

УДК 001:165.5



Батурин В.К.

Познавательные традиции как инвариант развития науки, философии, философии науки: эссенциальный и аксиологический аспекты

Батурин Владимир Кириллович, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и социологии Заочного финансово-экономического института Финансового университета при Правительстве РФ, действительный член РАЕН
E-mail: BaturinVK@yandex.ru

В статье предпринято рассмотрение исследовательской проблемы традиции в философии науки — начиная с анализа особенностей мифологического мышления и заканчивая философией науки и ее критикой в XX в. (Б. Рассел, Л. Витгенштейн, З. Фрейд, К.Г. Юнг). Представлена авторская позиция в отношении специфики аксиологического аспекта философии науки в античную эпоху, эпоху Просвещения и Новое время.

Ключевые слова: философия науки, традиция познания, парадигма, позитивизм, метафизика, аксиология, отношение к природе, отношение науки и ценности, ценность научного знания, разум.

В современной философии науки, как известно, чрезвычайно сильно влияние позитивизма. Провозглашаемая О. Контом, Г. Спенсером, Дж.С. Миллем, У. Уэвеллом, Дж. Гершелем философия объявляется новой, «здоровой» — в противоположность старой, «метафизической» философии, в которой, с их точки зрения, уже совершенно нет нужды. Такая новая позитивная философия отвергает предыдущий философский опыт исследования проблем развития науки как опыт химерический, негодный, сомнительный и смутный. Между тем роль традиции в науке всегда была предметом исследовательского внимания и этой проблеме посвящены многочисленные работы зарубежных и отечественных ученых: М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера, П. Рикера, Б. Рассела, Г. Башляра, Т. Куна, П. Фейрабенда, М. Полани, Ф. Франка, Дж. Бернала, П.П. Гайдено, В.С. Степина, Б.Т. Алексеева, Т.Г. Лешкевич, Н. Злобина, В.А. Лекторского, Л.А. Микешиной и М.Б. Опенкова, В.В. Налимова, А.Л. Никифорова, В.А. Яковлева [Алексеев 1996; Башляр 1987; Бернал 1956; Гайдено 1956; Злобин 1997; Кун 1978; Лекторский 1989, 1999; Лешкевич 2001; Микешина, Опенков 1997; Налимов 1993; Никифоров 1998; Полани 1985; Рассел 1994; Рикер 1995; Степин 2000; Фейрабенд 1986; Франк 1960; Хайдеггер 1993; Яковлев 1997; Gadamer 1987] и др.

Особый интерес к методологическому значению традиции в философии, истории философии и философии науки возник после работы Т. Куна «Структура научных революций» [Кун 1978]. Справедливости ради надо отметить, что философы и ученые еще и до Т. Куна говорили о значимости традиции. Приведем лишь несколько высказываний: «Традиция является могучей силой не только в католической церкви, но и в естествознании» (Ф. Энгельс) [Маркс, Энгельс 1961, с. 315]. «Что и как бы мы ни пытались помыслить, мы мыслим в пространстве традиции» (М. Хайдеггер) [Хайдеггер 1993]. «Всякое восприятие и понимание вовлекают в действие предрассудки, описываемые в терминах некоторой частной интерпретационной парадигмы, следовательно, даже методологически обоснованные суждения, которые мы считаем объективными, являются предрассудками» (Х.-Г. Гадамер) [Gadamer 1987, p. 80]. В определенном смысле предшественниками Т. Куна были И.-В. Гете, Г.В.Ф. Гегель, Н. Гартман, которые активно использовали понятие *Zeitgeist* («дух времени»), некий аналог современного понятия парадигмы. Так, согласно Н. Гартману, общее духовное состояние времени, которое опосредованно влияет на развитие научного знания, включает в себя «прежде всего язык, затем следует производство и техника, господствующие нравы, действующее право, господствующие ценности, господствующую мораль... место и состояние познания и науки, господствующее мировоззрение» [Философский энциклопедический словарь 2003, с. 146].

Рассмотрим значение традиции в познавательном процессе более подробно, используя в этих целях не только средства философии науки, но и материал, предоставляемый метафизикой, методологией науки (прежде всего методологией естественных наук), психологией, мифологией, предпринимая попытку своего рода синтеза различных представлений о традиции. Обычно под традицией (от лат. *traditio*) понимается передача опыта, знаний из поколения в поколение. Но

**БАТУРИН В.К. ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ИНВАРИАНТ РАЗВИТИЯ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФИИ НАУКИ:
ЭССЕНЦИАЛЬНЫЙ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

Н.И. Кузнецова и М.А. Розов дают следующее, более точное, на наш взгляд, определение традиции: «Традиция — это воспроизведение старого (воспроизведение образца) в новых условиях, в новой ситуации» [Кузнецова, Розов 1991, с. 69].

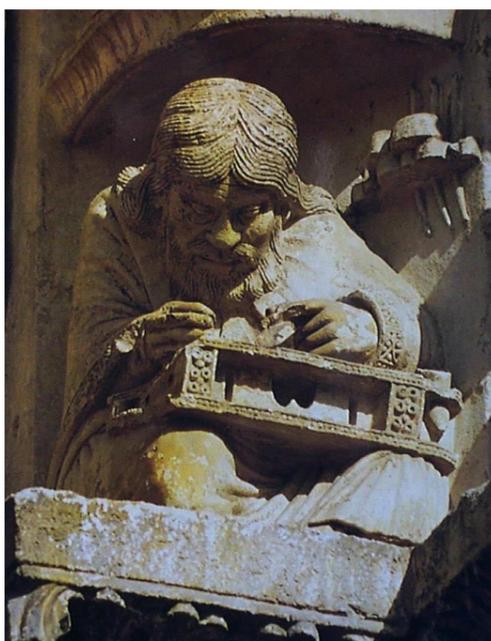
Свое рассмотрение исследовательской проблемы традиции мы начнем с анализа особенностей мифологического мышления: миф не предоставляет индивиду возможностей для свободного выбора каких-либо альтернатив поведения, не допускает критического отношения к собственному содержанию. Иначе говоря, мифологическое существует как одна мощная традиция, обязательная для всех членов данного первобытного коллектива без исключения, а принудительное следование этой традиции обеспечивается такими особенностями мифологического сознания, как коллективность, ритуальность, суггестивность, символичность. Естественно, что такая авторитарная традиция могла в течение продолжительного времени поддерживать устойчивые, неизменные представления о мире у своих последователей. Как подчеркивает И.Т. Яковенко [Яковенко 1999, с. 109], «динамика в сознании нашего далекого предка рождается тогда, когда умирает восприятие универсума человеческой деятельности как Ритуала, творимого в безграничном храме Божьего Мира, когда деятельность начинает рассматриваться через призму рационально понимаемых целей, смысла и результата. Когда архаический кузнец, творя заклинания перед началом работы, переживает свой труд как служение богам и духам горна — он воспроизводит вечный и неизменный мир Традиции. Когда же... владелец кузницы работает ради того, чтобы произвести максимальное количество товара такого качества, который может быть продан по выгодной для него цене — он воспроизводит мир безграничной динамики; это соответствует переходу от ценностно-рациональной к целерациональной деятельности доминанте».

Мифологическое мышление, основанное на жестких, обязательных предписаниях, следование которым подобно движению в колее, породило целый ряд таких мощных и долгоживущих традиций, которые продолжают действовать и поныне, будучи «встроенными» в мышление современного человека, в том числе и ученого. Как отмечал К. Ясперс, традиция неустранима из нашей истории, поскольку само историческое существование человека возможно только благодаря постоянному обращению к непреходящим духовным свершениям прошлого. Историческое «является традицией благодаря авторитету и составляет непрерывность благодаря воспоминанию о прошлом... Историческое — это гибнущее, но вечное во времени... несовершенство человека и его историчность — это одно и то же... Поэтому чем больше мы его постигаем, тем больше поражаемся и все снова продолжаем искать» [Jaspers 1949].

Какие же традиции из мифологических времен остаются действенными до сих пор? Какие традиции можно в полной мере назвать *инвариантными* для человеческого познания? Главным подобным инвариантом является, на наш взгляд, познавательная традиция, сообщающая о своего рода *Едином плане*, согласно которому происходит все во Вселенной. Мифы многих народов мира посвящены описанию подобных планов возникновения и функционирования Вселенной. Несмотря на все многообразие и пестроту мифологических представлений, неизменно в них стремление охватить и описать мировое целое в соответствии с какой-либо единой, чаще всего иерархической, схемой. Главный вопрос, волновавший древнегреческих философов, состоял, по мнению исследователей, в следующем: «лежит ли в основе всего, что происходит во Вселенной, некий единый план»? [Клайн 1984, с. 19]. Единый план как традиция познания, как одна из главных его парадигм, развиваясь, приобретает в дальнейшем иные облики, сохраняя при этом свое основное содержание. Так, со времен пифагорейцев этот план начинает пониматься математически: «Пифагорейцев поразило, что весьма различные в качественном отношении явления обладают одинаковым математическими свойствами... значит... математические свойства выражают сущность явлений» [Клайн 1984, с. 21]. По преданию, Пифагор, пораженный царящим в мире порядком и гармонией, назвал мир космосом, т.е. гармонически упорядоченным единством. Но интересно, что и сами представления пифагорейцев о мировой гармонии опирались на их математические и акустические открытия, благодаря которым были установлены числовые отношения для музыкальных интервалов — тона, кварты, квинты, октавы. Однако затем эти отношения были *экстраполированы* на весь космос как на некий «громадный музыкальный инструмент» [История античной диалектики 1972, с. 101].



Древнегреческая монета с изображением Пифагора



Пифагор Самосский. Скульптура Шартрского собора



Пифагор. Средневековая гравюра.

