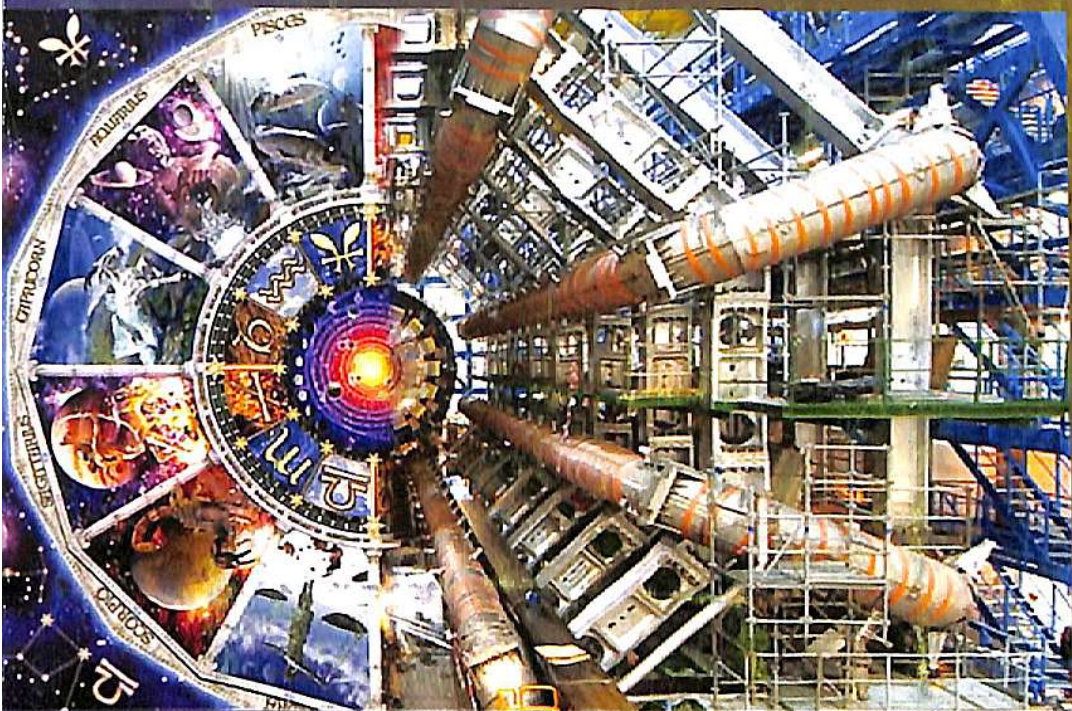


І.В.Чорноморденко

Позанаукові знання
і
культуротворчий процес



МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

І.В.ЧОРНОМОРДЕНКО

**ПОЗАНАУКОВІ ЗНАННЯ
І
КУЛЬТУРОТВОРЧИЙ ПРОЦЕС**

Монографія

Київ 2010

165
Ч-75

УДК 165.2
ББК 87в
Ч-75



Рецензенти: д-р філос наук *В.І.Онопрієнко* – професор, завідувач відділу методології і соціології науки Центру досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки ім. Г.М.Доброва НАН України; д-р філос. наук *Л.Г.Дропянко* – професор, завідувач кафедри філософії Київського національного авіаційного університету

Рекомендовано Вченою радою Київського національного університету будівництва і архітектури (протокол №7 від 07 червня 2009 року)

Чорноморденко І.В.

Ч-75 Позанаукові знання і культуротворчий процес:
Монографія. - К.: КНУБА, 2010. - 360 с.
ISBN 978-966-627-145-0

Монографія присвячена дослідженню онтологічних, гносеологічних і феноменологічних особливостей позанаукових знань та їх функцій в культурі. Позанаукові знання в усіх їх проявах є гуманітарними, такими, що беруть безпосередню участь в культуротворчих процесах, позаяк виражають відповідні значення і смисли буття людини в світі, способи реалізації цього буття.

Важливу роль в процесі культуротворення відіграє філософія як знання, яке, на думку автора, знаходиться на порубіжжі з науковими і позанауковими знаннями.

Видання призначене для філософів, соціологів, психологів, а також аспірантів і студентів вищих навчальних закладів, що цікавляться актуальними проблемами філософії науки, зокрема питаннями наукового та позанаукового пізнання і мають бажання поглибити власні знання.

УДК 165.2
ББК 87в

ISBN 978-966-627-145-0

©Чорноморденко, 2010

*Моїй мамі
Ганні Володимирівні
Присвячується*

Автор щиро вдячний, перш за все, науковому редактору, доктору філософських наук, професору, очільнику кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури Володимиру Антоновичу Рижку, а також колегам кафедри філософії за віру в його творчі здібності і реалізацію цього проєкту.

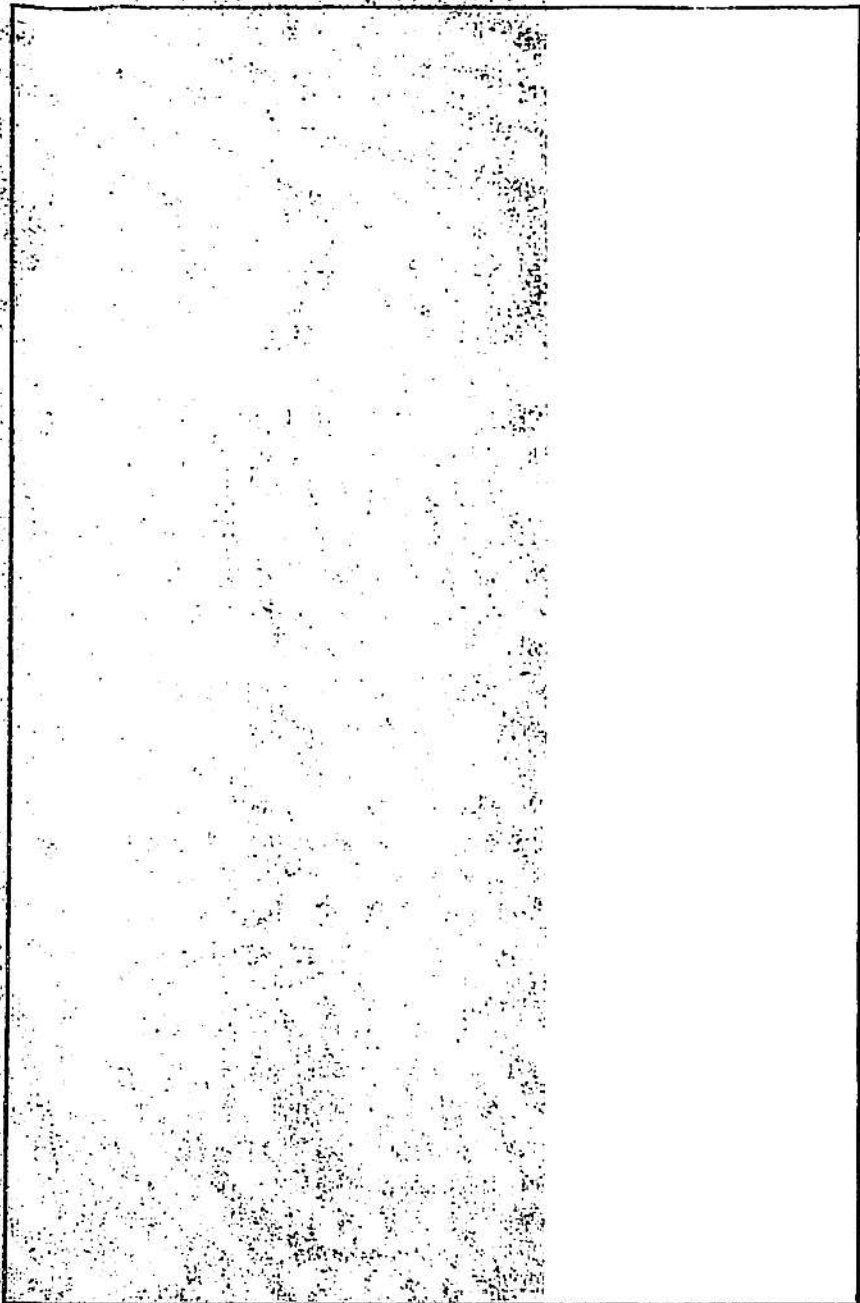
Особливої подяки за допомогу, підтримку і розуміння заслуговують рецензенти цієї монографії: доктор філософських наук, професор Валентин Іванович Онопрієнко і доктор філософських наук, професор Любов Григорівна Дротянко.

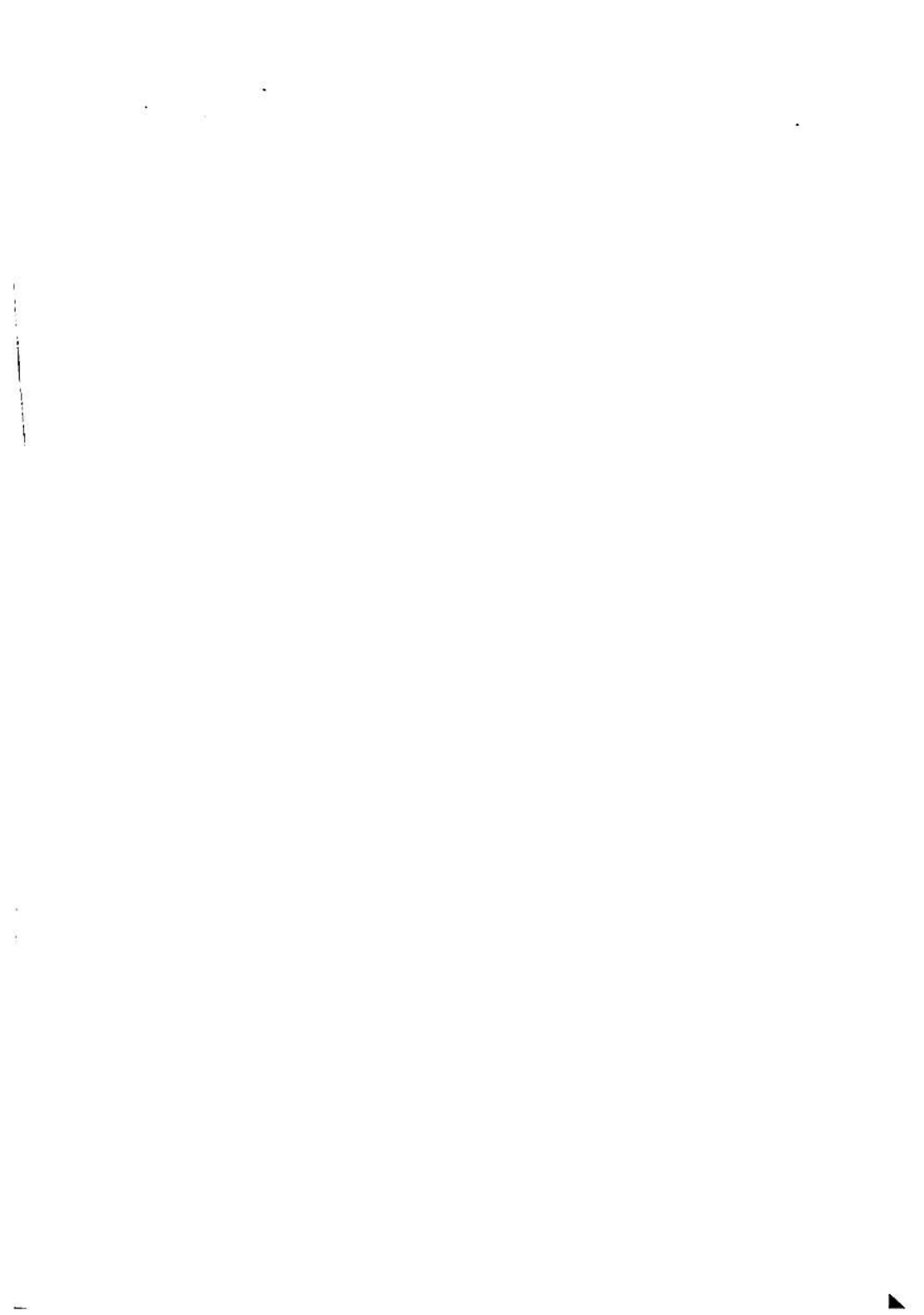
Автор уклінно дякує своїй родині, а також всім своїм друзям, колегам університету, усім тим, хто так чи інакше сприяв втіленню ідеї в реальність.

ЗМІСТ

ПЕРЕДНЄ СЛОВО.....	7
РОЗДІЛ 1. ЗНАННЯ І КУЛЬТУРОТВОРЕННЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА. МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ.....	15
1.1. Сутність знання.....	22
1.2. Класифікація знання.....	48
1.3. Позанаукові знання і джерела їх формування.....	65
РОЗДІЛ 2. ПОЗАНАУКОВІ СУБ'ЄКТИВНО-ПРАКТИЧНІ ЗНАННЯ.....	77
2.1. Традиційні суб'єктивно-практичні позанаукові знання	80
2.2. Нетрадиційні суб'єктивно-практичні позанаукові знання.....	113
2.3. Квазінаукові знання.....	124
2.4. Ідеологія позанаукового знання.....	164
РОЗДІЛ 3. СИМВОЛІЧНІ ОБ'ЄКТИВНО-ПРАКТИЧНІ ПОЗАНАУКОВІ ЗНАННЯ.....	177
3.1. Міфологія – синкретичне об'єктивно-практичне знання	185
3.2. Релігія як форма символічного об'єктивно- практичного знання.....	195

3.3. Мистецтво як форма позанаукового знання і пізнання.....	223
3.4. Філософія як порубіжжя наукового і позанаукового знання.....	232
РОЗДІЛ 4. ПОЗАНАУКОВІ І НАУКОВІ ЗНАННЯ: ПРОБЛЕМА ЇХ СПІВВІДНОШЕННЯ В КУЛЬТУРОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ.....	249
4.1. Критерії ідентифікації знання наукового і позанаукового в культуротворчому процесі.....	252
4.2. Диференціація та інтеграція позанаукових і наукових форм знання в процесі культуротворення.....	267
4.3. Фаллібілізм позанаукових і наукових форм знання.....	286
4.4 Відмінності засобів отримання знання позанаукового і наукового.....	294
4.5. Позанаукове і наукове знання як проблема знанневого (інформаційного) суспільства: їх місце в культуротворенні.....	312
ПІСЛЯМОВА.....	327
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	334





Спроба, яку прагнуло здійснити світове наукове співтовариство – провести демаркаційну лінію між науковим і ненауковим знанням, - не виправдала себе, оскільки сучасна наука має низку спільних сутнісних рис в процесі пізнання навколишнього світу зі знанням позанауковим, що і викликає необхідність саме філософського осмислення даної проблеми ще і тому, що сама філософія хоч і є однією із форм позанаукового знання, щоправда специфічною його формою, а це, в свою чергу, теж потребує деякого відношення.

В цілому роль знання для розвитку культури важко переоцінити. Справді будь-які знання мають велике значення для виникнення та успішного розвитку культури. Поза усяким сумнівом є те, що особливе значення у розвитку усієї сучасної культури і цивілізації належить науковому знанню.

У сучасній філософській літературі існує досить великий і швидко зростаючий масив досліджень, присвячених філософському осмисленню науки і наукових знань, їх суспільних і когнітивних функцій тощо. Більшість фахівців схиляються до думки, що цей процес ініційований постпозитивістськими дослідженнями сучасної науки і наукового знання, активізація яких відбулася у шестидесяті – ссидесяті роки двадцятого сторіччя і була пов'язана в першу чергу з іменами Томаса Куна, Імре Лакатоса, Стівена Туліміна, Майкла Малкея та інших.

Однак проблема полягає не тільки в цьому. Починаючи з кінця минулого сторіччя все більшого значення у суспільній свідомості та в культурі набуває феномен ненаукових знань. Іншими словами, все очевиднішим стає те, що наукове пізнання не варто вважати єдиною можливим шляхом набуття людством життєво важливої і необхідної для себе інформації. Відбувається поворот до ненаукових знань, які свого часу відкидало і таврувало європейське Просвітництво.

Не ставлячи під сумнів важливість і потрібність для людства наукових знань і ту величезну роль, яку наука відіграла і відіграє в сучасному суспільстві загалом, проте необхідно також звернути увагу на такі типи знань, які здобуті не засобами науки, мають інший характер і які, з цієї причини, існують поза її межами.

Аналіз світового історико-культурного процесу свідчить, що міфологічний, філософський, релігійний, мистецький шляхи пізнання (а не науковий) протягом тривалого часу були домінуючими в культурному поступі людства, задовольняли інформаційно-практичні, та духовні потреби суспільства.

Власне наука, як суспільний інститут і особлива спільнота фахівців (наукове співтовариство) в буквальному значенні цих термінів, з'являється тільки на початку сімнадцятого сторіччя і тільки з середини двадцятого сторіччя стає провідною її роль у суспільному розвитку. Однак і в наш час позанаукові шляхи здобуття знань не втратили свого значення, бо вони відображають і виражають низку сфер буття людини і світу (індивідуальний досвід, побутову сферу, укорінені етнічні та інші традиції, сакральне, інтимне, трансцендентне тощо), які в силу специфіки науки (її абстракцій, експериментальних методів, раціонально-системних побудов тощо) не охоплюються нею, або просто в сучасному вигляді є недоступними для неї.

Прикметно, що сама сучасна наука, образно кажучи, „провокує“ актуальність вивчення позанаукових знань, позаяк її норми та ідеали істотно різняться від класичної науки і водночас мають пункти дотику. Якщо за класичною наукою пізнання інтенціюється на осягнення стабільного, детермінованого, лінійного, реальності на кшталт чуттєво даного, окресленого просторово-часовими параметрами, то сучасна наука (принаймні її лідери) принципово нелінійна, відсутня однозначна детермінація, часово-просторові характеристики включають віртуальну реальність, а не тільки предметну чуттєву даність. Це, скорше, світ символів тощо.

Якщо порівняти зазначені властивості сучасного наукового знання з властивостями позанаукових знань, то виявиться, що у них є багато спільного: одні і другі – нелінійні, для обох них властивим є „можливість чого завгодно“, їхні об'єкти мають усі прикмети віртуальності, символічності. Скажімо, і міф, і мистецтво, і релігія тощо мають справу з символічними, не просторово і часово існуючими об'єктами, а віртуальними об'єктами. В їх змістові - „все можливе“ тощо. Можна вести мову і про інші паралелі та інші пункти дотику.

Сучасна наука (і загальніше – культура) „провокує“ актуальність дослідження позанаукових знань і тим, що вона через свої технічні застосування зпринципила екологічні негаразди, створення зброї масового знищення людей і навіть живого, вишикли різні техногенні аварії та катастрофи. Усе це гостро поставило гуманітарні проблєми. Власне почала розгортатися гуманітарна революція (С.Б.Кримський).

Оскільки будь-який значимий соціальний процес завжди передбачає відповідні знання, теорію, то і гуманітарна революція не є виключенням. Найглибша гуманітарна традиція пов'язана зі знаннями, які безпосередньо не входять в коло наукових знань, а належать до так званих позанаукових знань. Звернення до виявлення їх культуротворчих функцій на тлі розглядуваної ситуації – безумовно є актуальним та плідним, бо створює можливості дещо інакшого бачення культури сьогодення та її перспектив.

Звертаючись до культуротворчих функцій позанаукового знання, необхідно бути свідомим того, що у даному разі може виникнути спокуса (і в антисциєнтизмі вона інколи трапляється) цілком переносити на сьогодення зміст і форми функціонування позанаукових знань. То є, як слушно зазначається в літературі (М.Г.Марчук та інші), спроба реставрації традиційної культури, яка ігнорує напрацювання модерної культури, опертям якої є раціональне налаштування в формі філософії та науки. Позанаукове знання за сьогодення виконує культуротворчі функції не прямолінійно, а шляхом

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

досить складних трансформацій та багаторазового кодування і розкодування позанаукових знань. Можна погодитися з І.Т.Касавінім, що, скажімо, таке позанаукове знання, як міф (і до нього близькі інші), в силу свого змісту та способів функціонування і мови останнього, може розв'язувати будь-які задачі, але в межах свого поля, тобто властивих для нього правил [112, с. 253].

