

-
25. *Эйнштейн А.* Автобиографические заметки // Собр. науч. тр., т. 4.— С. 266.
26. *Крымский С.Б.* Научное знание и принципы его трансформации.— К., 1974.— С. 159—164.
27. *Там же.*— С. 178—179.
28. См.: *Popper K.* Logik der Forschung.— Wieb, 1935.
29. *Козн Л.Дж.* Является ли эпистемология науки разновидностью логики или истории науки? // Вопр. философии.— 1980.— № 2.— С. 156.
30. *Popper K.* Unended Quest. An Intellectual Autobiography.— Illionois, 1990.— P. 113.
31. *Поппер К.* Нищета историцизма // Вопр. философии.— 1992.— № 8.— С. 49.
32. *Поппер К.* Нищета историцизма.— М., 1993.— С. III.
33. *Там же.*— С. 158.
34. *Там же.*— С. 150.
35. *Там же.*— С. 3.
36. *Лекторский В.А.* Рациональность, критицизм и принципы либерализма (взаимосвязь социальной философии и эпистемологии Поппера) // Вопр. философии.— 1995.— № 10.— С. 36.
37. *Popper K.* Alles Leben ist Problemlfosen.— Muenchen, Zuerich, 1994.

Получено 15.09.2010

В.Л. Храмова

Критичний начерк філософії Карла Поппера. I

Розглядаються напрямки західноєвропейської філософії науки, аналізується створена К. Поппером (1902—1994) філософія науки (критичний раціоналізм, теорія зросту наукового знання, фальсифікаціонізм), її продуктивність та недоліки, розповсюдження філософом його методу критичного раціоналізму на соціальну сферу.

Н.В. Перевязко

ПАРАДИГМАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА НАУКИ

Рассматриваются понятие «научная парадигма» и парадигмальные основания науки с различных сторон и в толковании различными авторами. В статье предлагается теория фундаментальных парадигм, выступающих высшими интегральными духовно-историческими константами, которые детерминируют все другие культурно-цивилизационные процессы. Следуя этому пониманию, наука принадлежит к антропоцентрической фундаментальной парадигме, которая в свою очередь посредством своих социальных феноменов принимает участие в создании и смене собственно научных парадигм.

Понятие «парадигма» принадлежит платонической и неоплатонической философии. Древнегреческое слово *paradeigma* дословно значит «то, что определяет характер проявления, оставаясь вне его» (*para* — это «сверх», «над»,

«через», «около», а *deigma* — «проявление», «манифестация»). В философии «парадигма» понималась как высший трансцендентный образец вещей объективного мира. Парадигма — матрица — образец выступают опосредство-

ванно через свои проявления. Это не проявленное и не поддающееся прямой рефлексии содержание, которое детерминирует подчиненные ей феномены. В методологию истории науки его заново ввел Г. Бергман, понимая под этим некие общие принципы и стандарты методологического исследования [1].

После работы Т. Куна «Структура научных революций» [2] понятие «научная парадигма» прочно вошло в понятийный аппарат современных исследований в истории и философии науки. Это произошло потому, что Т.Куну удалось увидеть в развитии и содержании науки более глубокий социокультурный контекст, чем это традиционно понималось до него, который выходит за границы понятия «научная теория» и позволяет по-новому увидеть внутренние механизмы формирования и производства научного знания. Согласно Куну, понятие «парадигма» имеет два основных значения. В первом понятие «парадигма» употребляется в широком социологическом смысле и включает то, что объединяет членов научного сообщества — убеждения и ценности. Под научными ценностями он понимает такие критерии, как внутренняя и внешняя последовательность, полезность для общества, простота, логичность и т.д. Второй смысл — это понимание парадигмы как модели, образца решения конкретных «головоломок» данной науки. Второе значение автор признает более глубоким.