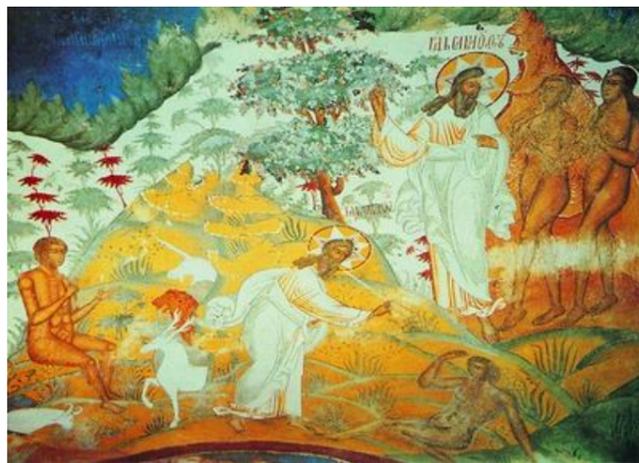
**БАТУРИН В.К. ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ИНВАРИАНТ РАЗВИТИЯ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФИИ НАУКИ:
ЭССЕНЦИАЛЬНЫЙ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

Надо отметить, что именно от древнегреческих мыслителей ведет свое начало традиция союза математики и естествознания, математизация наук вообще. В основе этой традиции лежат представления о единстве окружающего мира, его содержательно-структурной однородности и, как следствие, принципиальной возможности переноса закономерностей из одной предметной области познания в другую. Математизация познания соединилась с традицией поиска единого плана, что привело к возникновению представлений о Математическом плане, в соответствии с которым мир создан и существует. Среди зачинателей и последователей этой традиции можно назвать Пифагора, Платона, Аристотеля, Евклида, Кеплера, Декарта, Галилея, Ньютона и других ученых.

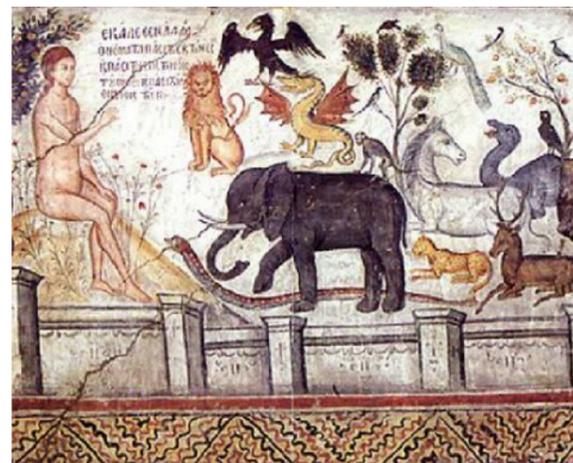
Другая древнейшая традиция, один из главных инвариантов нашего отношения к миру — традиция библейская (в Библии, кстати, также представлен Единый план сотворения мира), утверждающая, что человек является венцом творения, и что остальной мир отдан ему во владение и пользование. Начиная с эпохи Нового времени идея человека как господина, хозяина окружающей действительности совершает свое поистине триумфальное шествие — ведь именно таков был замысел основателей европейской науки. Сошлемся для примера на высказывание Р. Декарта: «вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех прочих окружающих нас тел... мы могли бы использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, как бы господами и владетелями природы» [Декарт 1989, с. 286].



Сотворение Адама. Микеланджело.
Фреска Сикстинской капеллы. 1508—1512



Сотворение Адама и введение человека в рай. Роспись Воскресенского собора в Тутаеве. 1679—1680



Адам дает имена животным. Фрагмент.
Художник Феофан Критский.
Афон. XVI в.

Как продолжение и следствие этой традиции возникает другая — традиция *противоборческого отношения к природе*: природу надо целенаправленно использовать, покорять, обуздывать, ставить на службу для достижения целей и задач человека — для удовлетворения всевозможных потребностей ее полновластного хозяина, созданного по образу и подобию Бога. В настоящее время человечество в полной мере осознало «прелести» этой традиции.

Еще одна древняя познавательная традиция, ведущая свою историю со времен древнегреческих натурфилософов — *поиск архэ, первоначала всего сущего*: «в природе, как и в полисе, одной из стихий должно принадлежать господство, власть (этот смысл заключен в греческом слове 'αρχή, так же как и в русском слове «начало»)» [История античной диалектики 1972, с. 32]. В этой связи нам хотелось бы особенно подчеркнуть два момента. Во-первых, поиск архэ «в природе, как и в полисе» обнажает, на наш взгляд, один из важнейших эвристических приемов познавательной деятельности — экстраполяцию знаний, полученных в одной предметной области (в «полисе»), на другую предметную область (в «природе»). Во-вторых, обратим внимание на то, что архэ (первооснова мира) греческими философами понимается как господствующая, властвующая стихия. Перенесенное из сферы онтологии в сферу теории познания, это понятие коррелирует с вводимым нами в настоящей работе понятием *ядра* научного знания, обладающего определенными экстраполяционными возможностями, а потому и «властвующего» в той мере, в которой возможна экстраполяция его содержания.

Немаловажным нам представляется также и то, что греческая традиция поиска архэ — хозяина, господина мира в виде некой сущности (стихии) — с целью познать этот мир и овладеть им, перекликается библейской традицией понимания роли человека в мире. Познание, таким образом, может быть понято как овладение господствующим началом для того, чтобы господствовать самому. Познание с целью управления, для решения насущных человеческих задач — вот самый общий смысл такой важной и действующей до сих пор познавательной традиции — *традиции поиска архэ*.

Еще одной неизменной по своему содержанию и поныне действующей традицией является *поиск окончательного знания, истины, алетии* (ἀλήθεια), под которой в Древней Греции (в частности, в философии Платона) понималось *явное, несокрытое* существование вещей, их открытый и доступный человеческому пониманию порядок. Считалось, что выступающее в алетии всегда присутствует в мире и только «ждет» своего часа (подобно созреванию плода) чтобы стать человеческим знанием. Напротив, «то, что мы называем научным знанием, как правило, не является знанием в платоновско-аристотелевском смысле, а, скорее, представляет собой информацию, касающуюся различных соперничающих гипотез и способов, при помощи которой они выдерживают разнообразные проверки» [Горелов 2003]. Тем не менее, и мы принадлежим к этой познавательной традиции в силу *эссенциалистской направленности* нашего познания, познания, хотя бы отчасти ориентированного на постижение

**БАТУРИН В.К. ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ИНВАРИАНТ РАЗВИТИЯ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФИИ НАУКИ:
ЭССЕНЦИАЛЬНЫЙ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

сущности происходящего в мире, исследующего «первые начала и причины» [Аристотель 1984, т. I, с. 69].

Не имея возможности широко осветить прочие познавательные традиции — число их очень и очень велико, — рассмотрим лишь некоторые из них, релевантные интересующим нас проблемам. Такие традиции, как материализм и идеализм, критическая направленность философской и научной мысли, противопоставление бытия и сознания, субъекта и объекта, знания и мнения, сущности и ценности, эмпирического и теоретического либо уже были, либо еще будут рассмотрены нами в соответствующих разделах данной работы. Но на одной из этих познавательных традиций, а именно на рационалистической традиции различения рассудка и разума, идущей от Канта и Гегеля, мы остановимся несколько подробнее, как того требуют задачи нашего исследования. Известно, что под рассудком в философии обычно понимается первичный уровень мышления, на котором оперирование абстракциями происходит в пределах схемы, заданного шаблона, жесткого стандарта [Кохановский и др. 2003, с. 252]. Главной функцией рассудка является умение классифицировать и систематизировать факты. Логика рассудка — это формальная логика, уделяющая основное внимание готовым формам, а не содержанию знания. Разум же предполагает более высокий уровень рационального познания, для него характерно творческое оперирование абстракциями и сознательное исследование их природы. Только на этом уровне мышление задается вопросом о сущности вещей и законах, ими управляющих, стремится адекватно отразить эти законы в логике понятий, которые берутся в их всесторонней взаимосвязи и развитии. Главная функция разума — объединение многообразного, вплоть до синтеза противоположностей, и выявление коренных причин и движущих сил изучаемых явлений. Логика разума — диалектика, понимаемая как учение о формировании и развитии знаний в единстве их содержания и формы [Кохановский и др. 2003, с. 253–254]. Это важнейшее различие будет должным образом использовано нами при изложении нашей программы исследования научного знания.

В качестве примеров возникновения относительно новых познавательных традиций можно отметить разделение рациональности на классическую, неклассическую, постнеклассическую (В.С. Степин), разделение теории познания на классическую и неклассическую (В.А. Лекторский), а, кроме того, трансформацию понятия «хаос», прежде понимавшегося как препятствие на пути рационального постижения окружающей действительности, а с недавних пор, наоборот, получившего значительную научную и эвристическую ценность (*динамический хаос*). Таким образом, сегодня перед нами вырисовывается «весьма нетривиальный динамический образ науки, которую нельзя представить в виде линейной и одномерной упорядоченности уровней. Скорее это объемная, многомерная структура, обладающая сложной топологией. Отдельные участки этой структуры обладают сильной связностью, что соответствует логической выводимости теорий, их синтезу и экстраполяции; в других частях мы обнаруживаем разрывы (неразрешенные противоречия, логические тупики) и расслоенные пространства» [Гершанский 2003].