Тому про культуротворчі функції позанаукових знань доцільно вести мову не як про їх безпосередню аплікацію на сьогоденну (модерну чи постмодерну) раціоналізовану культуру, а як використання їх змісту за аналогією, як метафори, як взірці для творчого запозичення, чи виховання духовності. Останнє варте уваги, бо позанаукове знання є досвідом буття людини в світі, сприйняття світу, його розуміння, а тому годиться для вишколювання людського духу, перейняття вікопам'ятних поневірянь загальнолюдських цінностей. Останнє є негнучим, є оберегом людяного за будь-яких цивілізаційних зрушень. А тому й актуальним.

Але актуальність дослідження позанаукових знань не тільки в тім, щоб розкрити їх відповідні культуротворчі функції, але й в тім, щоб не переоцінити їх, не протиставити їх науковим знанням, а виявити їх місце в культуротворенні. Рецидиви такого протиставлення зараз існують, скажімо ті, що пов'язані з еволюційними ідеями тощо. Окрім зазначеного, будь-які види знань, незалежно від їх джерела походження, завжди повинні мати своїх адресатів у суспільному житті. Іншими словами, у світовому історико-культурному процесі завжди можна відшукати певні типи цивілізацій, окремі суспільства, соціальні групи або навіть окремих індивідів, які є основними (або ж навіть другорядними) споживачами будь-яких видів існуючих знань. У протилежному випадку, якби отримані знання не знаходили своїх адресатів, вони просто були б непотрібні.

Всі види знань (як наукових, так і ненаукових) завжди органічно пов'язані з різноманітними соціокультурними

чинниками. Відомо, що культурні чинники багато в чому зумовлюють форму існуючих знань. Однак саме перебіг цивілізаційних процесів визначає потребу суспільства в появі тих чи інших видів знань. Це стосується і позанаукових знань, в тім колі і знань альтернативних щодо науки, великий інтерес до яких з'явився в сучасній культурі. Скажімо, якщо звернутися до сучасної зарубіжної дитячої літератури (твори К.С.Льюїс, Дж.К.Роллінг, Ф.Б.Керр, Д.Ємець та інші), то чітко проглядається інтерес до містичних сюжетів, чаклунства, тобто таких феноменів які не вписуються в наукові поняття. Це, зрештою, виражає попит на позанаукові знання. І то не випадково, бо у такий спосіб передається боротьба за справедливість, за добро, красу та інші гуманітарні цінності, дефіцит на які в сучасному перенасиченому технотронному світі не зменшується, а зростає.

Філософське ж дослідження сутності знань і процесів пізнання є традиційною і одвічною філософською проблемою. Не дивлячись на це, проблематика позанаукового знання, його походження та статусу в культуротворчому процесі не належить до достатньо досліджених у сучасній філософській літературі. І тим не менше окремі результати вивчення проблеми позанаукових знань існують. Їх можна розділити загалом на такі групи.

До першої відносяться праці, які хоча безпосередньо не аналізують позанаукові знання і присвячені питанням наукових знань, але цим самим вони опосередковано розкривають позанаукові знання, принаймні через часточку „не“, тобто що не розглядувані ними знання – це позанаукові.

В межах вивчення наукового знання були розкриті норми, ідеали наукового знання, його структура, мова, а також основні соціокультурні чинники функціонування. При цьому вирізняються два основні підходи: логічний та соціокультурно-когнітивний. Звичайно, важко різко провести чітку межу в даному плані, але якась приблизна межа існує.

З іншого боку, існує постійно зростаючий масив

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

різнопланової літератури, пов'язаної з маніфестацією та апологетикою принципово не-наукових і позанаукових знань. Проте у філософській літературі позанаукове знання ще не стало предметом детального розгляду. За полем уваги дослідників залишається ряд важливих питань, які передусім стосуються культуротворчого характеру позанаукових знань. Зокрема відсутня цілісна концепція культуротворчої функції цих знань, тобто, немає концептуального тлумачення функціонування позанаукових знань в контексті сучасної культури як рівня окремих етносів, так і процесів глобалізації, які так чи інакше включають Україну у цей вир і гостро ставлять питання ідентичності української культури в глобалізованому світі. Недостатньо тематизовані проблеми співвідношення наукового та позанаукового знання відповідно розмаїття одних та інших. Існують проблеми розмежування та встановлення пунктів дотику чи пересічення позанаукових знань і філософії тощо.

Зміст монографії, на думку автора, сприятиме повнішому та цілісному розумінню позанаукового знання, його непересічної ролі в культуротворенні не тільки в минулому, але й за сьогодення, коли наукове знання складає основу переходу до знаннєвого суспільства. Позанаукові знання, як висловлювання, мають диспозиційно-предикатну сутність і цим презентують суб'єктивність вмереження людини в світ, її екзистенціалів, гуманітарну природу людського буття. Тому перехід до знаннєвого суспільства має спиратися не тільки на наукові, але й позанаукові знання. Останні в сучасному світі функціонують як метафори, притчі, візрі, що мають реалізовуватися в конкретних ситуаціях. Це тільки розширює гуманітарне поле людського буття, його підґрунтя, що криється в минувшині, а тому має і перспективне майбутнє.

**ЗНАННЯ І
КУЛЬТУРОТВОРЕННЯ
ЯК ФІЛОСОФСЬКА
ПРОБЛЕМА**

1.1. Сутність знання

1.2. Класифікація знань

1.3. Позанаукові знання і джерела їх формування

Починаючи з кінця минулого століття все більшого значення у суспільній свідомості і в культурі набуває феномен позанаукових знань. Іншими словами, очевидним стає те, що наукове пізнання не слід вважати єдино можливим шляхом набуття людством життєво важливої і необхідної для себе інформації. Зазначена ситуація гостро ставить заново старе питання про розуміння що ж собою являють знання, яка їх особливість у порівнянні з іншими феноменами пізнавального процесу.

Знання, загалом, можна розглядати як парадоксальний феномен. Добре дану ситуацію передав Майкл Дамміт наступним чином: „Нам не слід намагатися виключити термін „знання“, але нам також не слід бути задоволеними, кажучи, що є відомим, і не кажучи при цьому, що означає мати це знання, тобто як його проявляє той, хто його знає“ [82, с. 105]. Виявляється, що питання надто складне, бо йдеться передусім про вияснення проблеми як загального розуміння знання, так і його конкретних форм. Хоча здавалося б, що інтуїтивно тут немає труднощів, але при наближенні до розв'язання проблеми виявляється, що потрібно знання розглядати не тільки феноменологічно, тобто як певну чуттєву даність, не тільки як певну мову, але й семантику та його прагматику. Це в свою чергу тягне вирішення проблеми соціальних та комунікативних чинників знань тощо. Зрозуміло, що то є завелика низка проблем і до них треба ставитися з мінімальною кількістю показників, за допомогою яких можна ідентифікувати феномен знання.

До названого мінімального словника тлумачення знань відноситься не тільки їх загальна методологічна характеристика, але й передусім певна класифікація (чи рубрикація), а також вияснення особливостей джерел, що створюють можливості формування тих чи тих форм знання.

Особливо необхідно виділити думку, що в цьому розділі йдеться про методологічний підхід. Це поняття треба уточнити,

РОЗДІЛ I

бо існує ціла низка його тлумачень. У даному разі термін „методологічний“ буде використовуватися в значенні певних фіксованих положень, які виконують функцію окреслення поля аналізу культуротворення позанауковими знаннями. До них належать міркування про нелінійність та поліфункціональність культуротворення, що здійснюються позанауковими формами знань. Важливим положенням є також відкритість та багатокодованість значень, якими володіють (є носіями) позанаукові форми знань. Водночас треба враховувати, що позанаукові знання самі з часом їх розвитку гублять безпосередній зв'язок з тією предметною сферою, яку вони на первісному рівні представляли і що вони постійно наповнюються модифікованими рефлексіями (значеннями та смислами).

Вищезазначене свідчить про те, що проблема аналізу культуротворчих функцій позанаукових знань є надто складною і часто важко виявити якісь однозначні прикмети цього процесу. Тому інколи доводиться не тільки вдаватися до аналітики, але й до демонстрації цих процесів на якихось емпіричних матеріалах, в тім числі й загально відомих.

Перш ніж детально розглядати проблему знання і його місце в культуротворенні, зупинимося коротко на понятті „культуротворення“.

Термін „культуротворення“ хоча і вживається в літературі досить широко, але це не сприяє (скорше навпаки) уточненню його змісту. І це тому, що у даному разі верх бере розмаїття аспектів, прикмет, що притаманні культуротворенню, а його істотні характеристики бачаться як само собою зрозумілі, приймаються, так би мовити, мовчазно. Коли ж розкривати місце позанаукових знань в культуротворенні, то необхідно окреслити зміст не тільки поняття „позанаукові знання“, але й зміст поняття „культуротворення“, бо в іншому разі проблема ролі позанаукових знань буде далека до розв'язку, оскільки поле позанаукових знань, як було показано, надто широке, полісемантичне.

Зрозуміло, що за означенням самого терміну "культуротворення" йдеться про "культуру" та процес її "творення". Але річ в тім, що саме поняття "культура" надто багатозначне і тому будемо виходити з того, що зміст його інтуїтивно зрозумілий без уточнення.

Культуротворення є процесом породження культурних смислів, або культуротворчість – це "здатність породжувати культурні смисли і їх буття в інтерсуб'єктивному діалозі як культурній спів-події" [165, с. 47].

В.Н.Леонтєва звернула увагу на те, що С.Б.Кримський [138, с. 102-116] під ціннісно-смысловим універсумом розуміє "з'єднані разом" культуру і буття, які творяться людиною шляхом виявлення архетипових смислів [165, с. 48].

Зазначене міркування С.Б. Кримського важливе в тому плані, що культуротворення виступає не тільки творенням відповідних смислів у бутті людини, а водночас воно є процесом, який ніби випливає з дна людського горнила, завжди пов'язане з глибинами буття людини – тим, що К.Г.Юнг назвав архетипами, а його вчитель Фройд давав декілька назв Ерос і навіть Танатос. Хоча Фройд це пов'язував з **сексуальними** інстинктами, але врешті-решт йдеться про антропологічну онтологію культуротворення. Це означає, що шукати засади культуротворчого процесу необхідно в усіх сферах людської буттєвості, а не тільки в якійсь одній, нехай навіть такій важливій, як наука.

Щоправда, оскільки вище вказувалося на З.Фрейда як джерело ідей культуротворення, то необхідно зазначити, що його позиція в цьому плані неоднозначна, зокрема коли він тлумачить культуру як чинник не тільки угнітання, але й знищення інстинктів індивіда тощо. Та попри це, важливим є сама ідея антропологічних витоків культури, що культуротворення виступає процесом за діяння усього тла людини і хоча новоевропейський час започаткував думку про провідну роль в культуротворенні науки і хоча це тягнеться до сьогодення і яскраво вираженою є тенденція зростання цієї

РОЗДІЛ І

ролі, з цього не можна робити висновок, що позанаукові знання не відіграють бодай якогось значення в культуротворенні. В сучасній українській філософії думку про значення позанаукових знань в культуротворенні досить глибоко обґрунтував В.І.Кушерець, зокрема, в праці "Знання як стратегічний ресурс суспільних трансформацій" [145], а також в колективній монографії "Антропологічні виміри езотеричної філософії"[8], де автор показав, що "зі сфери знань не можна виключити і таких форм свідомості, як міфологія і релігія, які іноді вважаються сховищем марновірства і забобонів"[8, с. 8]. Цілком слушно В.І.Кушерець зауважує, що існує "необхідність критично переглянути і переосмислити величезний потенціал езотеричних знань, нагромаджених за багато століть"[8, с. 8]. Автор зробив далекосяжний висновок про те, що головна наукова цінність езотеризму - у розкритті внутрішнього - духовного - світу людини [8]. Саме ці думки розглядуваного автора є вихідними при розгляді позанаукових знань в культуротворчому процесі. Тобто йдеться про те, що хоча культуротворення охоплює усі три сфери опанування світом - предметну, духовно-практичну та духовно-теоретичну (В.І.Шинкарук), але саме духовність як компонента зазначених сфер є основним простором, на якому розгортається культуротворчий процес, що включає таку необхідну складову, як позанаукові знання. Це, зрозуміло, не означає, що і предметна культура, і теоретична не піддаються впливу позанаукових знань. Так, вони підвласні позанауковим знанням, але в різні історичні періоди не в однаковій мірі і, відповідно, не завжди безпосередньо, а здебільшого опосередковано. І тим не менше навіть в цих сферах ними не можна нехтувати. Тому аналіз позанаукових знань як чинників культуротворення буде стосуватись не тільки питань духовної культури, де вони діють безпосередньо і на усіх етапах історії,

але й предметної та теоретичної сфери, щоправда, з врахуванням специфіки останніх.

Істотним для позанаукових знань, що безпосередньо не враховується в дослідженнях питань науки та позанаукових знань як чинників культуротворення це те, що на відміну від науки, яка є маргіальною стосовно етнонаціональних процесів (не маргіальна вона стосовно творців науки та ментальності використання даних науки). Навпаки, позанаукові знання укорінені в етнічне та національне. Звідси і та особлива роль позанаукового знання в культуротворенні. У зв'язку з цим варто навести важливі розмірковування щодо культуротворення відомого науковця і політичного діяча Івана Дзюби який писав наступне: "Культура має відповідати багатству і невичерпаності ситуації вибору, необмеженості ініціатив за умов свободи.

Сьогодні маємо певну недостатність універсальних символів і міфів у нашій культурі, як і недостатню інтегрованість символів і міфів української культури у контексті світових цінностей, у загальнолюдську культурну символіку." І далі "Не маргіальна культура, а універсальна – ось наше гасло. Але універсальність – не в абстракції, а в конкретному, в широкому діапазоні національно-самобутніх форм вираження, що збагачують багатоманітність людства." [86, с. 76]. Справді, культуротворення може бути ефективним тільки за умови, що провідним у цьому процесі є гуманні цінності та смисли, які і кореняться в етнонаціональному тлі і їх презентацією від давніх-давен виступають позанаукові знання в їх розмаїтті. Наукові знання хоча і складають основу сучасного цивілізаційного процесу, але самі по собі вони не презентують універсальність культурного. Це в свою чергу передбачатиме встановлення відношень позанаукового та наукового знання і, безумовно, позанаукового знання та філософії.

1.1. Сутність знання

У філософії, так само, як і в науці в цілому, а також в окремих галузях науки, в наш час існує і досить широко використовується доволі велика множина понять, які, в тій чи іншій мірі, можуть вважатись близькими до поняття „знання”. До них відносяться: факти, здогадки, розуміння, інтерпретація, інформація, оповідь, осмислення, теорія, проект, програма, модель, міф, релігія, художня картина, літературний твір тощо. Сюди ж треба віднести і навчання як процес оволодіння знаннями, що існують. Навіть до знань, як би парадоксально це не звучало, слід віднести і незнання. Про це М.В.Попович писав: „незнання не відноситься до гносеологічного вакууму або повної відсутності чого-небудь, але має різні іпостасі”. І далі: „в формі проблеми може існувати і особливий вид знань про незнання”. Прикладом незнання може бути „припущення про можливість зворотнього плину часу (часових циклів) в гегелівській моделі всесвіту або деяких концепціях фізики елементарних частинок...”. Хоча про це йдеться, але теорії ще не існує... [235, с. 23].

Особливістю вищезазначеної множини понять є те, що вони, хоч і дещо по-різному, але завжди досить щільно пов'язані з поняттям „знання” і мають до нього пряме відношення. Річ в тім, що поняття „знання”, будучи полісемантичним, водночас презентує дещо усталене – структури, форми, функціональні відношення, предметність тощо, з якими має справу людина, адекватним чином розв'язуючи проблеми щодо себе і навкілля. Знання, далі, існують в знаково-символічній формі, є універсальним засобом спілкування, передачі інформації, обміну досвідом, засобом передбачення можливого, а також основою предметно-практичної та духовно-теоретичної діяльності. Поняттям „знання” послуговуються не тільки в філософії та науці, а й в інших сферах культури і людської діяльності.

Наведемо дещо довге, але вагоме тлумачення поняття

знання, яке належить М.Фуко: „Знання – це те, про що можна говорити в мовній практиці, яка ним уточнюється; це – область, визначена різними об’єктами, які набудуть або не набудуть наукового статусу (знання в галузі психіатрії у ХІХ столітті не є сумою того, що вважалося істинним, це сукупність видів поведінки, особливостей, відхилень, про які можна говорити в рамках психіатричної мови); знання – це також простір, де суб’єкт може обрати певну позицію, щоб говорити про об’єкти з якими він має справу у своїй мові (в цьому розумінні знання клінічної медицини – це сукупність функцій огляду, опитування, розшифрування, реєстрації, рішень, які може виконувати суб’єкт медичної мови); знання – це також поле координації та субординації висловлювань, де поняття виникають, визначаються, застосовуються і перетворюються (на цьому рівні знання природничої історії у ХVІІІ столітті – це не сума того, що було сказано, а сукупність способів і місць розташування, за допомогою яких можна включити в уже сказане всяке нове висловлювання); нарешті, знання визначаються можливостями використання та привласнення, що їм надає мова (так, знання політичної економії в класичну добу – це не теза, складена з різних уже обґрунтованих тез, а сукупність її точок доторкання до інших мов та іншої практики, яка не є мовною). Існують знання, що є незалежними від наук (які не є ані їхнім історичним ескізом, ані їхнім пережитим зворотним боком), але немає знання, позбавленого будь-якої визначеної мовної практики; і всяка мовна практика може бути визначена через те знання, яке вона формує”. [321, с. 284-285].

Гадаємо, що М.Фуко передає основні прикмети знання, але, врешті-решт, еталоном знання у нього є наукове знання. З позиції 60-х років минулого сторіччя це є виправданим. На сьогодні, як вже зазначалося, ситуація змінилася і потрібен ширший підхід, який і реалізується в даному разі.

Справа в тім, що коли писався наведений пасаж М.Фуко, то ще не було в наукознавстві, філософії і методології науки чітке розмежування станів розвитку науки і, відтак, ще ідеал

РОЗДІЛ I

науки як такої міцно тримався на царському троні. Якщо передати це дещо "сухішою", без метафор мовою, то йдеться про те, що ще в 60-х роках минулого сторіччя не осмислювався стан класичної та неklasичної науки і тим більше постнеklasичної. Це не означає, що з створенням квантової механіки не проводилося розмежування між ньютонівською фізикою і новою фізикою. Це було, але ще не існувало теоретичної (власне, філософської) рефлексії над цим процесом. Він наступив дещо пізніше, років через 15-20 і був водночас виявлений як представниками філософії постмодерну (і Фуко є одним з її фундаторів), так і філософами, які себе відносили до марксистів (це ідеологічна маркерівка, але чи вона збігається з предметністю отриманих результатів?), зокрема йдеться про доробок В.С.Стьопіна та інших. В останніх творах, зокрема є узагальнюючі праці В.С.Стьопіна „Теоретичне знання“ [321а.], де чітко окреслені особливості класичного, неklasичного та постнеklasичного наукового знання.

Відтак, коли мовиться про „наукове знання“, то вже наприкінці ХХ-го сторіччя обов'язково треба застерігати про „наукове знання“ якого періоду йдеться, бо в іншому випадку губиться сенс міркувань.