Через несколько лет после опубликования книги «Структура научных революций» Т.Кун предлагает значительно более широкую трактовку понятия «парадигма». Он вводит понятие «дисциплинарной матрицы», в которую, помимо указанных выше двух значений понятия «парадигма», включает собственно теоретическое «ядро» научной

парадигмы. Он называет его символическим обобщением: это законы природы, формулы. В дисциплинарную матрицу философ включает также «метафизическую часть парадигмы», или «концептуальную модель». Т.Кун замечает, что если бы пришлось переписать книгу, то он значительно расширил бы концептуальную модель и анализ ее эвристического содержания. Интересно обратить внимание и на тот факт, что концепция развития науки, предложенная известным философом истории науки, формулируется в категориях социально-экономического знания: революции, кризиса, конкуренции и т.п. В дополнении к работе «Структура научных революций» Т. Кун предлагает свое понимание стилия в искусстве, исходя из понятия парадигмы как модели и образца. Для этого, по мнению автора, картины художников надо рассматривать как моделирование одной по другой, а не как написанные в соответствии с некоторыми отвлеченными канонами.

Таким образом, Кун последовательно развивает предложенное им понятие парадигмы и намечает дальнейшие пути его развития в философии и истории науки. Это вполне закономерно, поскольку сама наука и ее результаты являются составной частью социокультурной системы или цивилизации. Естественно, что она глубоко связана с ее социальными, экономическими, мировоззренческими, философскими (логико-гносеологическими) и эстетическими компонентами. Обладая очевидной внутренней логикой своего развития, положительные науки испытывают детерминирующее, нормативное и координирующее влияние со стороны других цивилизационных структур, действие которых имеет более скрытый и опосредствованный характер.

Еще более широкий смысл вкладывал в этот термин Ф. Капра, предложивший противопоставление двух парадигм — старой (классической, картезианско-ньютоновской) и новой, которую он называл «холистской», или «экологической», призванной заменить собой рационально-дискретную методологию ортодоксальной науки Нового времени [3, с. 243]. Социально-экономическая детерминация науки четко прослеживается на уровне фундаментальных научных парадигм. Так, С.Р. Микулинский отмечает: «...крупные, принципиальные сдвиги во всеобщей (мировой) истории естествознания и техники в главном, решающем совпадают с крупными сдвигами в социально-экономической истории человечества, со сменой способов производства... Знаменательно, однако, что строго исходя из этапов развития самой науки, в итоге, даже когда мы имеем дело с развитием отдельных наук, мы приходим к периодизации, основные этапы которой в главном, определяющем совпадают со сдвигами в социально-экономической структуре общества...» [4, 33—34]. Однако характер детерминации развития научного знания социально-экономическими факторами необычайно сложен и предполагает множество опосредствующих звеньев. Поэтому справедливо замечание Ф. Энгельса, что «чем дальше удаляется от экономической та область, которую мы исследуем, чем больше она приближается к чисто абстрактно-идеологической, тем больше мы будем находить в ее развитии случайностей, тем более зигзагообразной является ее кривая» [5, с.176]. Социально-экономический контекст отображается в науке, лишь предварительно преломляясь в определенном культурно-историческом видении мира и тем самым включаясь в интеллектуальный контекст.

Взаимодействие и детерминация физических учений философскими, логико-гносеологическими установками очень детально исследованы в работах В.Л. Храмовой. В них и прежде всего в монографии «Целостность духовной культуры» автор пишет, что ее основная задача состоит в познании непосредственной интеграции социокультурного контекста во внутренние механизмы развития науки. «Определяющим (в гносеологическом плане) каналом воздействия культурного социума на научное познание выступает, на мой взгляд, — пишет автор, — категориальный строй мышления в единстве его мировоззренческих и логико-гносеологических функций» [6, с.6]. Согласно Храмовой В.Л., именно категории проецируются на исследовательский процесс, поскольку они аккумулируют опыт рода и являются универсальными, предельными по всеобщности понятиями природы, общества и мышления. «В результате социокультурное включается в исходную абстракцию субъект-объектного отношения, интегрируется во внутренних механизмах научного исследования» [Там же]. Категории философии отличны от общенаучных и научных категорий, поскольку выражают единство мировоззренческих и логико-гносеологических функций мышления и являются результатом целостности научного познания. Автор рассматривает категориальные основания науки как предельно общие идеалы и нормы смысловой организации производства знания. В своей работе В.Л. Храмова утверждает, что категориальные формы организации мышления выражают наиболее устойчивые, общезначимые и рациональные типы мироотношения данного исторического периода и предзаданы культурной традицией всемирной истории. В сво-

ей реальной специфически культурной действительности категориальный строй мышления представлен совокупностью соответствующих фигур логики.