В связи с этим, подводя итог сказанному выше, нам кажется важным вновь остановиться на проблеме непрерывности и преемственности в научном познании, на проблеме диалектической связи традиции и ее отрицания. Вспомним, что согласно Т. Куну, в структуру научной парадигмы входит совокупность общепризнанных (традиционных) для данного исторического времени примеров, стандартов, образцов, схем решения конкретных научных задач, и, следовательно, *парадигма* предстает в облике некой господствующей в данную эпоху *общей традиции*, которая во многом определяет динамику, направленность, интерпретацию, практическую значимость научных исследований и поисков. Не вызывает сомнения тот факт, что вся история философии и науки свидетельствует о большой значимости познавательных традиций в исследовательской деятельности. С другой стороны, традиция нередко объявлялась мешающей процессу познания, от нее старались избавиться, «очиститься», устранить ее деформирующее влияние. Скажем, такой приверженец традиций классического рационализма в XX веке, как Э. Гуссерль, следуя рационалистической же традиции отбрасывания предшествующей познавательной традиции, вводит в философскую практику процедуру эйдетической редукции, назначение которой — устранить, исключить из поля зрения исследователя все относящиеся к предмету рассмотрения научные и ненаучные данные опыта, суждения, положения, оценки, так чтобы «сущность» предмета стала доступной познающему разуму во всей своей чистоте и незамутненности. Очевидно, что гуссерлевская редукция критически направлена против познавательной традиции. Вообще говоря, *традиция отказа от традиции* весьма влиятельна, однако, как мы уже отмечали выше, не менее значимо в истории науки и противоположное стремление. Эту диалектичность развития научного знания в свое время отмечал Нильс Бор: «Главное, что нужно себе ясно представить, это то, что всякое новое знание является нам в оболочке старых понятий, приспособленных для объяснения прежнего опыта, и что всякая такая оболочка может оказаться слишком узкой для того, чтобы включить в себя новый опыт» [Бор 1961, с. 95].

По нашему убеждению, развитие научного знания (в его сущностном, эссенциальном аспекте) в значительной степени подобно *движению по колее*, роль которой в различных областях науки выполняют *познавательные традиции*. Исследование познавательных традиций — это важный элемент предлагаемой нами глобальной исследовательской программы развития научного знания: как инварианты человеческой деятельности эти традиции будут использованы нами для построения данной программы. Нам еще предстоит оценить подлинное значение, роль и функции познавательных традиций в развитии научного знания, однако прежде необходимо проанализировать *ценностный аспект* познания, чтобы затем объединить, синтезировать эссенциальный и аксиологический аспекты в единое целое.

Само разделение сущности и ценности, эссенциального и аксиологического аспектов познания также является глубинной познавательной традицией, правда, присущей только философии. Впервые понятие «ценность» было введено

**БАТУРИН В.К. ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ИНВАРИАНТ РАЗВИТИЯ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФИИ НАУКИ:
ЭССЕНЦИАЛЬНЫЙ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

Р.Г. Лотце в 1874 г. для различения бытия вещи и значимости смыслового содержания представлений об этой вещи, однако само ценностное отношение к действительности присутствовало в процессе развития знания всегда. Отметим, что, отказываясь от метафизики, философия науки, по существу, отстранилась от изучения ценностного, аксиологического аспекта научного познания, что явилось, на наш взгляд, серьезным просчетом.

Что же представляет собой ценностное сознание, и как оно обнаруживает себя в научном познании? Ценностное сознание находится «на стыке, в расщеплении бытия на реальное и желаемое, сущее и должное, наличное и потребное» [Ильин 2005, с. 4; Барышков 2005, с. 160]. Имея всегда данное, текущее состояние окружающей действительности, человек устремлен к некоему иному, другому, будущему состоянию, и вектор направленности этого другого, желаемого состояния мира определяется теми ценностями, которыми руководствуется человек. Нам кажется важным подчеркнуть отсутствие прямого соответствия между знанием и ценностью: обладая одним и тем же ресурсом знаний о мире, человек, в зависимости от тех ценностей, которыми он руководствуется, может по-разному распорядиться этим знанием — во благо и во вред, для достижения высоких целей или низких, для жизни или смерти, для агрессии или защиты. В деятельности человека всегда имеются две возможности: *путь разрушения*, когда человек определяет свое бытие исходя исключительно из своей воли, ни с кем и ни с чем более не считаясь, создавая ситуацию полной вседозволенности и анархии, и *путь миро-творчества* как путь преобразования и улучшения мира, устремленности к новому будущему, с опорой на традиционные общечеловеческие ценности. Какими же ориентирами определяется выбор пути развития, пути созидания будущего? Этими ориентирами как раз и являются ценности — общечеловеческие идеалы, цели, устремления, ради которых совершаются деяния человеческие как в малом, так и в большом, при ограничении групповых, классовых, национальных, партийных и т.п. интересов.

История философской мысли свидетельствует, что вопрос об отношении разума и нравственности, знания и ценности издавна волновал умы мыслителей. Уже софисты осознавали проблематичность различения добра и зла, равно как и нравственного самоопределения человека. Об отсутствии достоверных критериев познания и нравственного поведения говорит знаменитое изречение Протагора: «Человек есть мера всех вещей, существующих — что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» [Античные философы... 1955, с. 121]. В отличие от софистов Сократ (а вслед за ним и Платон) был убежден в существовании незыблемых разумных основ нравственности. Он полагал, что все споры об относительности понятий добродетели, мудрости, мужества, справедливости ведутся не потому, что эти понятия — пустые, а напротив, потому что эти общие понятия охватывают собой такое многообразие проявлений, что человеку можно ослепнуть и оглохнуть от этого многообразия. Поэтому он и предлагал совершить «бегство в *λογοί*», в рассуждения, чтобы с помощью разума определить истинные основания добродетели. Известно, что Сократ первым взялся исследовать особый тип причинной зависимости — не отношение вещей к вещам в природном мире, а отношение общего к частному в общественной жизни. «Если в основе принципа лежит объективная мера природы, то в основе идеала — объективная мера человеческого в человеке. Сократ, таким образом, открывает новый тип зависимости: «идеальные мотивы определяют реальные дела» [Мареев, Мареева 2003, с. 85]. Сократ доказывал, что не кости и сухожилия определяют смысл и направленность человеческих поступков, а знания о справедливом и наилучшем, т.е. то, что и составляет ценности.

Столь же значимой, как в свое время эпоха софистов и Сократа для Эллады, стала для новой Европы эпоха Просвещения. Вспоминая слова Канта, можно сказать, что она была эпохой выхода человечества из несовершеннолетия, эпохой не знающей сомнений веры в разум, в науку, искусство, в человеческий труд, в принцип «*virtu vince fortuna*» — «достоинства побеждают судьбу». В это время воззрения и ценности, основанные на религиозном или политическом авторитете, стали вытесняться воззрениями и ценностями, вытекающими из требований рационализма и способными выдержать критику со стороны независимого индивида. Характерные ценности данной эпохи — вера во всемогущество научного знания, вера в прогресс, в необходимость освобождения человека от всевозможных оков, вера во всеобщее равенство и справедливость, верность идеалам гуманизма. И. Кант, осознававший себя частью общеевропейского движения Просвещения, в своих работах, и, в частности, в знаменитых четырех вопросах своей «Логике», одним из первых сформулировал проблему человека, объединившую в себе интересы познания и ценности. С тех пор множество философов и ученых, предлагавших свои ответы на вопрос: *Что ищет человек, познавая мир?* — вынуждено было признать, что, даже стремясь к объективному знанию, знанию о природе самой по себе, человек использует это знание для того, чтобы вновь и вновь переопределять свое место в мире. Это убеждение характерно в первую очередь для представителей такого направления философской мысли XX века, как экзистенциализм, скажем, для М. Хайдеггера с его понятием «забота» (*Sorge*), означающим общую вовлеченность человека в дела окружающего мира.

Однако помимо такого мировоззренческого значения, познание имеет и иной аксиологический смысл, а именно: поскольку сущностные свойства вещей обслуживают ценностные интересы людей, являются средством для удовлетворения человеческих потребностей, постольку и познание этих свойств есть также ценность. И, пожалуй, именно этот аспект имел роковое значение для нашей научно-технической цивилизации. Ведь новоевропейское понятие науки (под которой понимаются, прежде всего, математика и естественнонаучные дисциплины) обязано своим появлением убеждению во всемогуществе научного знания, в его способности привести мир к совершенному устройству на рациональной основе. А потому, сознавая себя наиважнейшей ценностью, европейская наука становится даже не столько мерилем всех прочих ценностей, сколько свободной как от груза этих ценностей (религиозных, нравственных, политических), так и от ответственности за возможные негативные последствия своей деятельности (ведь рационализм предоставляет

**БАТУРИН В.К. ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ИНВАРИАНТ РАЗВИТИЯ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФИИ НАУКИ:
ЭССЕНЦИАЛЬНЫЙ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

науке право на неограниченное господство). Наука призвана обеспечить господство человека над природой, а значит, ей позволено осуществлять все, чтобы достичь этого господства.

Однако здесь возникает новая проблема. Отвечая на практические потребности общества, наука реализует себя в функции непосредственной производительной силы, но служение науки производству неизбежно приводит ее к зависимости от торговли, промышленности и финансов. Наука, призванная постигать истину, застревает на ступени зарабатывания прибыли [Кохановский и др. 2003, с. 316, 410]. В настоящее время наука зависима не только от экономики, но и от политики. В политических и идеологических целях, определяемых государством или влиятельными общественными группами, наука прибегает к намеренному искажению реальности, проповедует догматизм и нетерпимость, и, таким образом, превращается в свой антипод, в *антинауку*. Парадокс ситуации заключается в том, что наука изменяет своим идеалам в угоду тем мнимым ценностям (общественным, экономическим, политическим), которые на самом деле ценностями не являются, а чаще всего отражают очередной социальный заказ «сильных мира сего». Философы и ученые не раз предупреждали об опасности утраты наукой своего нравственного и гуманистического смысла, что, в конечном итоге, может привести к гибели человечества: «Обретя возможность уничтожить жизнь на Земле, род человеческий явно не достиг еще собственно человеческого облика... Человеку нужно стремиться не к могуществу, а к совершенству, в центре системы ценностей должна оказаться именно необходимость его самоограничения» [Кисилев 2001, с. 9, 14]. Приходится констатировать, что эти аксиологические проблемы развития науки до сих пор должным образом не решены. Поэтому вполне закономерным представляется тот факт, что сейчас мы сталкиваемся с катастрофическим несоответствием технологических возможностей, оказавшихся в распоряжении человека, и уровнем его нынешнего нравственного сознания.

