заняв № 3594. Цена 50 коп.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Трудового Красного Знамени типография изд-ва  
«Звезда», 614600, г. Пермь, ГСП-131, ул. Дружбы, 34.