Исходя из вышеизложенных предпосылок, автор книги предлагает провести анализ теоретического сознания физики до философского уровня, то есть до экспликации соответствующих категориальных оснований (категориальных структур) выделенных теорий. В.Л. Храмова пишет: «Эксплицированные категориальные структуры фундаментальных физических теорий далее следует осознать как физическую проекцию некоей культурно-исторической парадигмы нашего времени, которая определяет эпохальный стиль мышления» [6, с.8].

Основной вывод, который делает автор идеи категориального синтеза, состоит в том, что категориальные структуры обладают общекультурным смыслом, выражают эпохальные стереотипы восприятия, осознания и практического освоения реальности.

Далее в своем социокультурном анализе научного знания, его производства и детерминации философскими (логико-гносеологическими) установками В.Л. Храмова связывает категориальные структуры с архетипами коллективного бессознательно К. Юнга. Архетипы коллективного бессознательного автор переосмысливает в логико-гносеологическом ключе и рассматривает категориальные структуры как рационализацию коллективного бессознательного той или иной культуры [6, с.13—41].

Анализ социокультурной, а также логико-гносеологической (философской) и социально-психологической детерминации научного знания, проведенный В.Л.Храмовой, имеет важное

значение для темы нашего исследования. На наш взгляд, категориальные структуры являются важнейшим компонентом понятия «научная парадигма». Категориальные структуры и категориальный синтез в «снятом виде» встроены, «вмонтированы» в содержание научной теории, являются ее скрытой бессознательной основой и предпосылкой. Кроме того, как показала В.Л. Храмова, категориальные структуры мышления являются экспликацией определенной логико-познавательной, мировоззренческой установки, определяют синтез эмпирического содержания, задают нормативные схемы сознания и практической деятельности.

Категориальные структуры определяют координацию — «встраивание» научной теории в господствующую научную или философскую картину мира, обеспечивают процесс истолкования изучаемых явлений, то есть приводят неизвестное к известному. Категориальные структуры, на наш взгляд, достаточно полно раскрывают скрытое содержание понятия «научная парадигма» и позволяют конкретизировать ее структуру, а также проводить конкретно-исторический анализ парадигм в естественных науках, то есть перейти от общих философских к конкретно-научным вопросам. Следовательно, концепция категориальных структур и категориального синтеза является важнейшим методологическим подходом в анализе истории конкретных научных парадигм в области естествознания. Категориальные структуры являются важнейшим структурным элементом научной парадигмы наряду с эмпирическими данными, фундаментальной научной идеей и научной теорией.

Скрытый неявный характер категориальных структур в структуре (составе) научной парадигмы, на наш

взгляд, объясняет учение К. Юнга об архетипах бессознательного в истории науки. Учение К. Юнга о коллективном бессознательном раскрывает механизм воздействия социально-психологического компонента культуры на процесс формирования научной теории. Если в случае с категориальными структурами мы рассматривали социокультурное взаимодействие научной теории по линии философии и мировоззрения, то учение о архетипах бессознательного раскрывает детерминацию научного знания в направлении социальной психологии. Другие феномены культуры — искусство, литература и религия — имеют более опосредствованное воздействие на содержание научной парадигмы по крайней мере естественных наук, и поэтому должны рассматриваться отдельно.

Таким образом, понятие «научная парадигма» приобретает самостоятельное содержание и важное значение в современной философии и истории науки, поскольку раскрывает глубокое внутреннее взаимодействие феномена науки и социокультурных компонентов, подтверждает целостность и единство определенной культуры, объясняет механизм производства научного знания.

Согласно современной истории науки, понятие науки используется в двух смыслах. «В широком смысле наука — сознательная деятельность, направленная на получение позитивных, рационально представленных и систематизированных знаний об окружающем мире, а также совокупность этих знаний» [7, с.14]. Согласно этому подходу, наука присуща человечеству на протяжении развития его цивилизаций. Каждая цивилизация начиная с майя обладала обширными знаниями в различных областях — математике, астро-

номии и др. При обширности знаний традиционная наука в древние и средние века имела четкую религиозно-метафизическую и регионально-цивилизационную специфику. Научные знания в цивилизациях Египта и античности были производными от свойственных каждой религиозно-мифологической или метафизически-натурфилософской основы [7, с.15].