Але дійшовши зазначеної чіткості стосовно наукового знання, знову ж таки потрапляємо в ситуацію, а що ж хіба наукове знання – це єдиний представник знання взагалі? Тим паче, що розвиток наукових знань сам довів, що ці знання не можуть претендувати на абсолютність, всезагальність: класична наука втратила свої претензії, неklasична також не стала претендувати на абсолютність і тим більше, що її вагому тезу складає ідея відносності. Постнеklasична наука виявила, що можливе значно складніше, ніж те, що є, а тому „порядок“ треба пояснювати „з хаосу“ (І.Пригожін). Інакше, завжди існує непередбачуване.

Окрім зазначеного, наукове знання є неоднорідним за своєю предметністю. Існують знання про природу, знання про

ЗНАННЯ І КУЛЬТУРОТВОРЕННЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

суспільство, знання про техніку, знання про дух. Усі вони мають свої особливості, які достатньо давно вже обмірковуються і мають різне тлумачення.

Вочевидь, що прояснити ситуацію з проблемою „поняття знання“ зациклюючись тільки на аналізі наукового знання навіть розглядаючи його з позиції аналітичної філософії, чи з позиції соціології науки, чи з іншої якоїсь ширшої позиції, вже не можна. Треба вийти за межі поняття знання як тільки наукового знання.

Для осягнення адекватної сутності поняття „знання“ потрібно досліджувати, на наш погляд, не одні тільки наукові знання, яким би не було велике їх значення в наш час. Спроба зведення усіх форм знання до одних тільки наукових знань може привести до надмірного збіднення самого поняття „знання“.

Принциповим у даному разі є припущення, що взагалі не може бути такої сфери людського буття або такої сфери діяльності, в якій не було б якихось своїх особливих форм знання. В цьому немає нічого дивного, оскільки прагнення значної частини людей до розмаїття знань, розмаїття форм діяльності є вираженням людської індивідуальності, самоідентифікації яка в свою чергу є вираженням розмаїтості світу.

Зрозуміло, що існування різних форм знання визначає і те, що способи отримання їх повинні бути різними.

Очевидно, що без таких різноманітних форм знання, зокрема і таких форм знання, які цілком можна вважати ненауковими, ні людська цивілізація в її сукупності, ні людське суспільство, мабуть, просто не змогли б існувати. Або ж, якби цивілізація і суспільство і змогли б все-таки якось існувати, то вони все одно неминуче стали б набагато біднішими за своїм змістом.

Частину з тих знань, які за нормами та ідеалами не збігаються з наукою, потрібно цілком виправдано називати позанауковими формами знання. Існування останніх є істотним

РОЗДІЛ I

для розуміння самих наукових знань.

До позанаукових форм знання належать, зокрема, такі, як магія, шаманізм, нумерологія, герметика, астрологія, алхімія, кабалістика, уфологія, спіритизм, езотерика, окультизм, теософія, мантика, а також різноманітні забобони. Разом усі названі форми складають певний епістемологічний комплекс. Характерною їх прикметою є принципова гуманітарна природа, тобто навіть якщо розглядаються об'єкти природи, то змістом цього розгляду є гуманітарна значимість цих об'єктів.

Однак ні мистецтво, ні мораль, ні різноманітні форми повсякденного знання, ні різноманітні форми майстерності або досвіду до таких знань відносити не варто, оскільки вони суттєво відрізняються від попередньої групи.

Будь-які знання, і такі з знань, які є науковими, і такі, які ніколи не можуть називатись науковими і навіть такі, які без сумніву належать до позанаукових (альтернативних) в тій чи іншій мірі тяжіють до систематичності. Причиною цього явища є, скорше всього, те, що системність взагалі складає онтологію знання як такого.

Крім усього іншого, ці факти повинні, на нашу думку, свідчити також і про те, що неправильно було б розглядати систематичність в якості основної ознаки наукових знань, як це звикли робити деякі із дослідників, особливо в двадцятому столітті.

Першим випадком визнання науки з боку суспільства в якості чогось значного і такого, з чим варто рахуватись, був відомий інквізиційний процес над Галілео Галілеєм в сімнадцятому столітті. Зрозуміло, що це був очевидний приклад негативного визнання науки.

Інакше кажучи, вже в той час науку почали боятись. А до того випадку з Галілео Галілеєм на науку особливої уваги просто не звертали, вважаючи її якоюсь чударнацькою забавою.

З іншого боку, цей випадок з відомим інквізиційним судом над Галілео Галілеєм одночасно також можна вважати і

важливим чи навіть вирішальним моментом остаточного протиставлення науки всім іншим із існуючих на той час видів і форм знання.

Адже ті ж самі інквізитори, які тоді судили Галілео Галілея, широко вважали, як нам здається, що вони діють тільки і винятково в інтересах християнської релігії (хоч загалом вони помилялись, оскільки сам цей процес приніс значну шкоду не тільки науці, але і самому християнству, в усякому випадку в майбутньому).

Однак очевидним є те, що в цьому випадку мова йшла не тільки і не стільки про протиставлення науки і релігії. Адже тоді йшлося насамперед про знання, яке мало різні форми, одні з яких сприймалися керівництвом церкви як ортодоксальні з точки зору релігії, а інші – навпаки.

Наразі, на наш погляд, є потреба зазначити, що необхідною умовою існування будь-яких знань є пам'ять. Без неї існування знання стає просто неможливим. Однак, неправильно ототожнювати знання і пам'ять, оскільки знання не може не відрізнятися від пам'яті.

Зрозуміло, що ніяке накопичення знань не буває і ніколи не буде можливим без пам'яті. Пам'ять взагалі можна спрощено розглядати як особливого роду накопичення та зберігання певних знань. Це найважливіша функція пам'яті. Але цим не обмежується феномен пам'яті. Її особливість полягає в тім, що пам'ять є засобом відтворення змісту та значення знань. Йдеться про те, що в пам'яті минуле, сучасне та майбутнє як часові існування знань як просторове (тут і там) може відтворюватися (бути) водночас і скрізь. Цей універсам знання справді є вираженням (а можливо краще говорити представленням-презентацією) універсаму онтологічного та метафізичного. В цьому плані знання як пам'ять ще вимагає подальшого дослідження в плані гносеології, діалектики і соціології.

Особливо потребують спеціального збереження наукові знання, оскільки вони практично не можуть передаватися на

буденному рівні спілкування, як це часто можливо з іншими, ненауковими, формами знання. У зв'язку з цим і виникає інституція навчання – від початкової до середньої та вищої школи, а також різних форм підвищення кваліфікації. В нинішньому суспільстві система навчання як наукова пам'ять – це водночас і система не тільки виховання, але й передусім підготовка майбутніх працівників. І якщо вона є неефективною, то такою буде згодом уся сфера виробництва, культури загалом. Тому навчання як сфера знанневої пам'яті в сучасному суспільстві все більше стає провідною в діяльності суспільства. Осмислення цього питання можна знайти в дослідженні Гордона Драй дена та Джаннетт Вос [321б].

Пам'ять у цій своїй функції накопичення, а також збереження знань частково доповнюється різними, насамперед штучно створеними, формами збереження інформації. Писемна мова стала першою найвагомішою формою знанневої пам'яті. Але це не тільки спосіб накопичення знань, їх збереження, але й формування та їх передачі іншим. Основна особливість писемних знань в тім, що вони в символічній формі об'єктивують знання і останні можуть виступати, так би мовити, „комунікаційною об'єктивністю“. Водночас тут криється можливість різних інтерпретацій знань, неоднозначність їх розуміння, що і породжує різні проблеми. Першими в європейській культурі на це увагу звернули давньогрецькі софісти. Оскільки це неодноразово обговорювалося в літературі, то не будемо далі вдаватися до цього питання.

В наш час заміна накопичення та зберігання певних знань в пам'яті різними формами збереження інформації особливо стосується так званої машинної пам'яті.

Однак слід підкреслити, що заміна пам'яті різними формами збереження інформації почалась зовсім не в наш час, а дуже давно. Більше того, цілком можна стверджувати, що виникнення і розвиток різних засобів збереження і накопичення інформації, як своєрідних засобів заміни пам'яті, починаючи з

певного часу було одним з основних напрямків розвитку цивілізації.

Найважливішим етапом у створенні засобів збереження інформації, призначених, за ідеєю, доповнити пам'ять людини таким чином, було створення системи письма. В усякому випадку, слід погодитись, що система письма була першою вдалою спробою такого доповнення.

Перші системи письма, як вважають більшість сучасних істориків, виникли в Стародавньому Єгипті ще в четвертому тисячолітті до Різдва Христового. В Стародавньому Шумері писемність виникла також в четвертому тисячолітті до Різдва Христового, однак, як видається, дещо пізніше, ніж в Єгипті.

Пізніше на території Стародавньої Фінікії (територія сучасного Лівану) виникла алфавітна форма письма. Найбільшого поширення вона набула потім насамперед завдяки стародавнім грекам, а також стародавнім римлянам, які, скорше за все, запозичили особливу форму давньогрецького алфавіту через посередництво стародавніх етрусків.

Однак треба враховувати, що хоч безписемні цивілізації все ще досить мало відомі дослідникам, особливо порівняно з писемними цивілізаціями, і письмо дотепер можна вважати найбільш ефективною заміною колективної пам'яті, в якій тільки і могли зберігатись знання до виникнення писемності, зовсім не всі цивілізації однаково ставились до писемності та можливостей, які вона здатна дати.

І не обов'язково мова повинна йти про дуже поширене і в наш час негативне ставлення до письма тих людей, які, з різних причин, негативно ставляться до знання в цілому. Сучасне суспільство в цьому відношенні не є чимось винятковим.

Вищесказане про негативне ставлення до письма стосується також і стародавніх цивілізацій. Достатньо згадати про принципову відмінність у ставленні до записаного слова стародавніх греків і римлян, з одного боку, і більшості народів Стародавнього Близького Сходу, особливо стародавніх єгиптян, з іншого боку.

РОЗДІЛ І

Негативне ставлення до письма і записаного слова існувало, зокрема, в Стародавній Греції. Особливо в цьому відношенні варто виділити деякі філософські діалоги Платона, в яких він висловлював, щоправда не від власного імені, а переважно від імені свого вчителя Сократа, сумнів в цінності записаного слова [230].

Платон досить негативно ставився до записаного слова, а отже і до книги в цілому, насамперед з причини необхідності втаємничення сакральних знань, які, одночасно, потрібно було передавати тим, хто пройшов посвячення, і, разом з тим, зробити недоступними для усіх непосвячених. Мова йде насамперед про так звані езотеричні знання, які, мабуть, існували в кожній філософській школи періоду античності.

Однак навіть таке ставлення в античній Греції до записаного слова не могло суттєво впливати на розвиток писемності і зменшити кількість книг. Більше того, воно саме знайшло вираження насамперед в книгах, зокрема того ж таки Платона.

Таким чином, можна говорити про важливу культуротворчу функцію властивого цивілізованим людям прагнення доповнити пам'ять різноманітними засобами збереження інформації. Внаслідок такого прагнення з часом з'являються нові засоби.

Коллективний або ж соціальний досвід, в наукових дослідженнях часом може цілком або ж частково ототожнюватись з колективною пам'яттю. Особливо серед науковців до такого ототожнення схильні деякі дослідники культури, зокрема дослідники історії цивілізації. Відомим прикладом такого підходу до історії може вважатись позиція Марка Блока [23].

Безумовно, не повинно викликати ніякого сумніву, що пам'ять і досвід мають бути щільно пов'язані між собою. Але, з іншого боку, вони не належать і не можуть належати до зовсім тотожних понять. І сказане стосується також будь-якої пам'яті і будь-якого досвіду, зокрема і колективної пам'яті і того, що

можна було б називати „пам'ять культури”. Як і досвід, пам'ять необхідним чином пов'язана зі знанням. Можна говорити, зокрема, про взаємопов'язаність таких понять, як „пам'ять”, „досвід” і „знання” в онтології і гносеології. Також існує зв'язок між цими поняттями і в культурі.

Однак, з іншого боку, слід враховувати, що ніякі застосування форм збереження інформації ніколи не могли і не зможуть замінити досвід. Сказане стосується не тільки безпосереднього (особистого) досвіду, але і досвіду опосередкованого.

І на цю обставину вказує суттєва відмінність у використанні таких понять, як „пам'ять” і „досвід”. З цієї причини ці поняття також не варто ототожнювати.

Тим більше очевидним є те, що ніякі форми збереження інформації ніколи не могли і не зможуть по-справжньому замінити собою знання. Більше того, досить часто вони можуть не стільки сприяти накопиченню знань, але і, навпаки, перешкоджати справжнім знанням, оскільки людські можливості не безмежні. Тим більше, що наявність різних форм збереження інформації створює у більшості людей замість знань тільки ілюзію існування знань в той час, коли знання у них обмежені, або взагалі примітивні.

Стародавні греки приділяли особливу увагу таким поняттям як *mne* [пам'ять] і *lete* [забуття]. Ці поняття відігравали досить значну роль в давньогрецькому культурі. Зокрема, можна згадати про велике культове значення джерел з такими назвами з яких пили воду з віщими, як тоді вважали, властивостями, в оракулі Зевса-Трофонія, який знаходився в місті Лебадея в центральній Греції.

Певну роль подібне відігравало також і в орфіко-піфагорійських культурах. З цієї причини поняття-образи *mne* [пам'ять] і *lete* [забуття] можна знайти також в творах Платона [230].

В античності виникла мнемоніка – особлива методика для запам'ятовування. Першими мнемонікою почали займатись

представники ранньої софістики. Судячи з усього, в цьому вони досягли певних успіхів, оскільки їх за це дуже високо цінували.

Пізніше мнемоніку пробували розвивати і в епоху Відродження, а також в Новий час, відроджуючи, таким чином, античність. Зокрема, можна згадати про те, що це також було заняттям Джордано Бруно (водночас він переймався і чорною магією).

Звісно, було б зовсім неправильно стверджувати, що в Україні досвід як проблему не досліджував ніхто і ніколи. Однак навіть у тих випадках, коли про досвід писали окремі науковці і філософи минулого та сучасності, цілісного його дослідження все-таки не було, зокрема в плані відношення „знання-досвід“. З цієї причини і необхідно дослідити взаємодію досвіду та знання в її цілісності. Щоправда, приємне виключення складають дослідження останніх років, що здійснив М.А.Мінаков, в працях якого поняття досвід розглядається в різних планах і на значному історико-філософському матеріалі [201]. І тим не менше в плані позанаукових знань необхідно зупинитися на розгляді цього поняття.

Насамперед підкреслюємо, що таке складне явище, як досвід, було б зовсім неправильно розглядати як щось одномірне та однозначне. Недиференційоване ставлення до проблеми дослідження досвіду не може бути виправданим з жодної точки зору.

Передусім звернемо увагу на певну схожість і близькість понять „знання“ та „досвід“. Поняття „знання“ і „досвід“ дійсно багато у чому є схожими. Загалом можна стверджувати, що такі поняття, як „знання“ і „досвід“, повинні виконувати якщо і не цілком однакову, то у всякому випадку аналогічну роль в процесах пізнання. Це явище подібності понять знаходить своє відображення в гносеології.

Досить близькими поняття „знання“ і „досвід“ є також і за своїми основними функціями в культурі. Це доцільно враховувати, зважаючи на значення культурних ресурсів науки,

а також на постійне зростання їх значення.

Звично вважати, що знання і досвід в багатьох випадках можуть навіть замінювати одне одного [91, с. 108-135]. Це твердження про взаємозамінюваність знання та досвіду стосується не тільки найбільш поширених форм сучасної епістемологічної практики, але майже всієї сукупності різноманітних форм людської діяльності і різних сфер людського буття.

Досліджуючи знання, на теоретичному рівні, дійсно можна визнати певну взаємозамінюваність знання та досвіду. Звісно, при цьому усвідомлення близькості цих понять не повинно приводити до надто далеко ідущих висновків щодо повної тотожності знання та досвіду, або ж тієї групи понять, які є похідними від понять "знання" та "досвід".

Адже відомо, що знання і досвід люди часто схильні, в більшій чи меншій мірі, взагалі у всьому зближувати аж до цілкового їх ототожнення. Особливо таке ототожнення знання та досвіду характерне для буденної свідомості [201].

Однак цілковите ототожнення знання та досвіду можливе і в деяких наукових дослідженнях. Причини такого ототожнення є дуже різноманітними і всі їх назвати надто важко, а то і неможливо. Але однією із істотних причин є синкретичність досвіду та знань. Операції частини, яка стосується застосувань знань, операциі застосування знань прикметна саме тим, що знання і операциі застосувань застосовують свої "ідеальні шати" і стають єдністю предметного та ідеального, тобто стають синкретичними. А досвід, власне, за своєю природою є синкретичним (єдністю ідеального та предметного).

Все вищесказане про досвід почасти стосується не тільки індивідуального досвіду, але й колективного, який є особливою цілісністю, яка, однак, не може бути зведена до індивідуального досвіду без втрати свого основного змісту і значення.

Колективний досвід людства має не менше, а загалом

РОЗДІЛ I

навіть більше значення для розвитку наукового знання, ніж індивідуальний досвід. Адже саме в колективному досвіді накопичується і зберігається та величезна корисна для наукової творчості інформація, яка навіть не завжди може бути цілком формалізована.

З причини неможливості повної формалізації, навіть у майбутньому, не уся така інформація, яка була накопичена впродовж усієї історії в колективному досвіді людства, і не завжди може стати безпосереднім предметом явного наукового знання. Тим більше, що усю цю інформацію ніхто не може цілком охопити за допомогою індивідуального досвіду. І тим не менше вона відіграє величезну роль, якщо до неї звертатися.

Мова йде насамперед про ту частину колективного досвіду людства, яку можна визначити як повсякденний досвід. Саме з таким досвідом найтісніше пов'язане позанаукове знання. Однак, будучи пов'язаним найбільше з позанауковим знанням, повсякденний досвід має значення, хоч і дещо опосередковано, також і для наукового пізнання.

Відомий німецький фізик двадцятого сторіччя Вернер фон Гейзенберг особливо підкреслював в своїх міркуваннях значення повсякденного досвіду для розвитку наукових понять [63, с. 126]. Позанаукове знання як джерело наукових понять є предметом вивчення також і для деяких сучасних, зокрема і українських, дослідників [91, с. 48-50].

Однак, варто відмітити і те, що позанаукове знання пов'язане не тільки з повсякденним досвідом. Не менш важливими в цьому відношенні є також і всі інші різновиди досвіду. Деяка частина з цих різновидів досвіду буде розглянута дещо пізніше.

Помітним є те, що взагалі в дійсності існують дуже різні форми досвіду, які мають значення для теорії пізнання і для філософії науки. Названий вище колективний досвід, так само, як і звичайний індивідуальний досвід, не вичерпують і не можуть вичерпувати всіх можливих форм досвіду. Але важливо, що будь-які форми досвіду безпосередньо пов'язані з

процесом пізнанням і є його важливою складовою частиною. Навіть наука не може ніяким чином обійтись без якоїсь форми досвіду. Очевидно, що його можна розглядати як особливий різновид досвіду, відрізняючи його від будь-яких інших різновидів досвіду.

Повсякденний або ж буденний досвід не менше за науковий досвід потрібен для самого існування людини і такий досвід також має пряме відношення як до процесу пізнання, так і до знання.

Однак у переважній більшості коли говорять про роль та значення повсякденного досвіду, безумовно, йдеться насамперед не про наукові форми знання, а про такі позанаукові форми знання, які можна було б назвати за своєю природою повсякденними знаннями чи, інакше кажучи, буденними знаннями.

Будь-який досвід щільно пов'язаний з уявою. Деякі різновиди досвіду взагалі не могли б існувати без уяви. Зауважимо принагідно, що такі різновиди досвіду доцільно називати досвідом фантазування.

Такий досвід також має дуже велике значення для теорії пізнання. На цьому досвіді, зокрема, ґрунтується мистецтво як явище культури, а також, відповідно, і уся пізнавальна функція мистецтва. Адже для мистецтва часто буває потрібним не тільки розвиток у митця уяви самої по собі, але і такий його досвід, який безпосередньо пов'язаний з уявою.