Таков краткий анализ аксиологического аспекта познавательной традиции. Еще раз напомним, что познавательная традиция представляет собой органичное единство аксиологического и эссенциального аспектов, и именно это *единство сущности и ценности* станет отправной точкой наших дальнейших рассуждений.

Переходя к рассмотрению методологических подходов в исследовании познавательных традиций, воспользуемся предложенной В.А. Лекторским типологией, включающей в себя два основных подхода подобного рода — классический и неклассический [Лекторский 1999]. В данном параграфе мы остановимся на классическом подходе, а неклассический подход будет рассмотрен нами в последующих главах. Следуя логике изложения, при рассмотрении классического подхода к изучению роли традиции в познании, нам хотелось бы уделить преимущественное внимание такой его определяющей, на наш взгляд черте, как *недоверие к традиции, критицизм* по отношению к ней (см.: [Лекторский 1999, с. 72]).

Одной из характерных черт нарождающегося научного познания в Древней Греции было критическое отношение к такой житейской традиции, как поиск выгоды, пользы в любом начинании, в том числе и в получении нового знания. По свидетельству Плутарх, «По всей вероятности, в те времена [во времена Солона] мудрость одного только Фалеса вышла за границы практических нужд» [Плутарх 1941, 3, 8]. Аристотель отмечает, что «Анаксагора, Фалеса и им подобных называют мудрыми, но не умными, видя, что они игнорируют собственную выгоду, и говорят, что они знают нечто исключительное, изумительное, трудное и божественное, но бесполезное, ибо они ищут не человеческих благ» [Аристотель 1984, т. VI, 7, 1141 b 2–8]. Критика традиции искать во всем только выгоду — вот с какой установкой рождается научное мировоззрение у древнегреческих мыслителей. Предыдущий, утилитарный подход к знанию они объявляют мешающим, заслоняющим истину в познании окружающего мира, и именно поэтому от него, от этого традиционн-утилитарного подхода необходимо отказаться, заменив противоположным — «знать исключительное, божественное, трудное, но бесполезное».

Помимо критики житейского прагматизма, греческая философия с самого своего появления характеризуется почти нетерпимым отношением к повседневному, обыденному знанию, к «мнению» (δόξα). Приобщиться к истине, как считал Гераклит, — удел немногих, поскольку у большинства людей грубые, «варварские» души, неспособные к познанию Логоса. К таким людям, подобным глухим или «спящим наяву», он относил даже Гомера, Гесиода, Ксенофана и Пифагора. Критицизм по отношению к «мнению» характерен и для Парменида. В поэме «О природе», раскрывая единственно верный, как ему казалось, «путь истины», Парменид утверждает, что этот путь может состоять только в деятельности чистого ума, полностью «отбрасывающего опыт привычки» [История античной диалектики 1972, с. 120]. Открытие «чистого» ума, получившее свое понятийное воплощение в слове νοῦς, стало важным событием в истории философии. Так возникла многовековая традиция движения к истине через отрицание привычных и традиционных взглядов на жизнь.

В отличие от Гераклита, которого, по преданию, называли «плачущим», Демокрит известен как «смеющийся философ». По словам Сенеки, смех Демокрита был вызван несерьезностью всего того, что делают люди вполне серьезно и с большим старанием. Демокрит бросает вызов тем предрассудкам, которые, будучи наследием прошлого, лишь предваряют рассудок, мешают ему объяснять происходящее исходя только из естественных причин [Мареев, Мареева, 2003, с. 62]. В свою очередь софисты, многие из которых были учениками Демокрита, устремились не к поиску основ мира, а к поиску оснований человеческих поступков и мотивов поведения, утверждая право индивида на самостоятельность, т.е. возможность поступать согласно своим внутренним побуждениям, совсем не обязательно согласующимися с традиционными предписаниями. Отсюда их беспощадная критика традиционных установлений, повседневных правил и обычаев, ниспровержение веры в олимпийских богов [Античные философы... 1955, с. 123–125]. В этом освобождении ума и речи — главное открытие софистов. Ум в их философии становится личной способностью человека, а не орудием космоса, как некогда у «фюзиологов». Этот «собственный» ум впервые позволяет человеку ощутить свою *власть над миром* [Мареев,

**БАТУРИН В.К. ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ИНВАРИАНТ РАЗВИТИЯ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФИИ НАУКИ:
ЭССЕНЦИАЛЬНЫЙ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

Мареева, 2003, с. 41]. Следует, однако, отметить, что, провозгласив для человеческого разума столь великие цели, в своей повседневной деятельности софисты, по сути, низвели его до обслуживания житейских, практических интересов.

Платон, младший современник софистов, возвращается к прежнему разделению истинного знания и мнения. Согласно Платону, есть два пути познания: познание, связанное с чувствами («мнение»), и познание, осуществляемое разумом. Однако существует и третий, самый главный и наиболее достоверный путь. Поскольку душа, по Платону, бессмертна, то еще на своей духовной родине, в «мире» идей, до своего воплощения на земле, она была способна созерцать истину в ее чистоте и незамутненности. Поэтому даже в своем земном теле душа способна на *ἀνάμνησις* («припоминание»), когда разум усматривает истину прямо и непосредственно. В свою очередь рассуждения как косвенный метод получения истинного знания могут быть вполне достоверны в силу того, что идеи, усматриваемые разумом в рассуждении, пребывают, согласно Платону, в «занебесье» в вечном и неизменном виде, и существуют там не отдельно, а в определенной связи. Восстановление этих связей путем рассуждений и позволяет человеку, припомнив одну идею, постичь и остальные. Широко известно платоновское сравнение человеческого существования с пребыванием в подземелье: закованный, повернутый спиной ко входу в пещеру человек видит только тени вещей, которые принимает за единственную реальность. Таков мир мнения, житейского полужнания. Цель же истинного познания — освободиться от оков, отвернуться от теней и выйти из пещеры к настоящим вещам и к свету, подняться из подземелья к Солнцу.

Однако уже в самой Греции стали появляться философские школы, критически отвергавшие не только «мнение», но и уже ставший традиционным «путь разума». В противоположность Платону Эпикур, отвергавший, впрочем, не только платоновскую, но и всякую другую философию, полагал, что истинное знание дается нам чувствами, а не разумом. Более того, ложь и ошибки, согласно его воззрениям, происходят именно из прибавлений ума. Впрочем, и само чувственное познание также может приобретать неправильный, фантастический вид, будучи обусловленным предыдущим опытом и традициями («предвосхищениями»), которые в ситуации неясного восприятия могут подсказать нам как истину, так и привести к фантастическому результату [*Мареев, Мареева, 2003, с. 135*].

Собственно говоря, этот же метод критики существующих научных заблуждений при опоре исключительно на собственный опыт предложил уже в Новое время один из родоначальников современной европейской науки Фрэнсис Бэкон. К числу важнейших элементов своего метода получения нового знания он относил критику предрассудков и недостатков нашей умственной и душевной организации, названных им «идолами». Главное в научном исследовании — очиститься от идолов на пути к новому отношению к действительности [*Бэкон 1977, с. 40*]. «Идолы и ложные понятия, которые уже пленили человеческий разум и глубоко в нем укрепились, так владеют умом людей, что затрудняют вход истине» [*Бэкон 1977, с. 15*]. Все идолы Бэкон делит на четыре вида — идолы рода, пещеры, рынка и театра. Под идолами рода Бэкон имеет в виду склонность людей воспринимать природу по аналогии с собственной жизнью. Идолы пещеры порождаются особенностями восприятия каждого отдельного человека: каждый смотрит на мир как бы из своей пещеры, а значит, его взгляд неизбежно пристрастен. Идолы рынка (или площади) связаны с языком и человеческим общением, в котором значения слов нередко смешиваются и ведут к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям [*Бэкон 1977, с. 25*]. (Здесь Бэкон предвосхитил проблемы изучения языка, которыми наука и философия станут активно заниматься в XX веке.) Идолы театра — это те предрассудки, которые коренятся в существующей науке, и, прежде всего, в философии: философские системы, подобно театру, создают вымышленные миры, целый набор догм и превратных доказательств, крайне затрудняют понять мир таким, каков он есть на самом деле [*Бэкон 1977, с. 30*]. Вслед за Бэконом и Томас Гоббс призывает избавляться от ложных авторитетов [*Гоббс 1964, с. 51, 619*], тем самым продолжая классическую теоретико-познавательную традицию очищения разума от предрассудков предшествующего опыта [*Горелов, с. 29*].

Но с подобной критикой выступали не только зачинатели эмпиризма. Основатель другого влиятельного направления новоевропейской мысли — рационалист Рене Декарт, — строя свою философию, начинает ее с *радикального сомнения*: «Нас отвлекает от истинного познания множество предрассудков. Очевидно, мы можем избавиться от них лишь в том случае, если хоть раз в жизни постараемся усомниться во всех тех вещах, в отношении достоверности которых мы питаем хотя бы малейшее подозрение» [*Декарт 1989, с. 104–105*]. Сомневаясь во всем, Декарт хочет найти опору для теоретической науки в достоверных фактах сознания и самосознания. «Декарт, — отмечает Гегель, — направил философию в совершенно новое направление... Он исходил из требования, что мысль должна исходить из самой себя» [*Гегель 1935, с. 257*]. Руководствуясь собственным методом, Декарт приходит к интуитивному постижению самоочевидных истины последующей дедукции из них главных основоположений науки [*Мареев, Мареева 2003, с. 345; Дмитриев 2007*].