Концептуальная наука в отличие от традиционной сложилась исключительно в западной цивилизации в результате трансформации форм жизни Западной Европы (Возрождение, Реформация), в итоге которой появляются централизованные абсолютистские государства, капитализм и парламентаризм. Новоевропейская цивилизация на протяжении последних трех столетий изменила облик человечества. В ее недрах зарождается концептуальная новоевропейская наука, становящаяся достоянием всего мира и выходящая за пределы регионов и цивилизаций. Эта наука представляет собой «секуляризованную сферу человеческой деятельности, функциями которой являются выработка и теоретическая систематизация объективных знаний о действительности, предполагающих верификацию теоретической работы и эмпирической практики (в естественных науках — эксперимента)» [5, с.14]. Ее первым представителем можно считать Г.Галилея на рубеже XVI—XVII вв. Он продолжил революцию, начатую Н.Коперником. В итоге наука становится самостоятельной формой человеческой деятельности. Возникают институции: академия наук, научные общества и институты, научные журналы и т.д.

Концептуальная наука в отличие от традиционной развивает собствен-

ные объяснительные механизмы — научные теории, которые становятся автономными по отношению к религиозно-мировоззренческим основаниям той или иной цивилизации. Действительно, в первом приближении непосредственная связь науки с религиозными и метафизическими системами не обнаруживается. Тем не менее более глубокий анализ показывает, что новоевропейская наука имеет глубокие корни в античной культуре, католическо-протестантском мировоззрении и западноевропейской философии. Процесс глобализации науки связан с параллельными процессами секуляризации и апостазии в господствующих мировых религиях. Известный философ А. Дугин утверждает, что феномен науки нуждается в переосмыслении [1]. По его мнению, необходимо исследовать науку на уровне парадигмальных оснований в глобальном историческом контексте с учетом всех духовных факторов (идеологических, религиозных, мировоззренческих, мифологических). Необходима интерпретация науки на основании концептуализации тех фундаментальных парадигмальных сдвигов в историческом сознании, которые представляют собой разрушение многих исторических и научных очевидностей, ставящих под сомнение общую линию философско-научного вектора развития Нового времени. Сложившаяся ситуация требует исследования исторического и интеллектуального контекста зарождения науки в сопоставлении с иными, ненаучными и донаучными, мировоззренческими системами.

С этой целью А. Дугин в книге «Эволюция парадигмальных оснований науки» для рассмотрения истории

науки предлагает метод сверхобобщающих парадигм, которые выступают в качестве широкого теоретического концепта, отражающего базовые установки человеческого мировидения. Философ исследует прежде всего парадигматический контекст, в котором зарождаются и формируются основные научные представления, т.е. пытается осуществить «деконструкцию истории науки» [1].

В данном исследовании понятие «парадигма» используется в самом общем значении. Поэтому для уточнения вводится понятие «сверхобобщающей парадигмы», или «метопарадигмы». Под ней автор понимает «обширный комплекс непроявленных установок, предопределяющих саму манеру понимания и рассмотрения природы реальности, которые могут в оформленном качестве породить многообразные философские, научные, религиозные, мифологические и культурные системы и комплексы, имеющие — несмотря на все свои внешние различия — некоторый общий знаменатель». И далее: «Парадигма — это не миф, но система мифов, причем способная генерировать новые мифологические сюжеты и рекомбинации. Парадигма — это не теология, но система теологий, которые, различаясь по своим конкретным аффирмациям, сводимы к общей праматрице. Парадигма — это не мировоззрение, но некая предмировоззренческая туманность, способная выкристаллизовать из себя (как в системе Лапласа) неопределенно большую систему мировоззрений. Парадигма не идеология, но корневая подоплека идеологий, могущая сблизить одни идеологии с другими, внешне не просто различными, но противоположными, и наоборот, показать фун-

даментальные различия в идеологиях, формально очень схожих» [1]. Каждая парадигма порождает аксиоматические структуры: статус бытия, духа мира, взаимосвязи и т.д. «Парадигма предопределяет: как есть то, что есть, и что есть, а также то, как мы постигаем то, что есть. Это замкнутый ансамбль» [Там же].