Досвід фантазування є невід'ємною складовою наукової творчості. Адже наукова творчість, при усіх її особливостях порівняно з іншими формами творчості, зокрема з тими, що мають відношення до мистецтва, також не може обійтись без уяви так само, як і усякі інші форми творчості.

Серед окремих різновидностей досвіду безумовно є і такі, які бувають досить часто тісно пов'язаними з позанауковими щодо науки формами знання. В усякому випадку, такі форми знання важко визначити інакше, ніж підкреслюючи їх відмінність щодо науки та наукового знання.

Очевидно, що такі різновидності досвіду, які не узгоджуються чи мало узгоджуються з наукою, потрібно розглядати окремо від наукового досвіду. Це так само очевидно, як і те, що позанаукові форми знання також потрібно розглядати окремо від наукових форм знання.

Тим більше повинно бути очевидним, що такі різновидності досвіду в значній мірі повинні протистояти і дійсно протистоять самому науковому досвіду.

Мова йде не тільки і не стільки про життєвий досвід, який навіть в наш час надто важко чи неможливо пояснити з позицій сучасної офіційної науки. Історія науки свідчить, що такі чи подібні до них явища, які не могла і зараз не може пояснити наука, існували завжди, а не тільки в наш час.

Не обов'язково звертатись одразу ж до якихось паранормальних явищ. Тим більше не варто обов'язково звертатись до таких явищ, саме існування яких є надто сумнівним, щоб про них взагалі варто було науковцям серйозно говорити, особливо враховуючи те, що всі ці явища, попри свою сумнівність є предметом численних білянаукових спекуляцій.

Просто в житті кожної людини, безумовно, існує дуже багато речей, які взагалі не мають ніякого відношення до будь-якої науки. І наука, на нашу думку, ніколи не буде займатись серйозно такими речами.

Позанауковий досвід, про який йде мова, також належить насамперед до таких речей. Можна досить впевнено прогнозувати, що, скоріше за все, він, мабуть, ніколи не стане основним предметом серйозного наукового дослідження.

Позанаукові (альтернативні) форми знання можуть оцінюватись по-різному різними людьми в залежності від багатьох причин, зокрема в залежності від їх світогляду. Так само різні люди можуть зовсім не однаково оцінювати досвід, який пов'язаний з позанауковими формами знання (оцінювати як позитивно чи, навпаки, негативно, так і зовсім нейтрально).

Протилежність наукового знання, з одного боку, і форм

знання, які є позанауковими (альтернативними) щодо науки та наукового знання, з іншого боку, не варто вважати чимось фатальним. Не можна сказати, що ця протилежність різних форм знання повинна бути встановленою раз і назавжди.

Очевидно, що багато у сприйнятті різних форм знання, яке властиве для того чи іншого періоду історії, залежить і від моди, і від потреб часу. Не менше у цьому сприйнятті також залежить і від багатьох інших чинників, які впливають на сприйняття і оцінку різних форм знання.

Так само можна сказати, що і протилежність наукового досвіду, з одного боку, і досвіду, який пов'язаний з формами знання, які можуть вважатись позанауковими (альтернативними) щодо науки та наукового знання, з іншого боку, також є, багато в чому, відносною. У сприйнятті такого досвіду багато залежить від того, якою буде його загальна оцінка.

Досвід, пов'язаний з позанауковими (альтернативними) формами знання, за певних обставин може навіть замінити деяким людям чи окремим групам людей науковий досвід. Причин такої заміни наукового досвіду може бути досить багато.

Зокрема, частково заміна наукового досвіду іншими формами досвіду може бути спричинена відсутністю наукового досвіду у переважної більшості людей. Також мова може йти і про принципову неможливість наукового досвіду у переважної більшості людей.

Однак повної заміни в суспільній свідомості наукового досвіду досвідом, який безпосередньо пов'язаний з формами знання, які можуть вважатись позанауковими (альтернативними) щодо науки, в умовах сучасної цивілізації бути не може. Особливо коли йдеться про сучасне суспільство в цілому, а не про окремих людей, які є представниками сучасного суспільства.

З іншого боку, деякі з наведених вище міркувань свідчать також про те, що досвід, який безпосередньо пов'язаний з

позанауковими (альтернативними) формами знання, також, мабуть, не буде витіснений в майбутньому науковим знанням взагалі із культури. В усякому випадку важко уявити, щоб таке витіснення могло б дійсно відбутись в найближчому майбутньому.

Так само, досвід, який безпосередньо пов'язаний з позанауковими (альтернативними) щодо науки формами знання, не може бути витіснений також досвідом, який пов'язаний з науковим знанням, а також з продукуванням наукового знання.

Це спричинено не тільки неминучою обмеженістю наукового пізнання (сама проблема обмеженості таких можливостей повинна бути предметом самостійного вивчення).

Навіть у сучасному суспільстві мова може йти про так званий „містичний” досвід. Однак слід звернути увагу на те, що поняття „містичний” досвід, як правило, відрізняється від однакового за термінологією, але відмінного за його значенням містичного досвіду, який використовувався в минулі століття в європейській культурі.

Особливо про подібний „містичний” досвід можна говорити як про те, що є характерним для нашого часу, коли „містикою” почали називати найчастіше зовсім не надраціональне єднання з Богом, як це традиційно вважалось та й зараз вважається в усьому ортодоксальному християнстві, а також в усякій ортодоксальній християнській термінології [280].

У подібному до вищезгаданого значення слова „містичний” досвід можуть використовувати в літературі нашого часу також такі поняття як „езотеричний” або „окультний” досвід. Зрозуміло, що досвід з такими назвами принципово відрізняється від будь-кого іншого досвіду.

Однак, очевидним є те, що подібний до вищеназваного досвід навіть у принципі може бути тільки у прихильників езотеричних вчень або окультизму, та й то тільки у окремих з них. У всіх інших людей такого або подібного досвіду, мабуть,

взагалі бути не може, в усякому разі, якщо вони продовжують критично ставитись до позанаукових (альтернативних) щодо науки вчень.

І це доводиться визнавати незалежно від того, як ставитись до такого різновиду досвіду. Адже навіть ті послідовники позанаукових (альтернативних) щодо науки вчень, які стверджують про наявність у них такого досвіду підкреслюють разом із тим унікальність усіх випадків подібного досвіду.

В наш час досить широко відомо, що значна частина наукових відкриттів відбувається поза межами буденного досвіду (навіть тієї частини цього досвіду, яка безпосередньо стосується наукових досліджень). Так, наприклад, відомий німецький хімік Кекуле прийшов в свій час до ідеї бензольного кільця тому, що йому якось приснились змії, одна з яких схопила себе за хвіст.

Наведені вище, а також подібні до них, приклади з історії науки в літературі окремі автори трактують як прояви якоїсь особливої містичної інтуїції. Те, що вони називають містичною інтуїцією, повинно, на їх думку, замінити звичайні уявлення про роль і значення інтуїції в процесі наукового пізнання, зокрема в науковій творчості.

Враховуючи вищесказане, не варто також вбачати нічого дивного в тому, що подібні приклади намагаються використовувати як виправдання позарелігійної містики, а також для обґрунтування позарелігійного містицизму.

В більш пом'якшеній формі окремі дослідники схильні це пояснювати як деяку схожість між природою інтуїтивного пізнання, з одного боку, а також природою містичного досвіду, з іншого боку. В цих випадках виходять з міркування про інтуїтивну природу містичного досвіду.

Однак навіть в таких випадках досить помітними є спроби виправдовувати позарелігійну містику за допомогою таких або ж подібних до них міркувань. При цьому намагаються використати міркування про містику Бердяєва, хоч очевидно,

що в його творах мова йде тільки про містику релігійну [19].

Деякі науковці дійсно позитивно ставились до позанаукових (альтернативних) щодо науки форм знання. В цьому сенсі посилаються на відомі приклади Кеплера і Ньютона. Слід визнати, що наукові розбудови Кеплера прямо ґрунтувались на традиції, яка походила від орфіко-піфагорійських міфів. Тому посилання на нього в даному випадку є, в значній мірі, виправданим.

Однак евристичну цінність міфів навіть в наш час було неправильно вважати цілком вичерпаною. Мабуть, варто було б погодитись з тими дослідниками, хто вважають міфи в цьому відношенні практично невичерпними.

Деякі автори навіть стверджують, що нібито найбільшою була роль міфу в розвитку науки двадцятого століття [2, с. 34].

Таким чином, знання і досвід, виконуючи дуже схожу роль в теорії пізнання, в багатьох випадках частково можуть навіть замінювати одне одного. Взаємозамінюваність знання та досвіду стосується не тільки найбільш поширених форм епістемологічних практик, але також різних сфер людського буття.

Не менш важливим і значимим в контексті нашого дослідження є, на наш погляд, аналіз такого поняття, як „майстерність“.

Поняття „майстерність“ є все ще недостатньо вивченим в нашій науковій, зокрема філософській, літературі, в тім колі і в сучасній українській філософії. Світова філософія поняттю „майстерність“ також приділяла надто мало уваги.

Однак, з іншого боку, неправильно вважати, що поняття майстерності є добре розробленим в якихось інших галузях знання, скажімо педагогіці. Але в цьому випадку це поняття переважно розглядається на дорефлексійному рівні.

В радянський період поняття „майстерність“ було ключовим при розгляді питань агітації та пропаганди на рівні риторики [142, 213, 232, 274, 338].

Також фактично на дорефлексійному рівні поняття майстерності порівняно широко застосовували у сферах його

традиційного використання. Зокрема однією з таких сфер традиційного використання поняття майстерності була будівельна справа в широкому значенні цього слова [339].

Втім „майстерність“ є дуже складним і достатньо багатостороннім феноменом. Найчастіше, коли йдеться про майстерність, мають на увазі високу ступінь вмінь і навичок в якійсь із конкретних сфер людської діяльності.

Очевидно, що все це неможливе без знань. Разом з тим, словом “майстерність” позначають не наявність самих по собі знань, а здатність ці знання використовувати, часто навіть не усвідомлюючи, як саме це відбувається.

Із тих, хто аналізували пізнання, одним з перших про це явище писав відомий англійський дослідник М. Полані. Це особливо стосується тих випадків, коли він використовував поняття майстерності, поширюючи його на науку [231, с. 86-87]. М. Полані називав це “особистісним” знанням, яке неможливо формалізувати.

Тому очевидно, що таке явище, як майстерність, є досить складним для наукового вивчення. Ще більшою проблемою є майстерність як предмет філософського аналізу.

До „майстерності“ близьким є поняття “досвід”. „Близькість“ між поняттями “майстерність” та “досвід” можна сприймати, як щось несподіване тільки на першій погляд. Коли заглибитись в їх зміст, то очевидним є те, що в їх основі лежить феномен знання.

Серед окремих різновидностей майстерності є досить багато таких, які безпосередньо пов’язані не з якимись науковими знаннями, а з тими знаннями, які не мають безпосереднього відношення до науки та наукового пізнання, а є позанауковими.

Особливе значення для дослідження феномену майстерності з точки зору філософії, зокрема її частки - теорії пізнання, мають дослідження статусу, а також особливостей майстерності, які існували в різних культурах і цивілізаціях. Помітно також, що подібні дослідження статусу та

РОЗДІЛ I

особливостей майстерності в різних культурах і цивілізаціях мають значення не тільки для теорії пізнання, але також і для культурології та філософії культури.

Зв'язок між майстерністю та позанауковими формами знання можна прослідкувати ще з найдавніших часів історії людства. Так, наприклад, в примітивній культурі суспільна свідомість здебільшого схильна була пов'язувати майстерність з магією або ж з чаклунством [339].

Часто в примітивній культурі будь-який з існуючих різновидів майстерності взагалі цілком міг ототожнюватись з тогочасною магією або з тим, що в наш час стало сприйматись в якості магії, а в примітивній культурі було складовою частиною єдиного релігійно-побутового культурного комплексу.

Будь-яке особливе особисте вміння, майстерність в умовах примітивної культури фактично неминуче сприймались тогочасними людьми як особлива різновидність магії або чаклунства.

Крім того, майстерність могла і в умовах примітивної культури, і дещо пізніше пов'язуватись з шаманізмом або подібними до нього явищами. В цьому для сучасних дослідників немає нічого дивного, оскільки шаман в уявленнях тогочасних людей міг сприйматись як людина, наділена такими ж здібностями, які чекають насамперед від майстра в більш розвинутих цивілізаціях.

Однак зазначена наша оцінка є дуже пом'якшеною. Адже зрозуміло, що шаманам в умовах примітивної культури тогочасна свідомість здатна була приписувати надзвичайні, навіть надлюдські, здібності, знання, а також вміння, вправність.

Приклади шаманів наочно показують дуже тісний зв'язок майстерності із навчанням. Учні шаманів повинні були не тільки пройти досить довгий (як правило, протягом кількох, чи навіть багатьох, років) термін навчання, але і пройти також через певні випробування, які мали насамперед ритуальний

характер.

Відомий нідерландський дослідник Йоганн Хейзінга, досліджуючи ігрову складову різних явищ культури, описав досить багато прикладів такого роду випробувань [329, с. 125-136]. Деякі з цих випробувань мають пряме відношення також і до філософії.

Зрозуміло, що зв'язок між майстерністю, з одного боку, та навчанням, з іншого боку, стосується не одних тільки шаманів та тих людей, які намагались опанувати секрети їх майстерності, а будь-якої майстерності. Інакше кажучи, неможливо досягти майстерності, не пройшовши усього процесу навчання.

Учні середньовічних майстрів також, як і учні шаманів, повинні були довго навчатись майстерності. Так само, як і учні шаманів, учні середньовічних майстрів обов'язково повинні були проходити через певні випробування.

Щоправда, випробування учнів майстрів, про які тут йде мова, були зовсім іншого роду, ніж випробування учнів шаманів. Та й ритуальна складова цих випробувань учнів майстрів була не настільки очевидною порівняно із випробуваннями, які повинні були проходити учні шаманів.

Подібною до таких випробувань може вважатись також пробна робота для отримання звання майстра. Збереглись з часів середньовіччя деякі пробні роботи будівельних ремісників в балтійських країнах, зокрема в Ризи в 1382 році [339, с. 94].

Крім того, в середні віки курс навчання учня, який хотів стати майстром, обов'язково повинна була завершувати подорож, іноді навіть в сусідні країни, під час якої учні повинні були запозичувати ті вміння та навички, які вони могли побачити у дорозі [339, с. 94]. Це також була обов'язкова умова отримання статусу майстра.

Необхідність такої завершуючої курс навчання подорожі майбутніх майстрів була пов'язана насамперед з тим, що, на відміну від науки, майстерність неможливо було передати за допомогою простих універсальних правил, які можна було б

формалізувати. З цієї причини майстерність може бути запозичена тільки в процесі особистого (безпосереднього) спілкування між майстром та його учнями.

Є. К. Бистрицький звернув увагу на те, що навіть в професійній спеціалізованій діяльності практичні вміння людини не можуть бути вичерпно виражені у вигляді системи точних визначень і вказівок [36, с. 211]. Це, на думку Є. К. Бистрицького, може вважатись основною ознакою практичних знань, яка вирізняє практичні знання від теоретичних, зокрема наукових, знань.

Така особливість функціонування майстерності дуже часто могла привести і дійсно приводила до повної втрати деяких особливих вмінь ("секретів") майстрів, про що часто і охоче пишуть у науково-популярній літературі. Найбільш відомим прикладом є втрата вміння створювати дамаську сталь або булат, як іноді її ще у нас називають.

Причиною цього було те, що такі вміння могли передаватись тільки в процесі особистого спілкування, вони виступали моделюванням, чи копіюванням безпосередніх практик майстра. І в тих випадках, якщо хтось з майстрів гинув, не встигнувши передати свою майстерність іншим, насамперед своїм рідним (а таких випадків вистачало), то разом з ним неминуче зникала також і вся його майстерність. Адже знання в „майстерність“ вмережені, тобто вони існують особливим чином: не як система знаково-символічних висловлювань, а як ті чи інші рухи, дії майстра і закарбовані ці рухи, дії тощо учня майстра, інакше, вони є практичними знаннями.

В різних формах примітивних культур, а також при переході від примітивних культур до більш розвинених типів цивілізації, наприклад в культурах Стародавнього Сходу, тотожність майстерності і магії вважалась майже буквальною.

Майстер, особливо коваль, в той час фактично був практичним чаклуном або магом. Ковалів в багатьох країнах колись дуже боялись. З ковалями змушені були серйозно рахуватись навіть ті вожді племен, у яких була абсолютна влада.

В Африці, наприклад, ковалі утворювали, як правило, в переважній більшості племен окрему касту, або ж вони могли входити в дуже шановану усіма касту, яка була спільна з кастою співаків і поетів, якими були гріоти в суданських і сахельських країнах Західної Африки. Подібне ставлення до ковалів було колись у багатьох народів [339].

Щось віддалено схоже можна знайти і в традиційній українській культурі. Щоправда, все це для України давно в минулому, про яке можна дізнатися тільки із народних казок.

Ситуація із ставленням до майстерності досить мало змінилась і з виникненням більш розвинутої цивілізації. Майстерність і в античності, і протягом середніх віків сприймали насамперед як щось надзвичайне.

Кардинально ситуація зі статусом майстерності почала змінюватись тільки в культурі країн Заходу, насамперед Європи. Однак про зміну статусу майстерності в суспільстві можна говорити тільки щодо Європи Нового часу.

Починаючи з Нового часу відбувається маргіналізація майстерності, а також пов'язаних із ним понять. Сама майстерність стає чимось позанауковим. Водночас слово „майстер” завжди означало найвищу пошану. Як приклад цього можна навести франкмасонські об'єднання, де „майстер” – це носій вивершеності, вправності і має магичні риси.

В цьому загалом немає нічого дивного. Адже і в науці спочатку велику роль відігравали особливі корпорації, які сформувались під впливом середньовічних цехових організацій і які пізніше трималися на ідеї „майстерності” як вищої фаховості. Згодом цехові осередки поступилися місцем навчальним спеціальним установам – університетам.

Саме з цієї причини навіть назви університетських наукових звань були в свій час прямо запозичені з тією термінологією, як була пов'язана з діяльністю цехів. Прикладом цього є назва „магістр”, яка спочатку в епоху середньовіччя означала цехового майстра і тільки пізніше перейшла в університети. Про це писав, зокрема, відомий

французький історик двадцятого століття Жак Ле Гофф [160, с. 53-54].

Ще більш показовим в цьому відношенні є назва магістра в переважній більшості сучасних англомовних країн – “master degree”. В такій назві виявилась відома консервативність англійців взагалі і англійської вищої школи зокрема.

В наш час це також має певне місце в деяких випадках, коли мова йде про позанаукові форми знання, зокрема в езотеризмі, а також і в „окультних науках”. В них також є уявлення про майстрів.

Однак часто в тих випадках, коли мова йде про позанаукові форми знання, можна спостерігати імітацію справжньої майстерності, а не саму майстерність. Щоправда, становище в позанаукових знаннях щодо імітації справжньої майстерності не є якимсь особливим винятком. Це явище загалом пояснити досить легко, оскільки воно має насамперед соціальну природу. І в цьому також, так само, як і в імітації справжньої майстерності, позанаукові форми знання не є якимсь особливим винятком. Справа в тому, що, вважаючись (заслужено чи незаслужено) майстром, певний представник тієї чи іншої форми позанаукового знання, абсолютно так само, як і представник будь-якої з існуючих в суспільстві форм діяльності, дуже суттєво піднімає свій особистий соціальний статус як в очах своїх учнів і послідовників, так і в очах значної частини зовсім сторонніх людей. Останнє не може не впливати на поведінку більшості сучасників. В усякому випадку це потрібно враховувати.