Заслуживает внимания тот факт, что необычайно сильный импульс картезианского критицизма и неослабевающее стремление найти прочные, несомненные основания науки вдохновляли на протяжении столетий не только картезианцев (среди которых, кстати, не было сколько-нибудь значительных фигур), но философов других, подчас критикующих само картезианство, направлений. Это касается, прежде всего, эмпиризма и сенсуализма, во главе с такими фигурами, как Джон Локк и Дэвид Юм. Философия, однажды прибегнув к радикальному сомнению, в последующем уже никак не могла игнорировать его. Так, Джон Локк постулирует принципиальную ошибочность всех наших знаний о мире: «тщеты наши намерения разделять вещи и по названиям распределить их на определенные классы по их реальным сущностям, которые совершенно не выявлены и не поняты нами» [*Локк 1985, т. 1, с. 502*]. Как на источник этого недоразумения, Локк указывает на привычку людей связывать простые идеи в некие «пучки», именуя их «субстанцией» вещи, а

**БАТУРИН В.К. ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ИНВАРИАНТ РАЗВИТИЯ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФИИ НАУКИ:
ЭССЕНЦИАЛЬНЫЙ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

так же их «родом» и «видом». Роль критерия истинности у Локка выполняет только *личный опыт*: в том, что белизна и холод находятся в самом снегу, по его мнению, можно удостовериться лишь на собственном опыте [Локк 1985, т. 1, с. 189]. А потому и проверку опытом в учении Локка выдерживают не сложные, а лишь простые идеи (есть, правда, и исключение — вполне достоверная, хотя и сложная, идея Бога).

Подлинным наследником картезианского критицизма был великий Иммануил Кант. Вообще говоря, вклад Канта в философию Нового времени настолько велик, что всю ее делят на два периода — до Канта и после Канта. Основная заслуга Канта, по общему признанию, состоит в том, что в своих трудах он четко очертил возможности и границы человеческого познания — и научного, и философского. Он показал, что человеческий разум вовсе не так всемогущ, как это представлялось большинству ученых и философов Нового времени, вдохновленных прогрессом науки и техники. Согласно Канту, разум человека, в своей попытке охватить мир как целое, неминуемо наталкивается на собственные границы, запутывается в противоречиях, а потому ни наука, ни философия не могут дать строгого научного ответа на главные человеческие вопросы — о бессмертии души, о свободе воли, и Боге. В рамках науки, полагал Кант, эти вопросы неразрешимы, поскольку достоверное научное познание ограничено сферой опыта. Но беда в том, что ни наука, ни философия даже не задаются вопросом об условиях и границах познания, об устройстве познавательных способностей. Подвергая сомнению современные ему познавательные традиции и предпринимая в своих трудах критику предшествующей «догматической» философии, Кант, как и его предшественники, исходит из намерений очищения разума от традиционных предрассудков.

Не останавливаясь подробно на взглядах Канта, укажем лишь на те положения его учения о познании, которые непосредственно связаны с темой данного параграфа. Всякое познание, по Канту, начинается с ощущений, ведь именно они поставляют нам первичные сведения об окружающем мире. Все многообразие чувственных данных упорядочивается воображением, создающим из разрозненных ощущений целостные образы предметов, и рассудком, координирующим содержание нашего опыта при помощи наиболее общих понятий, или категорий. Впрочем, способность ощущения тоже действует в рамках определенных категорий, а именно в рамках пространства и времени, являющихся условиями протекания каких бы то ни было ощущений. Кант показывает, что категории чувственности и рассудка никоим образом невозможно извлечь из самой стихии опыта: их нет ни в самих ощущениях, ни в вещах, но, тем не менее, без этих категорий никакой упорядоченный человеческий опыт невозможен, именно они обобщают и организуют наш повседневный опыт. Эти категории являются, по мысли Канта, трансцендентальными условиями (т.е. необходимыми предпосылками) всякого познания. Таким образом, содержание сознания свидетельствует не только о внешнем мире (предмете познания), но и об устройстве наших познавательных способностей, о всеобщих правилах и формах познавательного процесса. Парадокс кантовского понимания науки состоит в том, что, все более углубляя свое знание об окружающем мире, наука исследует не что иное, как законы и формы познавательной деятельности.

В контексте нашего исследования особенно важным нам кажется то обстоятельство, что современные исследователи видят за трансцендентальными предпосылками познания не что иное, как опосредованность познания миром культуры с выработанными человечеством формами мышления и языка, способами восприятия и действия [Теория познания 1991—1995; Мареев, Мареева 2003; Кохановский В.П. и др. 2003] и др. Если учесть, что за априорными формами у Канта скрываются знания, навыки, умения, способности, которые уже освоены человечеством и вошли в его практику, другими словами, понимая, что за априорными формами скрываются познавательные традиции, становится понятным, почему априорные формы действительно предшествуют опыту отдельного человека. Краткий анализ воззрений Канта показывает, что в целом его философия остается в рамках классического, *критического* подхода к познавательным традициям. Но с другой стороны, эти познавательные традиции в форме априорного знания и того культурно-исторического опыта, который наследует познающий субъект, играют в его учении важнейшую роль в качестве инструментов получения нового знания, его обоснования, проверки на истинность и достоверность.

Вероятно, стоило бы более подробно остановиться на том, какие формы в дальнейшем принял кантовский замысел реформирования философии. Однако нас интересует не только критическое начало в учениях преемников Канта (а оно, естественно, не ослабевало), но и те конструктивные стороны этих учений, которые могут быть использованы нами при создании нашей исследовательской программы (сразу отметим, что учение Шопенгауэра о Мировой воле, не связанное с темой данной статьи, будет использовано нами в дальнейшем, при анализе проблем взаимосвязи познания и управления). Среди учеников и последователей Канта особенного внимания заслуживает, на наш взгляд, Иоганн Готлиб Фихте. Будучи убежденным в том, что наука как таковая может существовать лишь в строгой систематической форме, он поставил перед собой цель создания «наукоучения» (Wissenschaftlehre) — теоретической системы, обосновывающей предпосылки и методы познания. Фихте исследовал познавательные способности человека, последовательно выводя одну из другой все формы познания (в основание своей системы он положил *деятельность* познающего субъекта, начинающуюся с акта самополагания Я = Я). В контексте нашего исследования немаловажным нам представляется тот факт, что именно Фихте впервые столь настоятельно заявил о деятельности природы познания. Мир, согласно его воззрениям, создан только деятельностью субъекта, правда, Фихте не раз уточнял, что под Я он подразумевает вовсе не индивидуальное «я», а абсолютное начало, принцип познавательной деятельности. Реальный предметный мир проникает в теоретическую систему Фихте через *деятельность воображения*, и именно воображению немецкий философ отводит роль источника наших познавательных возможностей. Следуя Канту, который первым ввел понятие воображения в научный

**БАТУРИН В.К. ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ИНВАРИАНТ РАЗВИТИЯ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФИИ НАУКИ:
ЭССЕНЦИАЛЬНЫЙ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

обиход, Фихте различает в самой способности воображения два момента: момент *продуктивный*, когда познание впервые производит нечто, и момент *репродуктивный*, когда нечто уже созданное вновь и вновь воспроизводится сознанием. При этом он замечает, что не существует продуктивного воображения без репродуктивного, и наоборот. Переводя эту мысль Фихте на язык нашего исследования, можно дать и такую ее формулировку: производства нового знания не может быть без воспроизведения уже имеющихся достижений, без воспроизведения познавательных традиций. Деятельность ученых, их научное творчество Фихте называет «*конструированием в фантазии*» (здесь он, на наш взгляд, очень близко подошел к разгадке акта творения нового знания). Важно, однако, отметить, что познание, согласно Фихте, происходит не непосредственно, как считали эмпирики, а опосредованно. За познающим субъектом стоит все человечество — именно оно является посредником между ученым и миром в процессе познания, именно оно своим опытом, предрасудками, ошибками, победами опосредует субъект-объектные отношения.



Иоганн Готтлиб Фихте
(Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814)



Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775—1854)

Ф. Шеллинг, в противоположность Фихте, идет по пути выведения мыслящего духа из глубин природы, утверждая, что сама природа как — бы производит предпосылки появления субъективного. В самом деле, на уровне косной материи природа еще только чистый объект, но на уровне живого организма она уже приобретает некие черты субъекта — его активность, движение, начала мышления. Поэтому природа — это не объект и не субъект, не дух и не материя, но целостное единство того и другого, могущее актуализировать свое естество то в форме объекта, то в форме субъекта. Чем выше природа поднимается по лестнице собственных форм, тем больше становится в ней «одухотворенности», субъективно-идеальной, творчески-практической составляющей. И вот, наконец, уже человек путем преобразования первоначальной природы, создает «вторую природу», мир искусственных произведений (это обстоятельство весьма важно в контексте наших дальнейших размышлений о природе научного познания). В творческой деятельности человека Шеллинг, вслед за Фихте, отводит огромную роль *воображению*, причем в первую очередь воображению в искусстве (науке, ее разуму, Шеллинг, по сути, отвел роль открывателя банальностей). Подводя своего рода предварительный итог, заметим, что, начиная с позднего Фихте, Шеллинга, а затем Гегеля, критический импульс немецкой философии не то чтобы затухает, но существенно трансформируется в сторону синтеза критики (как отрицания отживших культурных форм) и традиции (как мы уже убедились, предпосылки к такой трансформации содержались уже в философии Канта). Более того, подобный синтез противоположных начал станет даже основным методом мышления такого философа, как Гегель.