Автор предлагает три обобщающие парадигмы — сферы, луча и отрезка, которые могут лежать в основании теологии, мифологии, философии, гносеологии науки. Каждая парадигма диктует свое отношение к миру, их смена предопределяет ход человеческой истории, само возникновение науки и параметры восприятия реальности человеком.

Далее А.Дугин раскрывает содержание каждой парадигмы.

Парадигма сферы свойственна традиционным обществам. Она является исходной и свойственна большинству древних и современных цивилизаций. Согласно этой парадигме, Божество (первоначало, первопричина) находится внутри мира и единосушно с ним. Для нее характерны концепции «циклического времени», «вечного возвращения». Парадигма луча следует хронологически и логически из парадигмы сферы.

В основе парадигмы луча лежат «религии откровения» или «монотеизм» с основной идеей о сотворении мира из «ничто», ex nihilo. Творец оказывается внешним по отношению к Вселенной. Парадигма луча порождает однонаправленное время. Реальность становится разомкнутой с одной стороны. Отчуждение человека, лежащее в основе творения, преодолевается эсхатологически. Мир, согласно А. Дугину, переходит к другому модусу бытия,

напоминающему природу реальности в парадигме сферы. Поэтому луч ограничен с одной стороны и неограничен с другой. Данная парадигма как бы рассекает сферу, отрезает от нее «половину, которая постулировала прямое проистекание мира из Бога, называемое «манифестационизмом» (от латинского manifestatio, «проявление») или «ex deo» [1].

Парадигма отрезка возникает из «ничто» и приходит к «ничто». У мира нет божественного истока и нет перспектив возврата к Божеству. Здесь Вселенная есть замкнутая небытием со всех сторон богооставленная предметная реальность. Эта парадигма свойственна Новому времени и лежит в основании современной науки. Парадигма отрицает существование трансцендентного уровня, поэтому тяготеет к атеизму и деизму и механистическому пониманию природы реальности, атомизму и приоритету локальных ситуаций. В этой парадигме отрицаются общее, всеобщая живая взаимосвязь между предметами, существами и явлениями. Главенствующими подходами являются дискретность, дробность, относительность. Парадигма отрезка следует за парадигмами сферы и луча.

А. Дугин убежден, что на основании предложенного подхода можно выстроить диалектичную картину процесса эволюции парадигм. Ненаучные парадигмы также опираются на вполне стройные интеллектуальные конструкции, устроенные иначе, и оказывают влияние на собственно научную ортодоксию. Концепция «сверхмасштабных» парадигм может стать дальнейшим этапом развития научного сознания и самосознания.

Следует отметить, что стремление А. Дугина выявить парадигмальные

основания феномена науки отражает потребность в нахождении фундаментальных сущностей (реальностей), парадигм, которые позволят объяснить особенности не только научных парадигм, но и других феноменов (философии, искусства, социальной, политической организации общества, господствующих ценностей и т.д.). Поскольку очевидно, что научная парадигма лишь одна из точек мировоззрения, существуют и другие, которые детерминируют совсем иную взаимосвязанную систему социальных феноменов. Как указывалось, таких базовых точек зрения (обобщающих парадигм) А. Дугин выделяет три, каждая из которых представлена геометрической метафорой — сфера, луч, отрезок. На наш взгляд, неправильно полагать в основу обобщающих парадигм указанные абстракции, поскольку это изначально вносит в последующий анализ неопределенность и неоднозначность, задает некий абстрактный схематизм и произвол — «предмировоззренческую туманность» и пр. В целом следует сказать, что по форме мышления и подходам автор не подозревает, что сам стоит на позициях парадигмы отрезка. Отсутствует также понимание того, что нельзя «объективно» исследовать этот вопрос, поскольку абстрактная объективность есть фундаментальная особенность именно парадигмы отрезка новоевропейской цивилизации. Поэтому требуется более глубокий содержательный подход к выявлению фундаментальных (обобщающих) парадигм. В качестве альтернативы возможна иная теория фундаментальных парадигм, в которой учитываются указанные недостатки.