Зокрема це стосується і особливостей поведінки більшості прихильників різноманітних форм знання, альтернативних щодо науки, а також таких вчень, які є відповідними цим альтернативним формам знання.

Однак у випадку з позанауковими знаннями є і певні особливості. Для досить значної частини людей навіть саме сповідування позанаукових щодо науки знань буцімто

автоматично свідчить про особливу майстерність носіїв цих форм знання, а також і їх прихильників.

Причиною цього є особлива таємничість, яка в тій чи іншій мірі притаманна таким формам знання. Однак, таємничість має суб'єктивну природу. Тобто найчастіше уся таємничість міститься тільки в свідомості тих людей, які схильні вірити в особливу таємничість позанаукових форм знання.

Тому немає нічого дивного в тому, що прихильники альтернативних форм знання тільки прагнуть до посилення таємничості, яка оточує їх. Ця таємничість створює не тільки навколо самих цих знань, але і навколо їх прихильників ніби якусь особливу "ауру".

Загалом в умовах стабільного і майже безконфліктного існування сучасних розвинутих країн, особливо сучасного західного суспільства, можна досить впевнено констатувати значне зростання інтересу як до майстерності загалом, так зокрема і до тих різновидностей майстерності, до яких виявляються близькими позанаукові форми знання, а також такі вчення, які є відповідними цим альтернативним формам знання.

Можна зробити припущення, що властивий значній частині сучасного суспільства інтерес до тих різновидностей майстерності, до яких типологічно є близькими позанаукові форми знання, а також відповідні їм вчення цілком імовірно зберігатиметься і надалі. Більше того, цей інтерес до позанаукових форм знання та відповідних їм вчень може в найближчому майбутньому зростати навіть порівняно з сучасним інтересом. Відповідно в найближчому майбутньому може зростати також і інтерес до поняття майстерності, а також інтерес до тих особливих форм знання, які, так чи інакше, пов'язані з майстерністю.

Ми мусимо визнати, що існує розмаїття форм знання та способів його презентації і варто вивчати не лише наукове знання, але і позанаукове.

1.2. Класифікація знань

Проблема знання як феномена культури є дуже складною і важко однозначно (або чітко) окреслити зміст цього поняття. В цьому плані показовою є презентація „Знання“ В.Л. Албушенко [4а, с. 282-283].

В статті подається сформульованих автором шість прикмет, що характеризують знання: селективність, упорядкованість, здобутим певними методами, наявність норм оформлення, інформативністю, що має соціальне значення, визнанням певними соціальними суб'єктами і суспільством загалом [4а, с. 282]. Коли автор переходить до характеристики зрушень, які сталися в сучасному тлумаченні знання, то виділяє одинадцять таких зрушень – поглядів. Не будемо їх відтворювати, а тільки звернемо увагу на наш погляд на деякі принципові положення. Це передусім досить відомий принцип „предметної фрагментації“ знання, що означає розгляд як такого, що має можливість змінюватися горизонтально та вертикально. Важливою думкою є ідея попередньої обумовленості знання (знання – це не якесь „чисте відкриття“, а наслідок організованості пізнання). Зазначимо ще одне положення. Йдеться про те, що при характеристиці знання стали вести мову про „незнання“ як сферу, що свідчить про наявність певної проблеми, а не, як це було в класичній науці, тлумачення незнання як вади. І, насамкінець, розглядаються знання, як прошарок „знакових, текстових, мовних, категоріально-семантичних, праксеологічних тощо організованостей“, що вписують знаннєві системи в „сміслову рамку“ культури“ [4а, с. 283].

Але при спробі дати загальну класифікацію знання В.Л.Албушенко вважає, що треба виділити два типи знання за рівнями його функціонування. Це буденне знання повсякденного життя і спеціалізоване знання (наукове, релігійне, філософське тощо). Можна також вести мову про особистісне знання як це робить Полані. Існують і неявні знання (досвід і підсвідоме).

Розглядуваний підхід загалом вартий уваги, але він, гадаємо, не виражає провідного, що сталося зі знанням від нового часу і особливо в минулому сторіччі: провідну роль в суспільстві починають посідати наукові знання і лінія розмежування пролягає не через буденне і спеціалізоване знання, а наукове і ненаукове. Справа в тім, що поняття „спеціалізоване знання“, до якого розглядуваний автор відносить і релігійне, і наукове, і філософське, стирає відмінності між релігійним та науковим знанням, а також між першим і другим та філософським знанням. Тьм'яним є особливість буденного (чи повсякденного знання). Тим більше, що у ХХ-му сторіччі практично так зване буденне знання перетерпіло зміни (і далі цей процес йде) під впливом масового поширення освіти, в основі якої лежать наукові знання.

Не заперечуючи цілком щойно зазначеної рубрикації знання, автор дотримується позиції, що основним вододілом між знаннями є його належність чи до науки, чи до позанаукової сфери. Цей підхід конструктивніший в теоретичному і практичному планах, бо дає можливість чіткіше розмежувати знання за їх істотними ознаками (теоретичне питання), а також створити умови для їх ефективного використання (практичний план).

Тому спочатку зупинимось на характеристиці науки переслідуючи мету показати правомірність класифікації знань на наукові і позанаукові як класифікацію за істотною ознакою сучасного знання.

Загальновідомо, що в сучасному суспільстві наука є провідним творцем знань. Відповідно, характеристика усіх інших знань ведеться відносно цієї форми знання. Це ж стосується і питань класифікації знань. Але виникає проблема, що пов'язана як з характеристикою наукового, так і позанаукового знання. Йдеться про їх ідентифікацію як проблему, а не очевидність.

Ототожнення поняття „наука“ з поняттям „наукове знання“ у більшості випадків є цілком виправданим і має

безсумнівне право на існування. Щоправда, зазначене не вичерпує всіх особливостей природи науки і не все в ній пояснює. Відтак, такий підхід неминуче повинен доповнюватись іншими підходами. Передусім йдеться про науку як соціальний інститут і що наукове знання є продуктом цієї інституції, але воно має відносну самостійність, яка виражається в тім, що існують ідеали та норми наукового пізнання і ними керується наука при творенні знань. Сама ж інституціональна складова науки є інструментом такого творення. Але „інструмент“ – це не придатак, а є спосіб функціонування самого знання і чим більш розвинутий „інструмент“, тим більшими є шанси отримувати вагоміші результати. Завдячуючи цьому і відбувається розвиток, чи приріст наукового знання.

Попри усіякі твердження окремих сучасних “критиків” західної культури (які походять переважно від самих же західноєвропейців та північноамериканців, тобто від таких носіїв цієї західної культури, які, однак, здебільшого не поспішають відмовляти від неї), можна впевнено стверджувати, що впродовж останніх століть наука загалом знаходилась в стані постійного розквіту.

Особливо це твердження про безперервний розквіт науки стосується другої половини двадцятого сторіччя і початку двадцять першого. Внаслідок цього тривалого розквіту більшості галузей науки і наукового знання в двадцятому сторіччі результати наукової діяльності стали доступними не тільки для привілейованого класу суспільства, але також і для найширшого загалу людей так званих цивілізованих країн.

Такі результати успішної наукової діяльності насамперед суттєво допомагають людям нашого часу полегшити їх працю. Завдяки науковим відкриттям та розробкам суспільна праця з часом стає все більш і більш продуктивною.

Результати наукової діяльності дають також можливість суттєво зменшити страждання людства від тяжких хвороб, а в деяких випадках навіть взагалі позбутись окремих

захворювань, суттєво продовжуючи більшості з сучасних людей свій вік життя, а також зробити для переважної більшості людей в розвинутих країнах і для значної частини людей в країнах, що розвиваються, все їх існування духовно і матеріально набагато багатшим, ніж в минулі часи.

Спираючись на наукові досягнення останніх століть, зокрема на наукові досягнення нашого часу, сучасне людство зробило також великий крок у навколосемні простори з метою подальшого пізнання світів, щоб прогнозувати планетарні та космічні загрози і уберегтись від них, забезпечити подальше існування людства.

Однак в кінці другого та на початку третього тисячоліття після Різдва Христового виникли і почали поширюватись думки про межі техногенного типу цивілізаційного розвитку. Це поставило проблему функцій науки в культурі, в тім колі виникла ідея зміни статусу науки в суспільстві і місця науки в культурі майбутнього. Окремі фахівці з наукознавства, зокрема, Пол Фейсрабанд [308, с. 517-519], вважаючи науку однією з форм ідеології, запропонували відокремити її від держави, як це зроблено щодо релігії. Інші фахівці з теорії пізнання та наукознавства, зокрема, відомий російський дослідник філософії науки В. С. Стьопін [280а, с. 3-38], не зважаючи ні на що, вважають, що наука повинна зберегти свій пріоритетний статус в культурі, хоч при цьому і повинні неминуче відбутись зміни в самому типі наукової раціональності.

Однак, В. С. Стьопін не відкидає і можливість такого розвитку подій, коли наука може опинитись у підпорядкованому становищі щодо інших сфер культури, наприклад, до морально-релігійних імперативів, які будуть виконувати в цьому випадку функцію регуляції відносин людини і природи. В цьому випадку наукова картина світу може втратити свій автономний і самоцінний статус і буде узгоджуватись з релігійно-етичними світоглядними образами [280а, с. 6].

Перебільшення значення науки і наукових знань, як це відомо з недавнього минулого, може привести до багатьох негативних наслідків для всієї культури.

З іншого боку, справедливості заради, слід також визнати і те, що і занадто негативне ставлення людей до науки та наукового знання також може привести до багатьох негативних наслідків. Воно, в свою чергу, веде до таких крайнощів, які прийнято називати антисциєнтизмом.

Хоч дослідники і вказують на проблеми, з якими зтикається наука як основа сучасної техногенної цивілізації, але основні проблеми, які стоять перед наукою, мають не тільки і не стільки технічний характер, оскільки з такими проблемами вона успішно справляється, а ціннісний характер. Тобто мова йде насамперед про такі речі, якими сучасна наука та науковці практично не переймаються.

Таким чином, в сучасній культурі виникає своєрідний духовний вакуум. Він посилюється тим, що в минулому функції науки в суспільстві суттєво доповнювались іншими сферами культури, такими, як релігія, мораль і мистецтво.

Однак, говорячи про роль цих колись дуже важливих сфер культури, потрібно враховувати, що в свідомості значної частини сучасних людей ці сфери культури відіграють ще меншу роль, ніж наука. Цей вакуум в значній мірі може бути заповнений позанауковими знаннями, вченнями.

Відомий англійський дослідник соціології науки Майкл Малкей, говорячи про необхідність соціального аналізу наукового знання, поділяв усяке знання на таке, що ґрунтується на здоровому глузді та повсякденного досвіді, з одного боку, і систематизоване та спеціалізоване знання, з іншого боку [185, с. 6].

Крім такого підходу, коли наука розглядається як система знань, її можна також розглядати в чині особливої форми діяльності (тобто науково-дослідної діяльності). Наука водночас є особливим співтовариством науковців (“невидимий коледж”).

Однак наука і в такому випадку, коли вона розглядається як діяльність, теж може оцінюватись як продукція знання, тобто як особлива діяльність, в процесі якої відбувається виробництво знання.

Проте часто поняття „знання” взагалі ототожнюють з поняттям „наукове знання” і з цієї причини усьому іншому, крім науки, відмовляють в будь-якому праві називатись „знанням” [143, с. 367].

Абсолютне ототожнення понять „знання” і „наукове знання” зустрічається не в одній тільки в буденній свідомості, далекій від науки. Якби таке ототожнення понять зустрічалось тільки в буденній свідомості, то з ним можна було миритись. Однак таке ототожнення можна споглядати навіть і в деяких наукових творах, які присвячені дослідженням знання.

Очевидним є те, що таке цілковите ототожнення понять „знання” і „наукове знання” ніяк не може вважатись правомірним. По-перше, взагалі поняття „знання” є більш широким, тоді як поняття „наукове знання” вужче в логічному значенні. Інакше, аби зрозуміти неповну ідентичність понять „знання” і „наукове знання”, достатньо просто звернутись до загальних правил логіки.

По-друге, навіть сам по собі здоровий глузд переконливо свідчить, що не все те, що є, або ж могло б стати предметом людського знання, обов'язково повинно стосуватись науки. Адже, якби все подібне стосувалось науки, словом „наука” довелось би називати будь-яку людську діяльність, що було б просто абсурдним, а термін „наука” взагалі втратив би усяку специфіку.

По-третє, будь-яке знання завжди виникає тільки внаслідок функціонування певної форми пізнання. Тільки потім воно може існувати і вживатись відносно самостійно. Звідси очевидно випливає, що наукове знання може виникати внаслідок тільки наукового пізнання. Тобто воно ніяк не може виникнути внаслідок якоїсь іншої форми діяльності, ніж наукового пізнання.

Однак, в естетиці, наприклад, цілком переконливо говорять про пізнавальну функцію мистецтва, виділяючи її серед сукупності інших функцій мистецтва [29, с. 122-124]. Вочевидь, що внаслідок такого пізнання в межах мистецтва неминуче виникає певне знання, яке повинно мати зовсім іншу природу, ніж те знання, яке виникло внаслідок наукового пізнання, хоча б тому, що методи отримання цих знань істотно різняться.

По-четверте, потрібно враховувати навіть саме по собі використання термінів. Адже наскільки б якась сфера людської діяльності не відрізнялась від науки, чи навіть наскільки б вона не протистояла науці, однак це різновид знання. І з цим, хочеш-нехочеш, так чи інакше, доводиться рахуватись.

Це питання слід розглянути також і з історичної точки зору. Були ситуації, коли науки просто не існувало, однак знання тоді існували. В такому випадку прийнято говорити про донаукове знання.

Так, за словами відомого американського теолога Річарда Нібура, сучасна так звана наукова людина мало відрізняється від своїх прашурів і якщо вона не бачить чудес, вона не схильна вірити і, як нерідко скаржаться сучасні науковці, людина ця схильна приймати їх за штукарів, як це бувало раніше з віщунами і пророками [210, с. 301].

Інакше, широкий загальний людей мало розуміється на особливостях наукових процедур отримання знання, а також їх відмінностях від ненаукових методів отримання знання. Однак саме в цьому полягають найбільші відмінності науки від ненауки.

Ненаукові знання не є однорідними. Вони дуже відрізняються між собою за своєю природою і своїми функціями. Особливо слід виокремити серед ненаукових знань такі форми знання, які є позанауковими (альтернативними) щодо науки. Саме такі форми знання найбільше заслуговують назву ненаукового знання.

Крім ненаукових знань у власному значенні слова також

існують такі знання, які правильніше називати позанауковими знаннями, оскільки вони, на відміну від альтернативних знань, не протистоять знанням науковим.

Очевидним є те, що усі такі знання є продуктом і результатом інших, ніж наука, епістемологічних практик. Інакше, усі ненаукові та позанаукові знання можуть бути отримані за допомогою інших, ніж наукові знання, способів. Способи отримання ненаукових і позанаукових знань не можуть бути абсолютно такими ж, як способи отримання знань наукових.

Навіть в наш час достатньо очевидно, що не всі знання можуть бути науковими. Однак слід звернути увагу на те, що не у всіх мовах розрізняються такі поняття, які ми називаємо за допомогою термінів „знання” і „наука”. В деяких мовах ці поняття не розрізняються взагалі. В таких мовах, з цієї причини, їх змушені позначати за допомогою одного і того ж самого слова. Проте українська мова, на відміну від деяких інших індоєвропейських мов, дає повну можливість послідовно розрізнити ці поняття.

Крім вищевикладеного слід звернути увагу на те, що деякі дослідники говорять про нечіткість межі науки і не-науки, мотивуючи це твердження тим, що будь-який суб'єкт наукового знання є представником конкретної культури і певного суспільного устрою [187, с. 99]. Це також стосується природи знання.

Деякі форми знання ніколи не зможуть стати наукою. На це було б навіть абсурдно сподіватись. Наприклад, наукове знання ніколи не зможе замінити в усьому повсякденне знання, та й очевидно не повинне його замінювати.

В кожному суспільстві, так само, як і у кожної людини, обов'язково повинні існувати знання, які пов'язані з повсякденністю. Ці знання потрібні кожному. Знання, які пов'язані з повсякденністю, досить сильно відрізняються від усіх інших форм знання, особливо від наукових знань.

Щоправда, є автори, які ототожнюють науку з

РОЗДІЛ I

повсякденними знаннями, протиставляючи і те, і друге езотеричним знанням [113, с. 111]. Однак позиція таких авторів звучить не дуже переконливо.

Та все ж, при використанні в різних аспектах слово “знання”, завжди слід враховувати, що сукупність усіх таких знань, які з різних причин не можуть бути віднесеними та зарахованими до суто наукових знань, є такою сукупністю знань, яка дуже неоднорідна за своєю природою. Очевидно, що такі знання взагалі можуть і навіть повинні дуже відрізнятися між собою за своєю природою, а також за своїми функціями.

Враховуючи вищесказане, серед ненаукових та позанаукових знань потрібно насамперед виділяти такі форми знання, які прямо протистоять сучасній загальноприйнятій (офіційній) науці.

Дійсно, досить значна частина з існуючих в наш час знань можуть вважатись позанауковими (альтернативними) щодо науки та наукових знань в буквальному значенні цього слова. Причин існування таких форм ненаукового знання може бути багато. Однією з них є насамперед стрімка диференціація знань на наукові та ненаукові, яка відбувалась особливо інтенсивно в останні два століття спочатку в Європі, а потім, з різною інтенсивністю, і в усіх інших регіонах поширення загальнолюдської культури сучасного типу.

Однак про всі інші знання, які з різних причин ніяк не можуть належати до наукових знань, але водночас прямо не протистоять офіційній науці і ніколи не протистояли їй, в цьому відношенні треба оцінювати з певною обережністю, бо інакше можуть виникнути помилки як розуміння природи знання взагалі, так і розуміння природи ненаукового знання, зокрема.

В деяких випадках можна говорити тільки про відносну альтернативність якихось знань щодо науки та наукових знань. В усіх таких випадках, говорячи про альтернативність таких знань, найчастіше просто слідує (іноді навіть зовсім некритично) існуючій в наукознавстві традиції оцінювання

знання, або тим стереотипам, які склались щодо розуміння природи науки та наукових знань протягом останніх десятиліть.

Значна частина тих знань, які можна називати альтернативними щодо науки, однак не перебувають у відкритому конфлікті з наукою. Тільки частина альтернативних знань дійсно перебувають у відкритому конфлікті з наукою науці і, як свідчить багатовіковий досвід, їх принципово неможливо узгодити з науковими знаннями.

Надалі ми будемо говорити насамперед про альтернативні щодо науки форми знання, а також про відповідні їм альтернативні вчення. Найчастіше ці терміни будуть використовуватись як рівнозначні.

Зрозуміло, що альтернативні щодо науки знання повинні добуватись також способами, альтернативними щодо науки і до способів отримання наукового знання.

В наш час, коли наука досягла дуже високого ступеня інституціоналізації, значна кількість знань можуть вважатись загалом альтернативними щодо науки та наукових знань. Однак слід підкреслити, що така ситуація щодо альтернативності значної частини знань щодо науки, а також наукового знання в значній мірі почала складатись в європейському суспільстві ще в середні віки (а в окремих випадках конкретних наук – також і в античності), однак остаточно склалась тільки в Новий час.

З іншого боку, слід враховувати, що не всі дослідники визнають навіть саме існування того, що в цьому дослідженні називається альтернативними щодо науки формами знання, в якості знання. Однак, в усіх таких формах знання мова все-таки йде про знання, хоч і дуже відмінне від наукового знання.

Самі прихильники альтернативних форм знання та відповідних їм вчень говорять про знання і пізнання. Зокрема вони досить серйозно можуть ставити питання про те, „як досягти пізнання вищих світів” [349, с. 439-471]. Хоч можливості такого пізнання і викликають сумніви, однак уявлення про них мають передаватись у формі якогось знання.