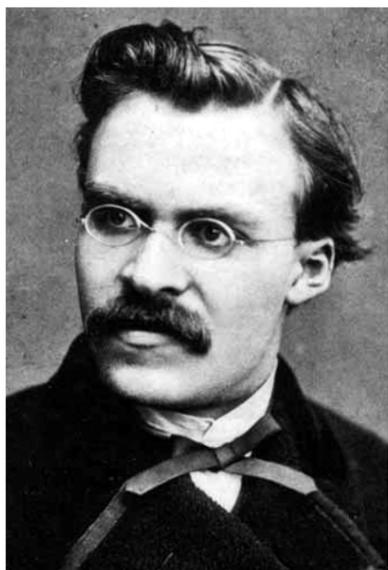
Вообще говоря, среди выдающихся представителей немецкой классической философии, пожалуй, ни одна фигура не представляется нам столь значимой для нашего исследования, как Гегель. Именно он впервые дает историческую трактовку сознания, впервые вводит в теорию познания и логику *человеческую практику*, объявляя последнюю не только производством необходимых человеку продуктов, но и производством самого человека. Теоретический разум каждой исторической эпохи оказывается не только продолжением предшествующего теоретического разума, но и развитием практических способностей людей. Таким образом, мышление в философии Гегеля становится *функцией культуры* («объективного духа»). Нелишне будет вновь подчеркнуть, что и деятельностная природа познания, и его культурно-историческая обусловленность являются теми основаниями, на которых строится наша программа исследования научного знания. Поэтому значение Гегеля для нашей работы трудно переоценить. Возвращаясь к проблеме синтеза критического и традиционного начал, о которой мы вскользь упомянули выше, заметим, что именно Гегель начинает понимать критику (как, впрочем, и отрицание вообще) в качестве одного из моментов созидательного, конструктивного движения мысли. Противоречие у Гегеля становится *орудием поиска истины*, поскольку противоречива сама действительность (и в этом открытии также сказывается новаторский подход гениального философа). В связи с проблемой противоречия в познании нам хотелось бы указать на те пункты, в ко-

**БАТУРИН В.К. ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ИНВАРИАНТ РАЗВИТИЯ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФИИ НАУКИ:
ЭССЕНЦИАЛЬНЫЙ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

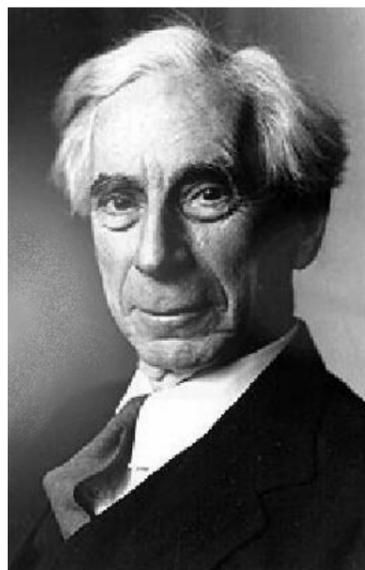
торых гегелевская трактовка данной проблемы послужила опорой для нашего исследования. Для человеческого познания, согласно Гегелю, не существует никаких внешних ограничений, кроме границ той сферы, которая практически освоена человеком. Поэтому единственной границей нашего познания является временная и исторически относительная граница между уже познанным (и ставшим традицией) и еще непознанным. Собственно говоря, и противоречия, возникающие в процессе познания, есть только индикаторы того, что познание дошло до своих относительных исторических границ. Гегель убежден, что величие человеческого разума именно в том и состоит, чтобы не бояться, а преодолевать эти границы, двигаясь все дальше и дальше по пути познания. Поэтому истина, к которой устремлено познание, есть, согласно Гегелю, не голый результат научного исследования, а процесс, т.е. результат вместе со своим становлением. Благодаря такому процессуальному, диалектическому пониманию истины, история науки прекращает быть историей ошибок и заблуждений — она становится процессом уточнения истин и развития познавательных традиций.

Однако подобному альянсу критики и традиции не было суждено долгое и благополучное существование. Если не считать правых гегельянцев, то сколько-нибудь верных продолжателей гегелевских идей после смерти великого философа так и не нашлось. Уже Фейербах, а за ним и молодой Маркс, предпринимают попытку поставить гегелевскую философию «с головы на ноги», повернуть ее в русло материализма. Набирает силу позитивистское движение. На горизонте возникают фигуры ярых антигегельянцев, «возмутителей общественного спокойствия» — Шопенгауэра и Кьеркегора. Более того, в европейской философии начинает происходить нечто невероятное: если прежде наука и философия признавались несомненным достижением цивилизации, ее гордостью, а их право критиковать мировоззренческие предрассудки считалось бесспорным, то, начиная со второй половины XIX века, критике и разоблачению подвергаются они сами. Таким образом, традиция критицизма обратилась на себя самое. Для того, чтобы воссоздать более или менее целостную картину этого уникального явления, мы рассмотрим три наиболее влиятельные критические позиции подобного плана: это самокритика философии в учении Ф. Ницше [Ницше 1990], ее неопозитивистская критика в философии Б. Рассела [Рассел 1994] и психоаналитическая критика философии и науки З. Фрейда [Фрейд 1989].

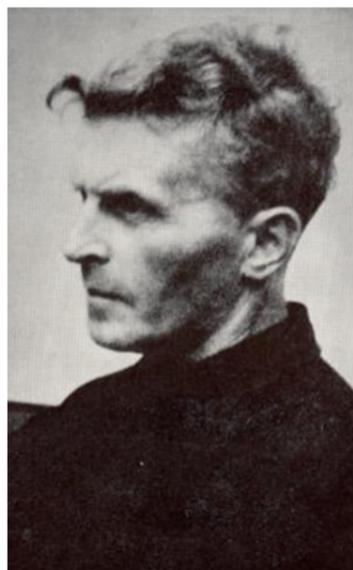
Говоря об отношении Ницше к науке и к познанию вообще, следует сразу напомнить, что уже само наличие у человека развитого интеллекта и воображения он считал симптомом его неизбежной деградации как биологического вида. Эти способности, провоцирующие человека на создание воображаемых миров, только ослабляют витальные, жизнеутверждающие импульсы и инстинкты, руководящие человеком, как и всяким живым существом. Их развитие, выражающееся в создании «средств культуры» (языка и логики), приводит, по Ницше, к принципиальному искажению действительности, деятельное участие в котором уже в наше время принимает наука, подменяющая неповторимое многообразие жизни типичным и повторяющимся. Истину философов и ученых, учит Ницше, следует понимать как орудие жизни, приспособления к действительности, а познание — как орудие власти (в связи с этим можно вспомнить бэконовский афоризм: «knowledge itself is power»). Апелляция к разуму и истине, согласно Ницше, это лишь заменяющий прямое физическое принуждение способ диктовать, навязывать свою волю другому. Это не значит, что Ницше целиком отвергает науку. Хотя «всеобщие и необходимые истины» и не обладают абсолютной ценностью, все же они не могут считаться и целиком произвольными, будучи связаны с определенными витальными интересами человека как вида. Эти истины оправданы своей «полезностью» в рамках общего жизненного процесса, цели которого определяются обстоятельствами природного порядка. Поэтому, не отказываясь от познания как такового, Ницше призывает отказаться от созданного философией Нового времени культа науки и научной истины на пути преодоления декаданса западной культуры и создания новых жизнеутверждающих ценностей.



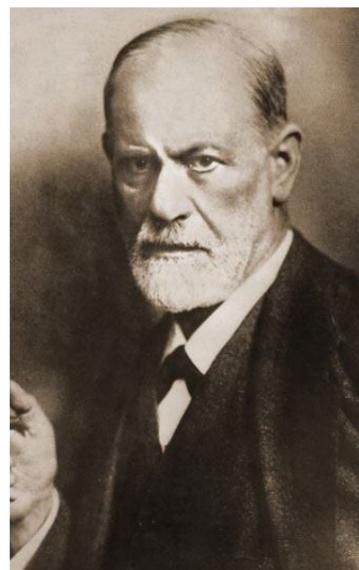
Фридрих Вильгельм Ницше
(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844—1900)



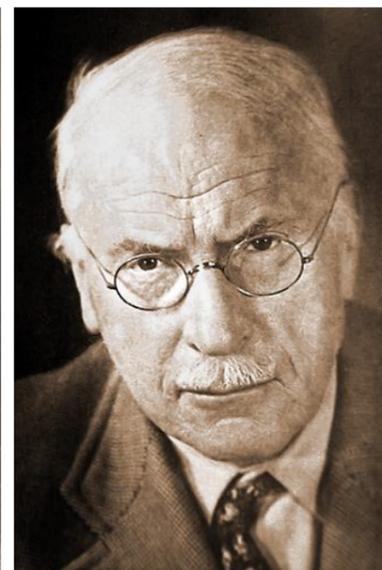
Бертран Артур Уильям Рассел (Bertrand Arthur William Russell, 3rd Earl Russell; 1872—1970)



Людвиг Йозеф Иоганн Витгенштейн (Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 1889—1951)



Зигмунд Фрейд (Sigmund Freud, 1856—1939)



Карл Густав Юнг (Carl Gustav Jung, 1875—1961)

Бертран Рассел предпринимает критику философии с других позиций, близких к позициям английского эмпиризма и позитивизма. В отличие от Ницше, он сохраняет за наукой ее если не мировоззренческую, то хотя бы познавательную