Такая концепция отходит от современной научной классификации

культурно-исторических парадигм, поскольку в основе этой классификации содержится идейная позиция абстрактной объективности, которая не рассматривает содержание религиозно-философских традиций с точки зрения истины. Она дает лишь формально-безразличное их описание. Поэтому такие сущностно противоположные религиозные учения, как православие, католицизм и протестантизм, объединяются в рамках христианской мировой религии, тогда как по сути с точки зрения православного мирозерцания католицизм и протестантизм следует отнести к псевдохристианским учениям. Не отвечает эта концепция и разнообразным теориям культурно-исторического развития. Поэтому предлагается понятие парадигмы как концептуализации религиозной и религиозно-философской традиции с позиции восточной патристики, которая рассматривается как абсолютный идеал и методологическая основа определения и характеристики фундаментальных парадигм. В качестве критериев (признаков) определения парадигмы положены сущность и цель ее с точки зрения православной традиции. Парадигмы получают название фундаментальных вследствие того, что выступают высшими интегральными духовно-историческими константами, которые детерминируют все другие культурно-цивилизационные процессы. Говоря другими словами, фундаментальные парадигмы — это предельно общие исторические точки зрения на объективный и трансцендентный миры с точки зрения православного мировоззрения как единственной духовной истины.

Таким образом, в основу предлагаемой концепции положено православное мирозерцание, опирающееся на

нормы и критерии суждений древних святых отцов в христианском эллинизме. В связи с этим византийская нормативность определяется исключительно и единственно православной. История свидетельствует, что всякое отклонение от этого идеала приводит к утрате «верного пути во тьме долины» и трагическим заблуждениям [8]. Восточную патристику выделяют суровые требования к чистоте вероучения, осознание четких его границ, бескомпромиссная борьба на протяжении всей истории против самых, на первый взгляд, незначительных отклонений от истины. Понятно, что видение истории христианства и неправославных традиций отличаются от концепций классификаций и оценок, которые формировались в границах других учений.

Православное христианское учение с учетом предложенного подхода составляет **теоцентрическую** фундаментальную духовно-историческую парадигму. Согласно ей, соединение с Богом (теозис) составляет высшую цель и содержание существования человека. Нравственное и мирское благополучие находятся в непосредственной зависимости от Божьей воли. Практическая деятельность сосредотачивается на единственном условии спасения (соединения) — исполнении заповедей Божьих. Познание направлено на открытие Божьей воли как относительно каждого конкретного человека, так и целых народов. Постигание христианских истин приобретает не собственными усилиями человеческого разума, а под влиянием благодати Духа Святого. Истина сохраняется в соборном разуме Церкви. Действие Духа Святого в Церкви составляет объективный критерий истинности духовного опыта. Поэтому вне Церк-

ви теозис становится невозможным. Церковь — это прежде всего Тело Христова и действие (благодать) Святого Духа в прямом смысле. Стремление к устройению земного бытия занимает второстепенное место. Осознание глубины абсолютности трансцендентного разрыва между Богом и человеком приводит к глубокому убеждению в онтологическом ничтожестве человека (онтологическому смирению). В этой истине состоит сокровенный смысл самопознания человека.

Антропоцентрическая фундаментальная духовно-историческая парадигма соответствует католически-протестантскому вероучению. На наш взгляд, и не только (А.С. Хомяков., архиепископ Старгородский и др.) — это единый духовный феномен, основу которого составляет откровенный или неосознанно скрытый антропоцентризм. Если теоцентрическая фундаментальная парадигма требует изменения состояния человека в соответствии с ее христианским идеалом, то в антропоцентричной мы наблюдаем приспособление и постепенную трансформацию учения Вселенской Церкви (ортодоксальной) к состоянию падшего человека. Уже с первых шагов ее формирования мы наблюдаем вмешательство человеческого разума в символ веры, составленный самим Духом Святым и утвержденный вселенским соборным разумом Церкви. Это вмешательство привело к отрицанию нетварной природы благодати Святого Духа и, в конце концов, к превращению Церкви в земной институт во главе с папой. Согласно М.Веберу, культурно-экономический прогресс Западной Европы является производным основных положений протестантской этики: 1) кальвинистская

идеи избранности была истолкована в категориях делового успеха; 2) протестантизм санкционировал реализацию производства и буржуазно-правового строя; 3) «пуританская трудовая» этика утвердила в общественной практике такие буржуазные нормы и ценности, как бережливость, любовь к труду, рассудительность, честность в деловых отношениях, благоговейное отношение к собственности. Для антропоцентрической парадигмы характерны идея бесконечного исторического прогресса, развитие науки, искусства, научно-технический прогресс, потребительская культура, уважение к правам человека, человеческому достоинству (правовое жизнепонимание), развитие идей либерализма и демократии [9].