Прихильники альтернативних форм знання, зокрема окультизму, говорять не тільки про знання, але також і про необхідність навчання, результатом якого буде знання, маючи на увазі, звісно, тільки ті вчення, прихильниками яких вони є. Саме так говорив про необхідність навчання окультизму Папюс [224, с. 16].

Дуже часто дослідники, особливо в межах республік колишнього Радянського Союзу, говорячи про альтернативні щодо науки форми знання та відповідні їм вчення, характеризували їх як ілюзорні форми свідомості. В якійсь мірі, якщо прийняти таку термінологію, з цим можна було б погодитись.

Все те, що в даному дослідженні називається альтернативним знанням, часто окремі автори називали також ненауковим і навіть антинауковим, про що вже говорилося вище. Тільки іноді таке знання можуть називати альтернативним [143, с. 328-380].

Загалом можна розглядати всю сукупність існуючих сучасних знань як таку, що умовно може бути поділеною на дві нерівномірні і нерівноправні в соціальному, а також в гносеологічному та епістемологічному значенні групи знань чи класи знання. Водночас, як один з цих класів знань незаперечно і визнається в якості науки з боку сучасного суспільства, то другий клас знань, не дивлячись на те, що він теж є знанням, так само незаперечно і в якості науки не визнається сучасним суспільством.

Крім того, якщо першому з цих класів знань (тобто науковим знанням) сучасною суспільною свідомістю безастережно приписується істинність, то другий з цих класів знань прийнято вважати неістинним [309, с. 455]. В значній мірі таке співвідношення різних форм знання, коли одні з них визнаються суспільством безоглядно в якості істини, а інші взагалі не визнаються в якості знання, є безпосереднім наслідком маргіналізації альтернативних щодо науки форм знання.

Поняття „наука” все ще має в сучасному суспільстві не тільки і не стільки високий гносеологічний статус, а насамперед дуже високий соціальний статус. З цієї причини, немає нічого дивного в тому, що прибічники правильності і прийнятності другого класу знань, інакше кажучи всього того, що не визнається сучасним суспільством в якості науки і, відповідно, не має згадуваного вище визнаного суспільством ні соціального, ні гносеологічного статусу, також хотіли б, щоб шанована ними форма знання могла б і називатись наукою, і визнаватись суспільством в якості науки.

Коли мова йде про альтернативні форми знання, то загалом мається на увазі, безумовно, все те, що, так чи інакше, не відповідає загальноприйнятим в сучасному науковому співтоваристві уявленням про стандарти науки. Це може бути і нетрадиційна (народна) медицина, яка загалом не так вже й сильно відрізняється від визнаної офіційною наукою медицини.

Але це можуть також бути і так звані „окультні науки”. А вони з офіційною наукою не мають і не можуть мати нічого спільного.

І в наш час очевидно є тенденція поведінки прихильників альтернативних форм знання. Як правило, чим далі конкретні форми знання знаходяться щодо стандартної (тобто офіційно визнаної) науки в загальноприйнятій в сучасному суспільстві шкалі знань, тим більше прихильники таких конкретних альтернативних знань хотіли б, щоб ці знання були офіційно визнані суспільством в якості науки і наукових знань.

В такому прагненні до визнання немає нічого дивного, адже надто віддалені від стандартної (офіційної) науки альтернативні форми знання можуть набагато менше розраховувати на загальне визнання з боку суспільства. Ті ж альтернативні форми знання, які стоять ближче до стандартної науки, хоча б зовнішньо можуть набагато більше розраховувати на певне визнання.

Справа в тому, що, якби альтернативні знання були б

РОЗДІЛ I

офіційно визнані суспільством в якості наук і наукового знання, автоматично повинен був би суттєво зрости також соціальний і гносеологічний статус самих таких знань. Інакше кажучи, якби так сталось, що відбулось подібне визнання, то повинно було б суттєво змінитись загальне ставлення до таких знань в суспільстві від нездорового забобонного інтересу, який притаманний значній більшості представників сучасного суспільства, до чогось значно більш солідного у всіх відношеннях.

Крім того, в тому випадку, якщо б такі знання були б офіційно визнані науками з боку суспільства, всі ті, хто займаються в наш час усім тим, що можна називати позанауковими формами знання, так само автоматично також підвищили б і свій соціальний статус, будучи визнані науковцями, отже більш солідними в соціальному значенні людьми, ніж зараз. І зрозуміло, що ця обставина ще суттєвіше для прихильників альтернативних форм знання.

Адже ніякі гроші (а ті, хто вважаються фахівцями в сфері альтернативних форм знання, як правило, заробляють в наш час в більшості країн світу гроші набагато більші, ніж фахівці в сфері науки) не можуть замінити справжній солідний соціальний і гносеологічний статус наукового знання і наблизити статус альтернативних форм знання до статусу знання наукового.

І такий соціальний і гносеологічний статус альтернативного знання у випадку суспільного визнання став би не просто соліднішим, ніж він є в сучасному суспільстві. Адже в наш час суспільство в жодній країні не тільки не визнає таких людей в якості науковців, але взагалі в якості людей, хоч яким чином причетних до науки (хоч загалом ставитись до них можуть по-різному: і дуже негативно, і дуже позитивно, і нейтрально).

Серед різновидностей людського досвіду є досить багато таких, які безпосередньо пов'язані з альтернативними формами знання. Вони не можуть не відрізнитись від іншого досвіду,

який пов'язаний з наукою.

Протилежність наукового знання, з одного боку, і альтернативних форм знання, з іншого боку, не варто вважати чимось фатальним і встановленим раз і назавжди. Співвідношення їх може змінюватись і змінюється. Так само і протилежність наукового досвіду і досвіду, який пов'язаний з альтернативними формами знання, також є, багато в чому, відносною.

Наука, крім того, в сучасному суспільстві має ніби якусь монополію на істину. Таким чином, в свідомості більшості наших сучасників все те, що належить до науки ідентифікується з істиною, а все те, що не належить, до науки ідентифікується з хибою.

Звертає на себе увагу також такий важливий факт, що в попередні епохи розвитку людської цивілізації монополією на істину, подібною до тієї, яка в наш час визнається суспільством за наукою, як правило, володіли представники зовсім інших, ніж наука, форм знання.

Зараз ці форми знання можуть сприйматись тільки як відмінні від наукових знань. А частина з них є прямо альтернативними щодо науки.

Однак, визнане сучасним суспільством, монопольне становище науки склалось в західній цивілізації тільки в Новий час. Але аж до Нового часу становище науки в західному, насамперед європейському, суспільстві, було зовсім іншим, ніж в наш час.

В такому монопольному становищі сучасної науки, однак, також є багато надмірності. Адже в кожному з суспільств із необхідністю існують такі сфери діяльності, і відповідні їм форми знання, які не були ніколи та ніколи і не зможуть бути наукою.

Такими, що ніколи і не зможуть бути наукою, можуть вважатись, зокрема, мистецтво та мораль, але ці форми знання, з цієї причини, було б зовсім неправильно вважати неістинними. Також, із цієї причини, зовсім безглуздо було б



РОЗДІЛ I

по-справжньому намагались протиставляти їх науковим знанням. Цінності їх іншого гатунку – естетичні, моральні тощо.

На монопольне становище науки в суспільстві звертав увагу відомий австрійсько-американський дослідник філософії науки Пол Фейерабенд. Таке становище науки в суспільстві він вважав загалом неправильним, його необхідно змінити [308].

Щоправда, ставлення ні науковців, ні суспільства до альтернативних форм знання вказана позиція Фейерабенда суттєво ніяк не змінила.

Однак не всі ті знання, які в наш час можна було б без будь-яких сумнівів зараховувати до альтернативних форм знання, не можна оцінювати за одними і тими стандартами. Слід пам'ятати, що значна частина з цих знань відіграла велику роль не тільки в історії культури в цілому, але і в історії науки зокрема.

Було б, звісно, неправильно говорити, щоб без них розвиток науки зовсім повинен був би припинитись, але вона розвивалась би в цьому випадку суттєво повільніше чи іншим шляхом.

Мабуть будь-яке знання так чи інакше повинно тяжіти до систематичності. Для альтернативних знань, так само, як і до будь-яких інших, також властива певна систематичність. Однак систематичність альтернативних форм знання ніяк не може свідчити про їх науковість.

Альтернативні форми знання, а також відповідні їм вчення можуть відігравати досить значну роль в житті суспільства. І треба визнати, що цю значну роль в суспільстві такі знання відіграють незалежно від існуючого їх невизнання в якості науки з боку суспільства.

Саме існування альтернативних знань в сучасному суспільстві можна пояснити не тільки практичними, а також політичними потребами. Крім того, існують і соціальні потреби, які роблять можливими існування в суспільстві альтернативних форм знання, а також відповідні їм вчення.

Мабуть, з цієї причини, альтернативні форми знання просто неможливо ліквідувати за допомогою застосування або пропаганди якихось раціоналістичних методів. Раціоналізм тут взагалі, мабуть, не годиться, оскільки мова йде про людей, які взагалі не поділяють раціоналістичні переконання. Хоча є і інша думка, скажімо у В.С.Стьопіна [28], с. 610-619].

Особливо мало дієвою є така форма пропаганди науки та наукових знань, коли поширеність і живучість альтернативних форм знання пояснюють неосвіченістю і культурною відсталістю тих сучасних людей, які серйозно ставляться до таких знань. Подібне могло ще якось мати місце, скажімо, в дев'ятнадцятому сторіччі, а також першій половині двадцятого сторіччя, але не за сьогодення.

Відгук можна підвести ризику стосовно розгляду питання класифікації знань. Передусім зрозуміло, що однозначної чіткої межі між класами знань провести не можна, ці межі в значній мірі розмиті. Водночас в загальних рисах виділяються клас наукових і позанаукових знань. В останніх окрему групу складають ненаукові знання і альтернативні щодо науки знання.

В усіх випадках підставою для вищезазначеного поділу є клас наукових знань. Але він сам, як було показано, скажімо згідно з поглядами П. Фейерабенда, не є однозначним, має різні трактовки. І тому до нього треба також відноситися критично. Та це проте не є перепоною для врахування значення в культуротворенні як наукового, так і позанаукового знання.

Одначе вирізняються позанаукові знання передусім тим, що вони мають принципово гуманітарну природу, тобто їхня предметність – це людина, її життєвий світ. І навіть якщо йдеться про природу, техніку тощо, але в усіх випадках гуманітарна інтенція є провідною, це по-перше. По-друге, в позанаукових знаннях не існує розмежування на емпіричний та теоретичний рівні, бо вони синкретичні та гуманітарно-технологічні. Останнє проявляється в тім, що ці знання виражають практики буття людини в світі з погляду

ціннісного, сенсового бачення реалізації людської життєдіяльності. І якщо наукове знання інтерсуб'єктивне, то позанаукове завжди індивідуалізоване, зорієнтоване не на універсальне, а на унікальне і неповторне, навіть, потаємне. По-третє, це знання існує не стільки в текстах, а передусім як досвід, майстерність, пам'ять і тому обмін цими знаннями носить особистісний характер. Відтак, підсумовуючи розгляд питання класифікації знань, можна прийти до узагальнюючого міркування, що існує два основних класи знань: наукові і позанаукові. У свою чергу наукові знання мають цілу низку форм. Які залежать від багатьох чинників. Зокрема доцільно виділяти в історичному плані три класи наукових знань: знання класичної науки, знання некласичної науки і знання постнекласичної (В.С.Стьопін та інші). Існує, щоправда, і інший поділ науки на два класи: модерна (збігається з „класичною“ в термінології В.С.Стьопіна) і постмодерна (збігається з некластичною і почасти постнекласичною у вище зазначеній термінології). Поділ на модерну і постмодерну науку (і відповідні знання) належать багатьом авторам, зокрема П.Козловскі.

Окрім цього, існує ще три класи наукових знань, якщо останні розглядати на підставі їх об'єктів. До них відносяться природничі, технічні та соціально-гуманітарні знання (останні інколи розділяють на дві групи). Зазначені класи наукових знань поділяють за дисциплінами, в основу яких покладається певний сегмент об'єкта класу, або предмет. Щоправда, існують дискусії наскільки правомірно здійснювати зазначені класифікації. Це, власне, питання скорше виділення тих чи тих підстав класифікації, а також питання, яке пов'язане з проблемою диференціації та інтеграції наукових знань. В даному разі не будемо вдаватися в його розгляд, бо це не так важливо для нашої теми. Достатньо вказати на феномен.

Позанаукові знання мають також складну і неоднозначну класифікаційну структуру. Звернемо увагу тільки на те, що усі позанаукові знання на відміну від наукових доцільно

розглядати як праксеологічні. Адже в наукових знаннях (про що ще не йшлося) існує їх поділ на емпіричні, теоретичні та практичні (праксеологічні). Інакше, якщо позанаукові знання принципово праксеологічні, то наукові володіють цією прикметою тільки в окремій їх частині, тобто де вони виконують технологічні функції.

Позанаукові знання, поділяються далі наступним чином – на суб'єктивно-практичні та символічні об'єктивно-практичні. Кожні з цих класів позанаукових знань мають відповідну рубрикацію (поділ): на демонстративні, традиційні і нетрадиційні, а також альтернативні щодор науки і, нарешті, мають характер квазізнань.

Суб'єктивні об'єктивно-практичні позанаукові знання – це міфологія, релігія, мистецтво. Близькими до них є філософія, але, по-перше, треба уточнити про який в часовому і змістовному плані тип філософії йдеться, а по-друге, в усіх випадках у певному плані філософія посідає проміжне місце між науковими і позанауковими знаннями.

Схематичний розгляд основних класів наукового і позанаукового знання показує, що між усіма класами знань існує певна кореляція і основним індикатором такої можливості виступає людська екзистенція, яка здійснюється за допомогою людських практик, або культуротворення. Різниця тільки в тому, що класи наукових знань інтенційовані на істину, а позанаукові – на пошуки сенсів людського буття і втілення їх у цьому бутті. Проте цей вододіл досить умовний. Подальше завдання дослідження полягає в виясненні які ж існують джерела розвитку позанаукових знань.

1.3. Позанаукові знання і джерела їх формування

Зрозуміло, що вивчення особливостей будь-яких знань тоді буде цілісним, коли будуть вияснені не тільки його форми, але й джерела їх виникнення та розвитку. З приводу джерел розвитку наукових знань існує практично неоглядувана література. Погляди на це питання є різними, але загалом вони

РОЗДІЛ I

зводяться до міркувань, що в основі розвитку наукових знань лежать практичні потреби, а також теоретичний інтерес чи внутрішня логіка пізнання, прагнення до досконалості (несуперечності) наукових результатів, намагання знайти практичне підтвердження отриманих наукових результатів тощо. Інша ситуація, коли йдеться про джерела розвитку позанаукових знань. Це питання не так вже й ретельно вивчене, але водночас воно значно заплутаніше ніж перша описана ситуація стосовно наукових знань.

Будемо виходити з гіпотези, що загалом проблема джерел розвитку позанаукових знань – це проблема епістемологічних практик. Тобто йдеться про те, що вихідною думкою в даному разі є положення, що позанаукові знання є наслідком відповідних епістемологічних практик.

Дослідження особливостей епістемологічних практик в різних культурах останнім часом здійснювалися рядом науковців, зокрема українських авторів Бистрицького Є.К. [36, с. 210-238] і Кушерця В.І. [145] та інших. Деякі автори в дослідженнях послуговуються терміном „когнітивні практики“ [276] – замість „епістемологічні практики“.

Щоправда, саме поняття “епістемологічна практика”, не є поширеним в сучасній науковій, зокрема в філософській літературі. Тому звернемо на нього увагу. Це поняття, скажімо, в порівнянні з поняттям „практика“ має ту особливість, що включає в свій зміст не просто якісь предметні операції, а йдеться про пізнавальний досвід, про функціонування знань як в суб’єктивному, так і в об’єктивному планах. Інакше, поняття “епістемологічні практики” відноситься до екзистенціальної сфери, воно в своєму змістові вже включає покладання певних значень та смислів, бо це те, що хоча здійснюється окремим суб’єктом, але розгортається як реалізація колективно заданого. Щоправда, можна в літературі зустріти, що і поняття “практика” несе в собі “колективність досвіду”, але річ в тім, що в цьому “досвіді” пропадає (не враховується) суб’єктивність. В понятті ж “епістемологічні практики”

суб'єктивність не тільки присутня, але й є провідною (пізнавальний суб'єкт "практикує"). Це, тим не менше, не означає, що "об'єктивність" в епістемологічних практиках відсутня. "Об'єктивність" реалізується конкретно-історичним способом, вона не є заздалегідь заданою, а виступає "можливістю", інтенцією.

Зазначимо, що діяльність людини може здійснюватися двома різними способами: дія як повторення того ж самого і дія як творення нового. Дію за шаблоном потрібно вважати відтворенням вже існуючого за заздалегідь означеними методами, а методи отримання нового знання створюються в процесі самого наукового відкриття [260, с. 21].

Однак, коментуючи цю, загалом справедливу думку, слід при цьому підкреслити, що така проблема може бути актуальною тільки в тих цивілізаціях, де існує наука, де, з цієї причини, існує розподіл на теорію та практику, оскільки теорія пов'язана із сукупністю наукових методів пізнання.

Ця проблема не існує чи, у всякому випадку, не має такої гостроти в цивілізаціях, де не було чіткого поділу на теорію та практику. Період, коли виникає і функціонує такий поділ, будемо називати періодом розвитку епістемологічних практик.

Із тих, хто намагався аналізувати пізнання, одним із перших про різні епістемологічні практики, (щоправда не використовуючи це поняття), писав відомий німецький дослідник М. Полані. Це стосується в більшості тих випадків, коли він використовував поняття майстерності, поширюючи його на науку [231, с. 86-87]. М. Полані називав це "особистісним" знанням, яке неможливо формалізувати.

Під епістемологічними практиками ми розуміємо форми суспільної інституалізації знань у певній цивілізації, їх сприйняття і використання суспільством та його основними групами. Поняття епістемологічної практики охоплює також норми ставлення у певному суспільстві до носія знань, його статус у системі соціальних відносин.

В різних цивілізаціях (наприклад, за античності,

РОЗДІЛ I

середньовіччя чи в цивілізаціях Сходу - в Стародавньому Китаї, Стародавній Індії) можна спостерігати також різні за їх природою форми епістемологічних практик.

В деяких випадках відмінності між епістемологічними практиками в різних цивілізаціях, можуть бути значними. А зовні, особливо на перший погляд, різні епістемологічні практики взагалі можуть здаватись навіть зовсім несумісними.

При усій зовнішній відмінності та несхожості між епістемологічними практиками, які мали місце в різних цивілізаціях, в дійсності завжди між ними існувала певна принципова внутрішня схожість і близькість.

Причиною такої принципової внутрішньої схожості і близькості, очевидно є те, що епістемологічні практики спрямовувались на вирішення тих конкретних проблем, які стояли перед будь-якою з них, оскільки загальною метою усіх цих практик було досягнення операційних знань.

Справді, практичні вміння, з одного боку, і прикладні науки, з іншого боку, часто бувають настільки близькими між собою, що їх іноді буває навіть важко розрізнити. Це стосується і сучасної цивілізації.

Більше того, досить часто між практичними вміннями, з одного боку, і прикладними науками, з іншого боку, може бути набагато більше спільного, ніж між ними існує відмінного. Особливо це стосується практичної спрямованості названих вище різновидів епістемологічних практик, а також їх можливих практичних результатів. Водночас існує постійне зближення між різними епістемологічними практиками, зокрема між практичними вміннями та прикладними науками. Це стосується як історії розвитку епістемологічних практик, притаманних тій чи іншій з цивілізацій, так і сучасних тенденцій розвитку епістемологічних практик.