**БАТУРИН В.К. ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ИНВАРИАНТ РАЗВИТИЯ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФИИ НАУКИ:
ЭССЕНЦИАЛЬНЫЙ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

ценность. В своих произведениях Рассел предлагает отказаться от метафизики, занимающей, по его словам, «ничейную землю между наукой и теологией», поскольку она не имеет ни собственного предмета, ни метода. Единственной приемлемой задачей философии Рассел считает прояснение логической структуры научного познания, которое, в отличие от философии, способно сообщать действительные факты о мире. Свою философию «логического атомизма» он начинает с анализа простейших, далее неделимых единиц процесса познания — *логических атомов*, соответствующих элементарным онтологическим единицам — чувственным данным, из которых складываются комплексы свойств тех или иных предметов. Логические атомы являются своего рода строительными блоками, из которых состоит весь корпус естественнонаучного знания. Разумеется, такие традиционные понятия метафизики, как душа, мир, материя, сознание, причинность, воля, время и им подобные, из-за своей логической неопределенности не способны, по Расселу, стать частью настоящей науки, а значит должны быть отвергнуты. Стоит добавить, что прямое или косвенное влияние взглядов Рассела на роль философии было весьма обширным. Под этим влиянием, в частности, формировались идеи Витгенштейна [Витгенштейн 1994]. Заметим, правда, что если в своем «Логико-философском трактате» Витгенштейн, вслед за Расселом, видит в философии аналитическую деятельность по пояснению логической структуры языка, то в его поздних работах она призвана выполнять «терапевтические» задачи — путем анализа языка устранять сомнительные метафизические понятия и обобщения. В свою очередь, во многом благодаря Витгенштейну, сформировалась «антиметафизическая» программа Венского кружка и англо-американская аналитическая философия. Весь комплекс неопозитивистских тем, методов и установок можно найти в работах Рассела и Витгенштейна.

Следующим интеллектуальным движением в разработке проблемы «традиция» стал психоанализ З. Фрейда. Учение Фрейда, не будучи собственно философским, оказывало и оказывает значительное влияние на весь мировоззренческий строй современной культуры, в первую очередь, естественно, западной. Это связано прежде всего со специфическим осмыслением Фрейдом культуры и человека (здесь, впрочем, не обошлось без влияния Ницше). Культура, по Фрейду, основана на отказе от удовлетворения бессознательных инстинктивных влечений человека и существует благодаря их сублимации, а потому ее прогресс неизбежно ведет к уменьшению человеческого счастья и усилению чувства вины из-за растущего ограничения реализации природных желаний. Считая критику культуры (и в частности разоблачение таких человеческих иллюзий, как религия) необходимой и неизбежной, Фрейд, тем не менее, верит в способность культуры к преодолению человеческих конфликтов — как душевных, так и общественных. Таким образом, сам основатель психоанализа, которого принято считать чуть ли не идеологом сексуальной революции, оказывается, в сущности, сторонником традиционных ценностей европейской цивилизации. Достаточно примечателен и тот факт, что одним из учеников Фрейда был такой поборник традиции, как Карл Густав Юнг [Юнг 1997].

В своем учении о коллективном бессознательном человечества Юнг утверждает, что бессознательная часть человеческой психики помимо инстинктов содержит в себе их «корреляты», а именно схемы поведения, выработавшиеся с древнейших времен в результате бесчисленного повторения значимых для человека, типичных жизненных ситуаций. В силу чрезвычайной важности подобных ситуаций — витальных или экзистенциальных — соответствующие им психические схемы, унаследованные нами от наших первобытных предков, обладают своеобразным эмоциональным ореолом, а также способностью трансформироваться в эмоционально заряженные образы. Сами эти схемы Юнг, как известно, назвал архетипами, а их закрепившиеся в мифологии, религии и искусстве культурные отображения — архетипическими образами. По мысли Юнга, архетипы сохраняют свое непреходящее влияние на человека с древности и до наших дней. Они по-прежнему играют роль бессознательных ориентиров человеческой психики и в силу своей природы оказываются подчас сильнее любых сознательных побуждений. Это обстоятельство дает Юнгу основание утверждать, что мифологическая традиция вовсе не исчезла из повседневной жизни современного человека — она просто трансформировалась, приняла иной, но все же узнаваемый облик.

Продолжение следует

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- | | |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Алексеев Б.Т. Понятие традиции в герменевтике и философии науки // Вестник СПбГУ. Сер.6. 1996. Вып. 2. № 13. 2. Античные философы: свидетельства, фрагменты и тексты. Киев: КГУ им. Шевченка, 1955. 3. Аристотель. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1976—1984. 4. Барышков В.П. Аксиология личностного бытия. М.: Логос, 2005. 5. Башляр Г. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987. 6. Бернал Дж. Наука в истории общества. М.: Издательство иностранной литературы, 1956. 7. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М.: Издательство иностранной литературы, 1961. 8. Бэкон Ф. Сочинения Т. 1. М.: Наука, 1977. 9. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I, 2 (кн. 1). М.: Гнозис, 1994. | <ol style="list-style-type: none"> 1. Alekseev B.T. (1996). Ponyatie traditsii v germeneytike i filosofii nauki. Vestnik SPbGU. Ser.6. Vyp. 2. N 13. 2. Antichnye filosofyy: svidetel'stva, fragmenty i teksty. KGU im. Shevchenko, Kiev. 1955. 3. Aristotel'. (1976—1984). Soch.: v 4 t. Mysl', Moskva. 4. Baryshkov V.P. (2005). Aksiologiya lichnostnogo bytiya. Logos, Moskva. 5. Bashlyar G. (1987). Novyi ratsionalizm. Progress, Moskva. 6. Bernal Dzh. (1956). Nauka v istorii obshchestva. Izdatel'stvo inostrannoi literatury, Moskva. 7. Bor N. (1961). Atomnaya fizika i chelovecheskoe poznanie. Izdatel'stvo inostrannoi literatury, Moskva. 8. Bekon F. (1977). Sochineniya T. 1. Nauka, Moskva. 9. Vitgenshtein L. (1994). Filosofskie raboty. Ch. I, 2 (kn. 1). Gnozis, Moskva.1994. |
|--|--|

**БАТУРИН В.К. ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ИНВАРИАНТ РАЗВИТИЯ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФИИ НАУКИ:
ЭССЕНЦИАЛЬНЫЙ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