Субстанциоцентрическая фундаментальная парадигма представлена религиозно-философскими учениями Индии и Дальнего Востока. В основу ее положена характеристика, которую мы заимствовали у Гегеля из его истории философии: «Интеллектуальная субстанциональность представляет собой в Индии цель, между тем как в философии она представляет собой существенное начало; философствование это — идеализм, убеждение в том, что мышление само по себе есть основа истины. Интеллектуальная субстанциональность представляет собой противоположность рефлексии, рассудка, субъективной индивидуальности европейца. У нас признается очень важным то обстоятельство, что я этого хочу, я это знаю; что я верю в это, предполагаю это, согласно основаниям, которые имеются у меня в пользу этого, в согласии с моим произволом, и этому обстоятельству мы придаем бесконечную ценность. Интеллектуальная субстанциональность есть

крайняя противоположность этого настроения, в ней вся «субъективность» «я» исчезает; для интеллектуальной субстанциональности все объективное стало чем-то тщетным; для нее не существует объективной истины, долга, права, и, таким образом, единственное, что остается, это — субъективная тщета. Интересно дойти до этой интеллектуальной субстанциональности для того, чтобы целиком положить в ней эту субъективную суетность со всем ее мудрованием и рефлексией. В этом состоит превосходство индуистской точки зрения» [10, с.182].

Интеллектуальной субстанциональности не достает существенной формы объективности: «...в восточной философии особенное есть нечто шаткое и предназначено к погибели, то на почве мышления оно, напротив, находит себе место ... это именно жесткий европейский рассудок» [Там же]. Философия в Индии тождественна религии, утверждает Гегель: «... философия интересуется теми же вопросами, которые мы находим в религии, равно как те священные книги, Веды, являются общей основой также и философии» [10, с.167]. Поэтому он индийскую философию сравнивает со схоластикой, которая двигалась в рамках христианской догматики. Гегель делает вывод относительно индуистской религиозно-философской доктрины: «...существует всеобщая субстанция, которую можно понимать более или менее абстрактно или более конкретно; все возникает из нее, и вершина человеческих достижений состоит в том, что человек, как создание, отождествляется с нею; это слияние в религии достигается посредством благочестия, жертвоприношения и строгих постов, а в философии посредством углубления в чистую мысль» [10, с.168].

Антропоцентрично-субстанциоцентрическую парадигму репрезентирует мусульманский мир. Она состоит из элементов как антропоцентрической, так и субстанциоцентрической парадигмы.

Откровенно антихристианской мы считаем **талмудистскую** фундаментальную парадигму. Мы не останавливаемся на ее характеристике специально, поскольку на эту тему опубликовано достаточно исследований (в частности Ю. Воробйовского, Э. Ходоса, Г. Щокина и др.).

Исходя из вышеизложенного, европейская цивилизация в сущности является нехристианской или антропоцентричной. Антропоцентрическая западная парадигма, возникшая в пределах новоевропейской, а затем и североатлантической цивилизации, заняла господствующее положение в остальных цивилизациях. По мнению большинства исследователей, европейская цивилизация зиждется на европейских ценностях. Украинский исследователь В. Рычкова указывает на исключительно европейский феномен отделения церкви от государства, что является достоянием европейской цивилизации и также составляет ее ценностные основы. По мнению А.Ю. Полтаракова, к европейским ценностям следует отнести такие парадигмы: «1. Индивидуальная свобода выбора во всех сферах жизни; 2. Защита интересов частного собственника; 3. Верховенство права; 4. Гражданское общество; 5. Рациональность» [11, с.205]. Следует сказать, что указанные парадигмы (по терминологии автора) взаимно связаны и обуславливают друг друга. Например, свобода личности тесно связана с развитием человеческого разума (рациональность) и т.д. Согласно