Однак в деяких випадках розвитку цивілізацій і поширених в них епістемологічних практиках можна, навпаки, констатувати тільки значне розходження між наявними епістемологічними практиками або ж переважання процесів

розходження між епістемологічними практиками над процесами зближення між ними. Це явище подальшого розходження між епістемологічними практиками також стосується не тільки минулого, але і сучасного епістемологічних практик.

Крім того, доцільно вести мову про існування процесів поступової маргіналізації тих чи інших з існуючих епістемологічних практик. Здебільшого ці процеси поглиблюються, інколи це призводить до повного їх виродження, зникнення назавжди, про що можна легко здогадатись, вивчаючи історію тих чи інших з цивілізацій минулого.

Таким чином, можна констатувати також, що і в наш час зазначені вище процеси маргіналізації певних епістемологічних практик притаманні не одній тільки європейській культурі. Очевидним є те, що в більшій чи меншій мірі процеси маргіналізації певних епістемологічних практик стосуються усіх, або ж переважній більшості з існуючих цивілізацій.

Все вищесказане стосується не тільки процесів, які тривали під час виникнення якихось із епістемологічних практик. Подібне можна фактично також стверджувати про усю історію їх подальшого функціонування в умовах культурного поступу або, навпаки, застою в окремих цивілізаціях.

Не треба думати, що в тих цивілізаціях, де не існує науки в буквальному значенні цього слова (тобто науки західного, європейського типу), або ж не існувало науки в буквальному значенні цього слова в попередні періоди історії, обов'язково епістемологічні практики повинні були приймати форму магії чи чогось подібного до магії.

Загальновідомо, що в китайській цивілізації набагато раніше, ніж в європейській цивілізації, були створені порох, папір, порцеляна, шовк, компас, ракети, повітряні змії, а також дуже багато інших корисних речей. Всі ці, а також інші відомі приклади досягнень китайської цивілізації досить переконливо

РОЗДІЛ I

свідчать про достатню успішність тих епістемологічних практик, які застосовувались в традиційній китайській цивілізації до того, як китайцям в кінці дев'ятнадцятого століття стала відома наука в буквальному значенні цього слова.

Традиційна китайська цивілізація не є якимсь особливим випадком щодо успішності застосовуваних епістемологічних практик, які можна називати альтернативними щодо науки західного типу. Так, наприклад, відомий австрійсько-американський дослідник історії і теорії науки Пол Фейєрабенд в своїх роботах, присвячених епістемологічним проблемам, наводив досить багато прикладів з історії досягнень інших, ніж європейська, цивілізацій [308, с. 514-517], стверджуючи конкурентоспроможність тих епістемологічних практик, які ніяк не можна вважати наукою.

При усій успішності тих епістемологічних практик, які застосовувались ще в Стародавньому Китаї і потім, протягом багатьох століть історії китайської традиційної культури, було б досить некоректним називати їх наукою. Так само некоректним було б визнавати те знання, яке було накопичено в традиційній китайській культурі, науковим знанням.

Щоправда, окремі автори, зокрема з сучасних українських авторів – Кушерець В. І., вважають цілком можливим говорити про інтелектуальну трансмісію і науковий потенціал різних стародавніх цивілізацій [145, с. 51]. В цих, і подібних випадках наука є особливою епістемологічною практикою яка очевидно, є провідною серед інших різновидів епістемологічних практик.

В тих цивілізаціях, де не існує, або ж не існувало в попередні століття, науки західного типу, епістемологічні практики можуть приймати дуже різну форму. Зокрема в цих випадках найчастіше мова може йти про різноманітні форми майстерності, навиків або вмій (і тих знань, які з ними пов'язані), які в значній мірі замінювали, а частково і в наш час замінюють собою науку та наукове знання.

Інша річ, що самі альтернативні форми знання, зокрема і

магія в її різних формах та алхімія, також найчастіше за все підпадають під поняття майстерності, навиків або вмінь. Очевидно, що такі епістемологічні практики, зокрема, потрібно розглядати окремо від науки, а ті знання, які були з ними пов'язані або продукувались ними – окремо від наукового знання. Тим більше, що такі різновидності майстерності в значній мірі протистоять науковому знанню.

Зауважимо, що феномен майстерності, є дуже складним і багатогранним. Відомо, що статус та особливості уявлень щодо майстерності в різних культурах і цивілізаціях є різними.

Зв'язок між майстерністю як особливою формою епістемологічної практики та альтернативними формами знання сягає у найдавніші часи. В примітивній культурі свідомість найбільше була схильна пов'язувати майстерність з магією. Всяке вміння і тим більше усяка форма майстерності фактично найчастіше сприймались як особлива різновидність магії.

Крім того, майстерність як прояв особливої форми епістемологічної практики могла пов'язуватись в традиційних культурах з властивими для цих культур проявами шаманізму або ж чаклунства. Так само шаман в уявленнях людей примітивної культури міг сприйматись як людина, наділена такими ж самими або ж подібними здібностями, як і пізніше сприймався майстер в більш розвинутих цивілізаціях.

Значення майстерності як особливої форми епістемологічної практики, а також пов'язаних з нею знань, люди почали усвідомлювати ще в примітивній культурі. По відношенню до тогочасних умов загалом можна говорити про високий статус майстерності, а також тих форм знання, які пов'язані з майстерністю.

Тим більше, що люди примітивної культури були схильні оцінювати майстерність і пов'язані з нею знання набагато вище, ніж це потім було властивим для більш розвинутих культур і цивілізацій.

Дуже часто в примітивній культурі будь-яка

епістемологічна практика взагалі цілком могла ототожнюватись з тогочасною магією або з тим, що в наш час стало магією, а тоді було частиною єдиного релігійно-побутового культурного комплексу. Відповідно, дуже високим був також і соціальний статус представників такої епістемологічної практики в тогочасному суспільстві. Причиною зазначеного їх соціального статусу було те, що в тогочасному суспільстві надто поцінювався соціальний статус магії.

Однак не в одній тільки примітивній культурі був можливим такий підхід до епістемологічної практики. Подібні явища також можна спостерігати як в культурах стародавнього Сходу, так і в античності [286, с. 10-16], а також протягом всього середньовіччя [286, с. 35-37].

Кардинально ситуація із статусом епістемологічної практики почала змінюватись в культурі Заходу, насамперед Європи. Однак це могло відбутись тільки з настанням так званого Нового часу.

В інших регіонах світу, які в двадцятому столітті було прийнято називати "країнами, які розвиваються", ситуація з соціальним статусом епістемологічних практик починає змінюватись тільки останнім часом.

Це явище загалом пояснити досить легко, оскільки воно має насамперед соціальну природу. Справа в тому, що, вважаючись (заслужено чи, навпаки, незаслужено) носієм наукового знання, певний представник тієї чи іншої форми альтернативного знання, може суттєво підняти свій соціальний статус як в очах своїх послідовників, так і в очах зовсім сторонніх людей.

Очевидно, що ця причина не може не впливати на поведінку послідовників таких форм знання, а також відповідних їм вчень, які є альтернативними щодо науки.

Таким чином, особливим питанням цієї теми є питання про окремих людей, або про групи людей які репрезентують різні епістемологічні практики. Мова повинна також йти і про наявні відмінності між ними.

Загалом в умовах постмодерну можна констатувати зростання інтересу до різних таких епістемологічних практик, зокрема і до таких з них, які можуть вважатись альтернативними щодо науки та наукового знання, а також до тієї раціональності, яка пов'язана з наукою і яка сформувалась сама в процесі розвитку науки.

Можна зробити припущення, що інтерес до таких епістемологічних практик, які можуть вважатись альтернативними щодо науки та наукового знання, цілком може зберігатись і надалі.

Більше того, цей інтерес до таких епістемологічних практик, які можуть вважатись альтернативними щодо науки та наукового знання, може в найближчому майбутньому навіть зростати.

До майстерності в більшості епістемологічних практик близьким є поняття "досвід". Часто ці поняття можуть навіть розуміти як ідентичні. В цьому немає нічого дивного. Адже такі поняття, як „знання” і „досвід” багато у чому є дуже схожими.

Загалом можна стверджувати, що такі поняття, як „знання” і „досвід” повинні виконувати якщо і не однакову, то дуже схожу роль в теорії пізнання. Це твердження про взаємозамінюваність знання та досвіду стосується не тільки сучасної епістемологічної практики. Воно цілком стосується різноманітних форм діяльності в різноманітних сферах людського буття.

Досліджуючи знання, принаймні б теоретично, можна погодитись з твердженням про взаємозамінюваність знання та досвіду в більшості з форм епістемологічних практик. Звісно, при цьому усвідомлення близькості цих понять не повинно приводити до надто далеко ідучих висновків щодо повної тотожності знання та досвіду.

Водночас, колективний досвід, як складова частина епістемологічної практики, має велике значення для розвитку знання. Адже саме в колективному досвіді може

накопичуватись і зберігається величезна корисна інформація, яка передається від покоління до покоління через навчання як соціалізацію індивідів.

Особливості епістемологічних практик в різних культурах та цивілізаціях зараз влучно почали називати народною педагогікою. В наш час ці особливі форми соціалізації особистості складають інтерес не тільки педагогів, а й представників багатьох наук.

Справді, ніяка культура без них не може обійтись.

Зрозуміло, що у всіх тих формах соціалізації особистості, які називають народною педагогікою, велике значення має знання. Однак, не зважаючи на виняткове значення такої форми знання, зокрема у формуванні особливостей притаманного кожній людині світосприйняття, навряд чи хто стане називати таке знання науковим знанням. Тим більше, що значна частина дослідників вважає основою національного менталітету колективне несвідоме [189, с. 50-117].

В усіх таких чи подібних випадках, безумовно, мова повинна йти не про наукові, а про такі знання, які можна було б назвати за своєю природою повсякденними знаннями чи, інакше кажучи, буденними знаннями. Однак серед усіх інших форм повсякденного знання буденні знання займають особливе місце.

Мистецтво, передовсім народне мистецтво, це особливий різновид епістемологічних практик. Адже, коли говорять про пізнавальні функції мистецтва [29, с. 122-124], мають на увазі зовсім не наукове пізнання, а особливу форму вираження суб'єктивного сприйняття і переживання та її світу.

Важливе значення має мистецтво, в якому джерелом творчості є образи народної культури [282, с. 13-15], особливо вагомим це є в сфері національного виховання. Мистецтво, зокрема народна музика, музично-естетичні якості - це істотна складова української народної педагогіки [128, с. 31]. Звичайно, мистецтво не є наукою, але воно іноді і має подібні до науки пізнавальні функції, зокрема в тій сфері, яка відноситься до ціннісного буття людини.

Останнє є свідченням того, що, звичайно, основним джерелом формування будь-якого знання є різного характеру практики. Значення епістемологічних практик постійно зростає. Але якщо в сфері наукового знання епістемологічні практики інституалізуються з метою розвитку цих знань, то, скажімо, в релігії, хоча і відбувається інституалізація епістемологічних практик, але з іншою метою – закріплення, канонізації здобутих на тому чи іншому етапі знань. Ситуація з мистецтвом дещо інша: мета, власне, збігається з науковими знаннями – їх розвитком, але розвитком в індивідуалізованому плані, тобто як розкриття можливостей самовираження, індивідуального сприйняття відповідних процесів. У цьому плані мистецькі твори є неповторними. І тим не менше існують для певного періоду свої „мистецькі жанри“, існують методики та методології, які необхідно опанувати аби творити відповідно часу...

Такі ж позанаукові знання, як магія, мантика тощо, як і релігійні знання – консервуються, догматизуються, але репрезентуються як здібності окремих їх носіїв, особистостей. Особистісний чинник в розвитку позанаукових знань (здійснення епістемологічних практик у цій сфері) вважаються провідним, і не тільки провідним, а визначальним. Щоправда, скажімо в розвитку релігійних знань він має форму, яку називають "ликом святих", або "богообраних"; в мистецтві – це особиста обдарованість, талант або геніальність, якій звично важко знайти пояснення, але важливо, що виключення поміж інших; в різних магічних, езотеричних тощо знаннях і вміннях знову ж таки провідну роль відіграють, мовляв, відповідні вроджені якості, які притаманні тільки окремим особам. Саме завдяки цим особистим якостям і, вважається, можливий розвиток будь-яких позанаукових знань.

Це не означає, що джерелом розвитку наукових знань не виступають відповідні особисті якості їх творців. Біографії геніальних вчених, скажімо, Ньютона, Ейнштейна, чи Галілео Галілея та інших обов'язково вказують на непересічність, винятковість геніальних вчених, але при цьому важливо, що

так би мовити, "добросовісні" біографи обов'язково показують, що результати науковців вже є підготовленими попередніми поколіннями вчених, що, власне, кожен з геніїв в науці довершив те, що з необхідністю "підводило" до здійснення великого відкриття. Тобто в науковому знанні його розвиток – це наслідок його об'єктивно-істинного поступу, нехай це буде і революційне відкриття. Скажімо, результати досягнень Ньютона не могли б бути без творчості Галілея, Кеплера, Тіхо де Браге та інших. А в позанаукових знаннях, джерелах їх розвитку подібна ситуація не спостерігається. Що стосується останніх, то необхідно констатувати розмаїття, багатолікість джерел їх функціонування та розвитку. Звідси і строкатість шляхів його реалізації в культуротворенні, укоріненість в етнонаціональні процеси, буття особистості в світі. Усе це дуже важливо і доцільно було б окремо вислідкувати ці процеси на прикладах з історії окремих етносів та національностей, скажімо українського чи якогось іншого.

**ПОЗАНАУКОВІ
СУБ'ЄКТИВНО-
ПРАКТИЧНІ
ЗНАННЯ**

- 2.1. Традиційні суб'єктивно-практичні позанаукові знання**
- 2.2. Нетрадиційні суб'єктивно-практичні позанаукові знання**
- 2.3. Квазінаукові знання**
- 2.4. Ідеологія позанаукового знання**

Усі ненаукові та позанаукові знання можна поділити (щоправда досить умовно) на дві основні, хоч і нерівноцінні, частини: суб'єктивно-практичні знання та символічні об'єктивно-практичні знання. В основу такого поділу покладається процедура кореляції усього знання з науковим, і не тільки з науковим знанням, але і способами (методами) його отримання.

По-перше, серед ненаукових та позанаукових знань існують такі, які в наш час перебувають в принциповому конфлікті з наукою. Однак, серед ненаукових та позанаукових знань існує інша група знань. Вона складається з таких знань, які на сьогодні не перебувають, а також взагалі принципово не повинні перебувати в конфлікті з наукою.

Статус ненаукових та позанаукових знань, як таких, що вони перебувають в конфлікті з наукою, чи ні, залежить не тільки і не стільки від еволюції самих ненаукових та позанаукових знань. Він залежить насамперед від усїєї еволюції науки.

Значна частка знань, які в наш час можна називати альтернативними щодо науки, а також відповідних їм вчень, перебувають в конфлікті з наукою та науковими знаннями. І цей конфлікт з шістнадцятого до кінця двадцятого сторіччя постійно поглиблювався.

Саме такі альтернативні щодо науки знання, прийнято звично називати антинауковими. І, коли мова йде про назву "антинаукові знання", справа не в позиції якихось окремих людей і не в ставленні до таких форм знання, що також може проявитись у використанні назви "антинаукові знання", а в самій природі таких знань.

Названі вище, а також інші, форми альтернативного щодо науки знання, які в наш час знаходяться в принциповому конфлікті з наукою, є одним із основних аспектів цього дослідження.

Крім того, потрібно враховувати, що більшість з сучасних форм і способів отримання альтернативного (позанаукового) знання по-різному взаємодіють з тими позанауковими знаннями, які не перебувають в конфлікті з наукою. Тому для повнішого аналізу альтернативного знання доводиться аналізувати також позанаукові знання, які не перебувають в конфлікті з наукою.

2.1. Традиційні суб'єктивно-практичні позанаукові знання

Усі існуючі в наш час форми позанаукового (альтернативного) знання, так само, як і усі відповідні їм вчення можна поділити загалом на: 1) традиційні суб'єктивно-практичні форми позанаукового знання, 2) нетрадиційні суб'єктивно-практичні позанаукові знання, а також квазізнання.

Не дивлячись на те, що зазначений поділ є досить-таки умовним, його можна вважати цілком виправданим в межах даної досліджуваної теми, оскільки він, крім усього іншого, також дає можливість розрізнити відносно значення тих чи інших форм позанаукового (альтернативного) знання.

Зрозуміло, що традиційні форми позанаукового знання мають набагато давню історію свого походження та існування, ніж будь-які з нетрадиційних форм позанаукового знання. Традиційні, з одного боку, та нетрадиційні форми, з іншого боку, навіть важко було б якось порівнювати у цьому відношенні.

Походження деяких з традиційних форм позанаукового (альтернативного) знання, мабуть, треба вважати настільки давнім, що про час їх виникнення навіть важко щось впевнено говорити.

Очевидно, що традиційні форми знання, альтернативного щодо науки, а також відповідні їм вчення, мають певні особливості порівняно з нетрадиційними формами альтернативного знання, а також порівняно з відповідними їм вченнями. Частина з цих особливостей традиційних форм альтернативного знання, є цілком очевидними. Інша – набагато менше кидається у вічі.

Значна частина з цих особливостей традиційних форм альтернативного знання безпосередньо пов'язана з їх більш давньою історією, а також, відповідно, з їх традиційністю. На нашу думку, саме такі особливості заслуговують на найбільшу увагу при дослідженні статусу та функцій альтернативного знання в культурі.

В усіх випадках традиційних форм позанаукового знання ми маємо повне право говорити про деяку традицію у використанні цих знань. Іноді таку традицію виявляється можливим прослідкувати хоча б в загальних її рисах. Крім того, зрозуміло, що повинні існувати також традиції в способах отримання таких знань.

З причини існування давніх традицій будь-які зміни (новації) в традиційних формах позанаукового знання, завжди вважались небажаними. Тому немає нічого дивного у тому, що будь-яких новацій повинні були уникати усіма можливими способами.

Все ж таки, як би там не було, але і в традиційних формах позанаукового знання якісь зміни так чи інакше не можуть не відбуватись. Однак у всіх таких випадках будь-які зміни традиційних форм позанаукового знання маскуються під традицію.

Однією з таких традиційних суб'єктивно-практичних форм позанаукового знання є шаманізм.

В сучасній науковій літературі, яка присвячена вивченню шаманізму, не існує якоїсь єдиної загальноприйнятої точки зору щодо давності походження цього явища порівняно з іншими традиційними формами знання, які можуть вважатись

альтернативними щодо науки. Причин для такої невизначеності щодо давності шаманізму існує досить багато і зрозуміло, що не всі їх варто називати в цьому дослідженні.

Шаманізм в науковій літературі досить часто ототожнюють з іншими формами позанаукового (альтернативного) знання. Так, в науковій та науково-популярній літературі шаманізм ототожнюють з магією [349, с. 557]. Крім того, шаманізм або ж шаманство може розглядатись також у якості ранньої форми містицизму [17].

Однак очевидно, що таке ототожнення шаманізму, з одного боку, і магії, з іншого боку, було б неправильним, оскільки насправді здавна прийнято вважати, що магією, може займатись кожний, хто зможе в ній розібратись (теоретично кожний міг би цьому навчитись), в той час, як шаманом в принципі може бути тільки той, хто зміг пройти посвячення в шамани.

Говорячи про те, що зовсім не кожний бажаючий міг бути шаманом, слід, однак, при цьому враховувати, що у деяких народів відсоток шаманів міг бути порівняно великим. Так, наприклад, перепис в Туві 1931 року зафіксував, що в той час шамани становили 1,1% від усього населення Туви, а у в районах гірської тайги Східної Туви, наприклад в районі Тоджа, відсоток шаманів був ще вище [43, с. 240]. Однак в будь-якому випадку кількість шаманів завжди не може бути безмежною.