10. Гайдено П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М.: Наука, 1980.
11. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. М.; Л.: Соцэкгиз, Государственное издательство политической литературы, Издательство социально-экономической литературы. 1929—1959. Т. XI. 1935.
12. Гершанский В.Ф. Микрогилотрия // Полигнозис. 2003. № 1(21). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.polygnozis.ru/default.asp?num=6&num2=128>
13. Гоббс Т. Избр. произведения: В 2 т. М.: Мысль, 1964. Т. 2.
14. Горелов А.А. Философия: Учеб. пособие. М.: Юрайт, 2003.
15. Девис П. Пространство и время в современной картине Вселенной. М.: Мир, 1979.
16. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.
17. Дмитриев Т.А. Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. М.: ИФ РАН, 2007.
18. Злобин Н. Культурные смыслы науки. М.: Наука, 1997.
19. Ильин В.В. Аксиология. М.: Изд-во МГУ, 2005.
20. История античной диалектики. М.: Мысль, 1972.
21. Кисилев Г.С. Постмодерн и христианство // Вопр. философии. 2001. № 12.
22. Клайн М. Математика. Утрата определенности. М.: Мир, 1984.
23. Кохановский В.П., Золотухина Е.В., Лешкевич Т.Г., Фахти Т.Б. Философия для аспирантов. Ростов н/Д: Феникс, 2003.
24. Кузнецова Н.И., Розов М.А. О разнообразии научных революций // Традиции и революции в истории науки / Институт философии РАН. М.: Наука, 1991.
25. Кун Т. Структура научных революций. М.: Мир, 1978.
26. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980.
27. Лекторский В.А. Теория познания (гносеология, эпистемология) // Вопр. философии. 1999. №8.
28. Лешкевич Т.Г. Философия науки: традиции и новации. М.: Издательство ПРИОР, 2001.
29. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Соч. в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
30. Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии (общий курс): Учеб. пособие. М.: Академический проект, 2003.
31. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения (2-е издание). Том 21 (Май 1883 — декабрь 1889). М.: Изд-во политической литературы, 1961.
32. Микешина Л.А., Опенков М.Б. Новые образы познания и реальности. М.: РОССПЭН, 1997.
33. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. М.: Издательская группа «Прогресс», 1993.
34. Никифоров А.Л. Философия науки: История и методология. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.
35. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2.
36. Платон. Собр. соч. в 4 т. М.: Мысль, 1990—1994.
37. Плутарх. Солон // Плутарх. Избранные биографии / Пер. под ред. С. Я. Лурье. М.—Л.: Соцэкгиз, 1941.
38. Полани М. Личностное знание. М.: Прогресс, 1985.
39. Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994.
40. Рациональность на перепутье: В 2 кн. М.: РОССПЭН, 1999.
41. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М.: Канон-Пресс-Ц : Кучково поле, 1995.
42. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
43. Теория познания / Под. ред. В.А. Лекторского и Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1991—1995. Т. 1—4.
44. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982.
45. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986.
46. Философия: Университетский курс / Под. общ. ред. проф. С.А. Лебедева М.: ФАИР-Пресс, 2003.
47. Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М., 2003.
10. Gaidenko P.P. (1980). Evolyutsiya ponyatiya nauki. Stanovlenie i razvitie pervykh nauchnykh programm. Nauka, Moskva.
11. Gegel' G.V.F. (1935). Lektsii po istorii filosofii. In: Gegel' G.V.F. (1935). Soch.: V 14 t. Sotsekgiz, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury, Izdatel'stvo sotsial'no-ekonomicheskoi literatury. Moskva, Leningrad. 1929—1959. T. XI.
12. Gershanskii V.F. (2003). Mikrogilometriya. Polignozis. 2003. N 1(21). URL: <http://www.polygnozis.ru/default.asp?num=6&num2=128>
13. Gobbs T. (1964). Izbr. Proizvedeniya: V 2 t. T. 2. Mysl', Moskva.
14. Gorelov A.A. (2003). Filosofiya: Ucheb. posobie. Yurait, Moskva.
15. Devis P. (1979). Prostranstvo i vremya v sovremennoi kartine Vselennoi. Mir, Moskva.
16. Dekart R. (1989). Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravlyat' svoi razum i otyskivat' istinu v naukakh. In: Dekart R. (1989). Soch.: V 2 t. T. 1. Mysl', Moskva.
17. Dmitriev T.A. (2007). Problema metodicheskogo somneniya v filosofii Rene Dekarta. IF RAN, Moskva.
18. Zlobin N. (1997). Kul'turnye smysly nauki. Nauka, Moskva.
19. Il'in V.V. (2005). Aksiologiya. Izd-vo MGU, Moskva.
20. Istoriya antichnoi dialektiki. Mysl', Moskva. 1972.
21. Kisilev G.S. (2001). Postmodern i khristianstvo. Vopr. filosofii. N 12.
22. Klain M. (1984). Matematika. Utrata opredelennosti. Mir, Moskva. 1984.
23. Kokhanovskii V.P., Zolotukhina E.V., Leshkevich T.G., Fakhti T.B. (2003). Filosofiya dlya aspirantov. Feniks, Rostov n/D.
24. Kuznetsova N.I., Rozov M.A. (1991). O raznootbrazii nauchnykh revolyutsii. In: Traditsii i revolyutsii v istorii nauki / Institut filosofii RAN. Nauka, Moskva. 1991.
25. Kun T. (1978). Struktura nauchnykh revolyutsii. Mir, Moskva.
26. Lektorskii V.A. (1980). Sub"ekt, ob"ekt, poznanie. Nauka, Moskva.
27. Lektorskii V.A. (1999). Teoriya poznaniya (gnoseologiya, epistemologiya). Vopr. filosofii. 1999. N 8.
28. Leshkevich T.G. (2001). Filosofiya nauki: traditsii i novatsii. Izdatel'stvo PRIOR, Moskva.
29. Lokk D. (1985). Opyt o chelovecheskom razumenii. In: Lokk D. (1985). Soch. v 3 t. T. 1. Mysl', Moskva.
30. Mareev S.N., Mareeva E.V. (2003). Istoriya filosofii (obshchii kurs): Ucheb. posobie. Akademicheskii proekt, Moskva.
31. Marks K., Engel's F. (1961). Sochineniya (2-e izdanie). Tom 21 (Mai 1883 — dekabr' 1889). Izd-vo politicheskoi literatury, Moskva.
32. Mikeshina L.A., Openkov M.B. (1997). Novye obrazy poznaniya i real'nosti. ROSSPEN, Moskva.
33. Nalimov V.V. (1993). V poiskakh inykh smyslov. Izdatel'skaya gruppа «Progress», Moskva.
34. Nikiforov A.L. (1998). Filosofiya nauki: Istoriya i metodologiya. Dom intellektual'noi knigi, Moskva.
35. Nitshe F. (1990). K genealogii morali. Nitshe F. (1990). Soch. V 2 t. T. 2. Mysl', Moskva.
36. Platon. (1990—1994). Sobr. soch. v 4 t. M.: Mysl', Moskva.
37. Plutarkh. (1941). Solon. In: Plutarkh. (1941). Izbrannye biografii. Per. pod red. S. Ya. Lur'e. Sotsekgiz, Moskva — Leningrad.
38. Polani M. (1985). Lichnostnoe znanie. Progress, Moskva.
39. Rassel B. (1994). Istoriya zapadnoi filosofii: V 2 t. Izd-vo Novosib. un-ta, Novosibirsk.
40. Ratsional'nost' na pereput'e: V 2 kn. ROSSPEN, Moskva. 1999.
41. Riker P. (1995). Konflikt interpretatsii: Ocherki o germenevtike. Kanon-Press-Ts, Kuchkovo pole, Moskva.
42. Stepin V.S. (2000). Teoreticheskoe znanie. Progress-Traditsiya, Moskva.
43. Teoriya poznaniya. Pod. red. V.A. Lektorskogo i T.I. Oizermana. Mysl', Moskva. 1991—1995. T. 1—4.
44. Fedorov N.F. (1982). Sochineniya. Mysl', Moskva.
45. Feierabend P. (1986). Izbrannye trudy po metodologii nauki. Progress, Moskva.
46. Filosofiya: Universitetskii kurs. Pod. obshch. red. prof. S.A. Lebedeva. FAIR-Press, Moskva. 2003.
47. Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'. INFRA-M., Moskva. 2003.

**БАТУРИН В.К. ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ИНВАРИАНТ РАЗВИТИЯ НАУКИ, ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФИИ НАУКИ:
ЭССЕНЦИАЛЬНЫЙ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

- | | |
|--|--|
| 48. Фрагменты ранних греческих философов. В 2 ч. Ч. I. М.: Наука, 1989. | 48. Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. V 2 ch. Ch. I. Nauka, Moskva. 1989. |
| 49. Франк Ф. Философия науки. М.: Издательство иностранной литературы, 1960. | 49. Frank F. (1960). Filosofiya nauki. M.: Izdatel'stvo inostranoi literatury, Moskva. |
| 50. Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1989. | 50. Freid Z. (1989). Psikhologiya bessoznatel'nogo. M.: Prosveshchenie, Moskva. |
| 51. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. | 51. Khaidegger M. (1993). Raboty i razmyshleniya raznykh let. Gnozis, Moskva. |
| 52. Швырев В.С. Научное познание как деятельность. М.: Политиздат, 1984. | 52. Shvyrev V.S. (1984). Nauchnoe poznanie kak deyatel'nost'. M.: Politizdat, Moskva. |
| 53. Юнг К. Человек и его символы. М.: Серебряные нити, 1997. | 53. Yung K. (1997). Chelovek i ego simvol'y. Serebryanye niti, Moskva. |
| 54. Яковенко И.Г. Свежий взгляд на историю // Обществ. науки и современность. 1999. № 1. | 54. Yakovenko I.G. (1999) Svezhii vzglyad na istoriyu. Obshchestv. nauki i sovremennost'. N 1. |
| 55. Яковлев В.А. Бинарность ценностных ориентаций науки // Вопр. философии. 2001. № 12. | 55. Yakovlev V.A. (2001). Binarnost' tsennostnykh orientatsii nauki. Vopr. filosofii. N 12. |
| 56. Gadamer H.-G. Hermeneutics, tradition and reason. Cambridge, 1987. | |
| 57. Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949. | |

**COGNITIVE TRADITION AS AN INVARIANT OF DEVELOPMENT OF SCIENCE,
PHILOSOPHY, AND PHILOSOPHY OF SCIENCE: ESSENTIAL AND AXIOLOGICAL ASPECTS**

Vladimir K. Baturin, Doctor of Philosophy, Head of the Chair of Philosophy and Sociology at Extramural Financial and Economic Institute of Finance University of the Government of the Russian Federation, Member of Russian Academy of Natural Science
E-mail: BaturinVK@yandex.ru

We have attempted to consider the research problem, which is a tradition in the philosophy of science — from the analysis of the features of mythological thinking and finishing with the philosophy of science and its criticism of the 20th century. (Bertrand Russell, L. Wittgenstein, Z. Freud, K.G. Jung). Thus, the main invariant of mythological mentality is, in our view, the cognitive tradition, which tells about a kind of a single plan, according to which everything is take place in the universe. Myths of many peoples of the world dedicated to the description of such plans of the origin and the functioning of the universe. Despite the variety of mythological ideas they invariably seek to cover the whole world and to describe it in accordance with a single, often hierarchical scheme.

From ancient Greek thinkers originates tradition of union of mathematization of science in general.

The bases of this tradition are ideas about the unity of the world and its content and structural homogeneity and, consequently, principal possibility to transfer patterns from one field of knowledge to another. Mathematization of knowledge joined with the tradition of searching a single plan, which led to the emergence of concepts of the mathematical plan, according to which the world was created and exists.

Ancient cognitive traditions and principal invariants of relationship to the world are:

1) Biblical tradition (in the Bible also presents One Plan of creation), which asserts that man is the crown of creation, and that the rest of the world is given to him for possession and use. Since the New Age era the idea that man is the owner of reality makes its truly triumphal march — in fact this idea was the main concept of European science;

2) Search for arche, the origin of all things, that in epistemological terms means search for core of scientific knowledge

3) Search for final knowledge, truth;

4) Tradition of criticism.

As an example of a relatively new cognitive traditions we may note the division of rationality to the classic, non-classic, postnonclassical (V. Stepin), a division of the theory of knowledge on classical and non-classical (V. Lektorskii), and, in addition, the transformation of the concept of "chaos" that previously was understood as an obstacle to the rational comprehension of reality, and more recently, on the contrary, received considerable scientific and heuristic value (dynamic chaos).

We also consider the transformation of the relationship between science concepts and values, as well as the value of scientific knowledge from Antiquity to modern times.

Keywords: the philosophy of science, the tradition of knowledge, paradigm, positivism, metaphysics, axiology, relationship to nature, the relation of science and values, the value of scientific knowledge, the mind.