М. Веберу [9], в западной цивилизации утвердился формальный тип рациональности. Формально рациональное — это прежде всего то, что калькулируется и поддается количественному учету. Движение в направлении формальной рационализации — результат истории Европы. Самым полным воплощением принципа рациональности является наука. Наука охватывает многие сферы человеческой жизни — от производства до быта. По мнению Вебера, также воплощением формально-рационального в экономической сфере является рыночное хозяйство. Следует заметить, что М. Вебер сужает содержание понятия рационального или формально-рационального, ограничивая его количественной стороной. В более глубоком смысле понятие рациональности и его содержание представлены на протяжении всей истории западной философии, особенно в классической немецкой философии, в которой сама рациональность являлась предметом философии. Гегель в свою очередь разделял рациональное на формально-логическое и диалектическое и спекулятивное. Первую форму рациональности он называл абстрактным тождеством, вторую — истинным познанием в понятии. Некоторые исследователи рациональность и процесс рационализации считают центральной темой всей европейской культуры нового и новейшего времени. Указанные взаимосвязи необходимо учитывать при анализе конкретных научных парадигм. Все частные парадигмы внутри антропоцентрической фундаментальной различным образом включены в содержание научной парадигмы (части рациональности). Влияния могут быть более или менее опосредствова-

ны. Прекрасный пример тому был уже приведен в начале статьи. Это идея категориального синтеза, предложенная В.Л. Храмовой. Его сущность состоит в том, что категории философии проецируются на научный процесс, координируют его и играют ключевую роль в осмыслении научной парадигмы и ее замене другой. Таким образом, можно сделать следующие выводы. Понятие научной парадигмы играет ключевую роль в истории и философии науки. Это следует из современного понимания природы человеческой истории, в котором учитываются все его факторы в соответствующей иерархии. К сожалению, и сама современная научная история подвержена пороку формальной рациональности (абстрактного

тождества), что находит выражение в позиции абстрактной объективности и относительности, о которой говорилось выше. При сущностном подходе к религиозно-метафизической жизни различных цивилизаций обнаруживается, что современный мир представлен пятью фундаментальными духовно-историческими парадигмами. В этих парадигмах предельным основанием выступает либо мировая религия, либо философия, приобретающая религиозный характер. Следуя этому пониманию, наука принадлежит к антропоцентрической фундаментальной парадигме, которая в свою очередь посредством своих социальных феноменов принимает участие в создании и смене собственно научных парадигм.

1. Дугин А. Эволюция парадигмальных оснований науки / Дугин А. — М.: Арктогея, 2002.
2. Кун Т. Структура научных революций / Кун Т. — М., 1975.
3. Капра Ф. Дао физики / Капра Ф. — СПб., 1994.
4. Микулинский С.Р. Методологические вопросы историко-научного исследования / Микулинский С.Р. // Проблемы истории и методологии научного познания. — М., 1974.
5. Энгельс Ф. В. Боргиусу, Лондон, 25 янв. 1894 г. / Энгельс Ф. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.39.
6. Храмова В.Л. Целостность духовной культуры / Храмова В.Л. — Киев: Феникс, 1995.
7. Храмов Ю.А. История физики / Храмов Ю.А. — Киев: Феникс, 2006.
8. Флоровский Г. Пути русского богословия / Флоровский Г. — Киев, 1991.
9. Вебер М. Избранные произведения / Вебер М. — М., 1990.
10. Гегель Г.В.Ф. История философии / Гегель Г.В.Ф. — В 3 т. — Т.1. — СПб.: Наука, 1993.
11. Полтараков А.Ю. Интеграционные и модернизаторские процессы в Западной и Центральной Европе / Полтараков А.Ю. // Цивилизационная структура современного мира. — В 3 т. — Т.1: Макрохристианский мир в эпоху глобализации. — Киев, 2007.

Получено 09.08.2010

Н.В.Перев'язко

Парадигмальний аналіз феномену науки

Розглядаються поняття «наукова парадигма» і парадигмальні засади науки з різних сторін та у тлумаченні різних авторами. У статті пропонується теорія фундаментальних парадигм, що виступають вищими інтегральними духовно-історичними константами, які детермінують усі інші культурно-цивілізаційні процеси. Згідно з цим розумінням, наука належить до антропоцентричної фундаментальної парадигми, котра у свою чергу через свої соціальні феномени бере участь у створенні та зміні власне наукових парадигм.