Крім того, ще з найдавніших часів вважалось, що у кожного з шаманів обов'язково повинні бути не такі самі здібності, як в усіх інших (звичайних) людей. Так, наприклад, за уявленнями тувинців, тільки частина духів-покровителів могла бути у будь-кого з людей, а інша частина духів-покровителів могла бути у одних тільки шаманів. Значну частину таких духів-покровителів, за уявленнями тувинців, становили духи померлих прашурів, зокрема також духи-прашури шаманів [43, с. 241].

Шаманів часто визначають як таких харизматичних осіб,

які мають особливу здатність до спілкування з духами [173, с. 38], або таких харизматичних осіб, які здатні впадати в транс і контактувати з потойбічним світом [349, с. 935]. Безумовно, з таким визначенням шаманів загалом можна погодитись, хоч, будучи дещо абстрактним, таке визначення стосується не одних тільки шаманів, але також і деяких інших людей з тих, хто активно переймається позанауковими (альтернативними) формами знання.

Вочевидь, що потрібно розрізнити історичні різновиди шаманізму, з одного боку, і те, що зараз вважають шаманізмом, з іншого боку. Щоправда, навіть в науковій літературі не завжди це робиться послідовно. Тобто, інакше кажучи, сучасну моду на шаманізм, безумовно, зовсім не варто плутати як з тим шаманізмом, який існував у віддаленому історичному минулому, так і з тим шаманізмом, який існує до цих пір у окремих народів, у яких культура все ще залишається порівняно примітивною.

З історичним шаманізмом існує та ж сама проблема, яка завжди існувала з усім тим, що було в примітивній культурі. Дуже часто сучасні історики та культурологи, які вивчають примітивну культуру, схильні поширювати на неї все, що помічено антропологами і етнографами, які вивчають сучасну примітивну культуру. І в результаті цього перенесення на минуле сучасного може, як наслідок, статись так само чи подібно, як сталось з поняттям „матріархат”, який був вигаданий істориками дев'ятнадцятого століття. Ці історики, зокрема американський дослідник Льюїс Морган, на якого і зараз іноді посилаються за звичкою дехто з авторів, поширили, м'яко кажучи, недостовірну і неправильно зрозумілу ними інформацію про звичаї окремих сучасних їм відсталих племен на всю без винятку історію людства. Те ж саме або подібне до цього може статись також і з шаманізмом, який колись справді був достатньо поширений у багатьох із таких народів, у яких зараз немає нічого подібного до шаманізму. Однак, з іншого боку, шаманізм міг і не бути ніколи всезагальним для всього

людства явищем, як часто це уявляють деякі з авторів.

Скоріше за все можна говорити про існування у віддаленому минулому людської цивілізації, де були різноманітні явища, які, не будучи буквально шаманізмом, однак, типологічно були схожими з ним. Про це свідчить те все, що в наш час відомо про Стародавню Грецію, зокрема про декого з перших філософів, наприклад про таких, як Піфагор або Емпедокл [173, с. 16].

Життя і діяльність цих, а також подібних до них, давньогрецьких філософів, якщо не намагались модернізувати їх таким чином, як намагаються це зробити сучасні автори-раціоналісти деяких підручників, загалом мало відрізняється від того, що звичайно розповідалось про чаклунів і шаманів. З цієї причини дехто з дослідників історії філософії так і називають перших давньогрецьких філософів, або ж частину з них, чаклунами і шаманами. Усі названі вище філософи, хоч і були в усьому чи багато у чому схожі на самих звичайних сучасних шаманів, але де в чому суттєво відрізнялись від цих останніх. Мабуть саме така очевидна відмінність і змусила Піфагора називати себе не мудрецем, як тоді називали чаклунів і шаманів, а філософом (тобто таким, хто любить мудрість). Йоганн Хейзінга вважав шаманів, *vates*, як він їх називав, попередниками філософів [329, с. 169-173].

Однак, з іншого боку, якби Піфагор і подібні до нього перші давньогрецькі філософи не були схожими до шаманів, то філософія, мабуть, не стала б філософією. Ритуали, яких дотримувались перші філософи, будучи типологічно дуже подібними до шаманської практики, були необхідною складовою частиною філософії того часу.

У найдавніші часи особливо розвинута уява була потрібна для шаманів, а також для тих, хто займались магією. Адже шаман для успішності своїх дій повинен переживати уявні подорожі своєї душі (а ці подорожі є необхідною складовою частиною шаманських ритуалів) як справжню реальність. Шаман обов'язково повинен в них повірити, оскільки в

протилежному випадку у нього нічого не вийде.

З цієї причини окремі автори висловлювали надто категоричне твердження, що нібито усі шамани обов'язково повинні бути шизофреніками. Особливо часто це висловлювання стосувалось стародавніх шаманів. Звісно, це є очевидне перебільшення, оскільки серед відомих шаманів завжди було достатньо психічно здорових людей, але для таких тверджень також все-таки були певні підстави. Адже психічно хворі люди, особливо шизофреніки, переживають свої фантазії як реальність. Більше того, вони часто нездатні відрізнити їх від справжньої реальності.

Тобто наявність у шамана психічного захворювання не може, як правило, сильно перешкоджати йому у виконанні ним шаманських ритуалів. Більше того, наявність психічного захворювання могло шаману де в чому тільки допомогти. Зокрема тоді, коли вважалося, що душа шамана повинна була потрапити в потойбічний світ і повернутись звідти.

Уявне відвідування потойбічного світу шаманом загалом можна вважати дуже схожим на всі подібні уявні подорожі до потойбічного світу, частина з яких згодом навіть стала сюжетною основою деяких творів художньої літератури, зокрема таких, як „Одіссея” Гомера, „Енеїда” Вергілія і особливо „Божественна комедія” Данте.

Науковці по-різному висловлювали своє ставлення до такого феномену культури, яким є шаманізм. І слід підкреслити, що не завжди це ставлення було негативним. Досить часто навіть в науковій літературі протиставляється неординарний індивідуальний досвід шамана повсякденному родовому повсякденному досвіду [113, с. 104].

Спостерігається зв'язок шаманізму з іншими формами познаукового знання. Про очевидний зв'язок шаманізму з магією вже було сказано вище.

Шаманізм завжди був пов'язаний з мантикою. Тобто шамани часто займались і продовжують займатись віщуванням. Досить часто, з цієї причини, автори навіть деяких наукових

досліджень могли плутати шаманів із так званими віщунами.

Крім того, шамани часто брались лікувати людей, або ж їх до цього примушували. Вони практикували, зокрема, те, що в наш час отримало назву нетрадиційної медицини. Однак шамани мало використовували і використовують так звану народну медицину.

Є також очевидний зв'язок між міфами і шаманізмом. В частині тих міфів, які дійшли до нашого часу, прямо описуються явища, які можуть бути з достатньою мірою достовірності ототоженні з шаманізмом, або ж однорідні з ним.

Ступенів посвячення у випадку отримання сакрального знання майбутніми шаманами могло бути багато. Відповідно, існувала ієрархія знання: на різних стадіях чи ступенях посвячення посвячену повідомляли зовсім різну інформацію. Відповідно існували різні варіанти міфів. Одні міфи призначались для нижчих ступеней посвячення і зовсім інші – для більш високих ступеней посвячення.

Згадувані вище випробування повинні були підтвердити не тільки саме по собі посвячення, але і те, що той, хто витримав випробування, належить до високих ступенів посвячення. З існування різних ступенів посвячення можна зробити висновок, що існували різні випробування для різних ступенів посвячення.

Приклади з шаманами свідчать також про те, що найвищі ступені посвячення у випадках отримання сакрального знання могли бути спадковою монополією окремих родів [43, с. 274]. Мабуть, саме з подібних уявлень про подібну спадковість в отриманні сакрального знання пізніше міг виникнути кастовий устрій в Індії.

Той особливий інтерес до шаманізму, який з'явився переважно в двадцятому столітті, можна пояснювати по-різному. В такому інтересі до шаманізму є певний елемент моди. Але однією модою цей інтерес пояснити важко.

Можна висловити припущення, що шамани в значній мірі символізують для сучасних людей особливості примітивної

культури. І оскільки в примітивності для багатьох людей є щось привабливе, адже примітивність нібито є своєрідною гарантією справжності, нештучності, саме це може приваблювати.

Крім того, в діях шаманів дійсно існує таємничість. Це саме те, що більшість людей, які мешкають в Європі, не помічають в сучасній, зокрема європейській культурі і те, що, на їх думку, цій культурі не вистачає. А потаємне, як те, що очікує на людину, тобто те, що на неї чатує уже сьогодні, але буде тільки потім, має онтологічні підстави не тільки в плинності буття, наявності життєвих горизонтів (М. Гайдеггер), але і в свідомості. Свідомість не тільки відтворює майбутнє, констатує сьогодення, але й в суб'єктивних формах репрезентує майбутнє. Майбутнє є потаємним. І оскільки воно не є, але має бути, то його пізнання приваблює людину. Людина з острахом йде до свого завтра. Особливо страх перед майбутнім став значущим за сьогодення – у вік глобалізації та надпотужних військових технічних лаштунків, зрештою, в економічному плані – при всезагальному ринку, в умовах якого людина стоїть перед невідомим, невизначеним, є сама елементом гри сил, що мають таємну природу...

Філософія екзистенціалізму досить вдало передала описану ситуацію, але вона не запропонувала якогось виходу з цього стану. Звідси, треба гадати, і пошуки передбачення потаємного в шаманстві, а також близьких до його знань. Ефективність цих знань в розгляді питань таємниці криється в тім, що то не просто якась сукупність інформації, зведень, але й діяльність, практики, що здійснюється шаманами. Це те знання, яке і називаємо суб'єктивно-практичним. Воно йде від суб'єкта – шамана, але водночас несе в собі практики буття... Це знання, як вже раніше зазначалося, є диспозиційним, а не об'єктивним. Саме в тім, що тут є "позиція" суб'єкта і криється зваба його компетентності, відкритості для сприйняття і водночас таємничості його, бо воно доступне не усім, а окремим – шаманам. Причому, ця "доступність" пояснюється

вродженими якостями шамана, тобто його суб'єктивність пов'язується не з причетністю до колективного досвіду суб'єктивного, а саме його тілесності, тобто того чим володіє кожен окремий індивід і яке є (тіло) неповторним, воно є своїм особливим топос у цьому світі. Це останнє і містифікується, вважається недоступним раціональному поясненню.

До традиційних форм суб'єктивно-практичного знання відноситься магія.

Магія належить до найбільш відомих в наш час ненаукових способів отримання знання. Крім того, магічні ритуали активно впливають не тільки на отримання ненаукових та позанаукових, але і на отримання наукових знань.

Мова в даному випадку може йти не тільки про справжні магічні ритуали, але і про дії, які можна назвати квазімагічними ритуалами. Особливо відомі в цьому відношенні численні студентські квазімагічні ритуали під час екзаменаційної сесії.

В наш час дуже мало людей, які свідомо практикують магію і використовують її з певною метою. Набагато більше таких, хто використовують магію напівсвідомо або взагалі несвідомо [269, с. 121-123].

Слід звернути увагу також на таку обставину, що навколо розуміння магії, як особливої форми знання, альтернативної щодо науки, в наш час існує досить-таки заплутана ситуація. Зрозуміло, що з цієї причини можуть висловлюватись дуже різні точки зору щодо розуміння магії.

Магія належить до таких альтернативних щодо науки вчень, в якому особливу роль завжди відіграє знання. Так, зокрема, одним з основних в магії є уявлення про те, що будь-яке знання, насамперед магічне знання, саме по собі є нейтральним за своєю природою і що вся справа в тому, хто цим знанням володіє [273, с. 114] і як саме його використовує.

В цьому відношенні велике значення отримує процес навчання магії. Мова йде, звісно, в такому випадку про отримання внаслідок процесу такого навчання магії сукупності особливих знань різноманітних магічних ритуалів і формул.

Магія, як форма позанаукового знання, в наш час має певні особливості порівняно з іншими формами знання, альтернативного щодо науки. Магія не тільки має дуже давнє походження (точну дату її походження встановити майже неможливо, тому щодо цього існують різні гіпотези). Однак слід підкреслити, що основний набір прийнятих в магії дій і ритуалів загалом дуже стійкий і порівняно мало змінився дотепер з найдавніших часів.

На думку частини сучасних послідовників альтернативних щодо науки форм знання, а також тих вчень, які є відповідними цим формам знання, магія виникла як своєрідна критика і збагачення колективної родоплемінної свідомості [113, с. 104]. Зрозуміло, що науковці, знайомі з історією культури, в переважній більшості своїй ніяк не можуть погодитись з подібними твердженнями про таку позитивну роль магії.

Навпаки, враховуючи досягнення сучасної науки, можна впевнено стверджувати, що, мабуть, саме виникнення магії в найбільшій мірі могло бути пов'язаним з родоплемінною свідомістю, або навіть похідним від неї, про що переконливо свідчать як усі дослідження родоплемінної свідомості, з одного боку, так і магії, з іншого боку.

Звертає на себе увагу також така цікава обставина, що з усіх прихильників різноманітних видів альтернативних форм знання, які існують в наш час, тільки ті, хто постійно і серйозно займаються магією, мабуть, найменше прагнуть до того, щоб вона була офіційно визнана суспільством в якості науки. Такий цікавий факт, дуже характерний для поведінки прихильників магії, неодмінно потребує пояснення і пояснювати її можна по-різному.

Самі прихильники магичних вчень найбільше схильні пояснювати таке загальновідоме небажання оприлюднення "магами" своїх дій особливою, по-перше, успішністю магичних дій та ритуалів (тобто або успішністю своїх власних вправ в магії, або ж успішністю вправ тих магів, з кого вони беруть

приклад в своїх вправах). Прихильники магії виправдовують своє небажання також тим міркуванням, що за умови публічної демонстрації магічних дій стороннім людям, які не пройшли відповідного посвячення, така демонстрація може нібито негативно вплинути на результати самих магічних дій.

Однак на думку переважної більшості сторонніх "магам", а також магії людей (особливо на думку переважної більшості науковців), які не виявляють особливої схильності надмірно і некритично захоплюватись магією та магічними ритуалами, все це небажання публічності може мати прямо протилежну причину. Тобто, інакше кажучи, свої магічні вправи ті, хто активно займаються магією, не прагнуть публічно демонструвати стороннім не з тієї причини, що такі дії є дуже успішними, а, навпаки, з тієї причини, що похвалитись прихильникам магії в переважаючій більшості випадків взагалі немає чим.

З усіх існуючих в наш час форм позанаукового (альтернативного) знання магія, якщо не рахувати астрології та алхімії, які загалом найбільше тяжіють до прийнятих стандартною (офіційною) наукою процедур, є, мабуть, найбільше структурованою і систематизованою. Причина такої значної структурованості і систематизованості магічних знань полягає насамперед в тому, що магія має вже дуже довгу історію свого існування, яка нараховує не одну сотню, а може, навіть і не одну тисячу років.

Магія має досить багато різновидностей, кожна з яких, фактично, цілком може вважатись окремою формою позанаукового (альтернативного) знання. Однак слід підкреслити, що не всі форми магії однаково відомі дослідникам, не кажучи вже про широкий загал людей, які далекі від науки.

Тільки окремі з різновидностей магії варто згадати в межах цього дослідження, оскільки вони дійсно заслуговують на серйозну увагу. Однак при цьому слід зауважити, що, разом з тим, окремі з існуючих різновидностей магії навіть в наш час

продовжують залишатись настільки примітивними, що їх важко розглядати в якості навіть екзотичних форм знання. З цієї причини вони не становлять особливого інтересу для якихось серйозних досліджень.

Говорячи про класифікації різновидностей магії, слід підкреслити, що підстави класифікації можуть бути різними. В цьому відношенні ні серед послідовників альтернативних щодо науки форм знання, ні навіть серед дослідників-науковців, дотепер не існує якоїсь загальноприйнятої точки зору. Тим більше, що загалом усіх існуючих різновидностей магії надто багато, щоб таку класифікацію можна було легко провести.

В сучасній європейській культурі продовжує залишатись поділ усіх відомих різновидів магії на білу і чорну магію. Однак при цьому слід звернути увагу на те, що і дослідники, і прихильники магії в більшості своїй змушені визнавати, що різниця між білою магією і магією чорною не може вважатись абсолютною і різниця полягає практично тільки в меті: тобто чорна магія завжди має бути спрямованою на зло, а біла магія, навпаки, повинна насамперед захистити від зла, зокрема і такого зла, що спричинене чорною магією.

Дехто з сучасних прихильників езотеризму також можуть визначати білу магію як магичні дії, які спрямовані на збереження космічної рівноваги. В той же час чорна магія може визначатись ними як магичні дії, які спрямовані на порушення космічної рівноваги [349, с. 558]. В цих визначеннях, очевидним є те, що ці прихильники альтернативних щодо науки вчень усіма можливими засобами намагаються уникнути традиційної аксіологічної оцінки в розподілі усякої магії на білу магію і чорну магію. Водночас прикметним є те, що, власне, в світорозумінні людини як осердя культури поділ магії на білу та чорну є вираженням духовних цінностей доброго та злого, які не тільки репрезентують онтологію людського буття (“жити в добрі / злomu”), але (що є провідним для магії) демонструють шляхи досягнення цих цінностей. І оскільки в житті людини ці цінності даються з

великою затратою зусиль, здебільшого у людини прикроші (зле) дошкуляє, то ідея добра втілювана магічними діями є привабливою. Її привабливість ще і в тім, що творення добра (зла) в магії персоніфікований процес, має чинність безпосередності, наглядності, демонстративності. Тут не треба значних інтелектуальних зусиль для того, хто сприймає результати магічних дій. Це означає, що в цьому процесі відбувається те, що в наш час називають "поп-культурою". Вона зрозуміла для широкого загалу, а не тільки спеціально вишколених. Щоправда, це таїть в собі можливості культивування невігластва, маніпуляцій не просто свідомістю, а невіглаством. То є надто важливе і водночас досить тонке питання, бо зачіпає життєвий світ людини, його інтенції.

Однією з різновидностей магії часто також вважається теургія [349, с. 558], як найчастіше в країнах Європи, починаючи вже з часів пізньої античності, прийнято називати такі магічні дії, які спрямовані на досягнення таких результатів, що можуть сприйматись або ж самим теургом, що застосовує такі дії, або ж іншими людьми як чудеса (відмінністю всякої теургії від релігії є те, що в теургії чудеса створюються самостійно діями теурга за допомогою нижчих духів, а не волею Бога, як це повинно відбуватись в релігії). В наш час теургія порівняно мало поширена і загалом справедливо сприймається звичайно переважною більшістю людей як форма чорної магії.

Можна сказати, що в кінці двадцятого століття нове життя починає отримувати „лікувальна” магія, як часто називають сукупність магічних дій, які спрямовані на лікування людей. Таку форму магії в європейській культурі здебільшого прийнято відносити до білої магії, а також до так званої нетрадиційної (медицини, яка використовує методи лікування, які не визнає офіційна медицина) медицини.

„Лікувальна” магія, в свою чергу, також має певні різновидності. Можна згадати, наприклад, про екзорцизм, тобто про практику вигнання демонів (духів або бісів) з душі

хворого. Щоправда, слід визнати, що в більшості випадків в наш час в країнах Заходу екзорцизмом досить успішно займаються деякі священики католицької церкви. Однак за межами європейської християнської релігійної традиції екзорцизмом можуть займатись і інші люди, зокрема також шамани і чаклуни, або ж навіть прості знахарі.

В значній мірі протилежністю „лікувальної” магії є така форма магії, мета якої свідомо полягає в тому, щоб нанести певну, здебільшого наперед визначену, шкоду здоров'ю інших людей. Різновидністю таких магічних дій в Україні, а також в багатьох інших країнах, традиційно вважається зглаз. Таку форму магії здебільшого прийнято відносити до чорної магії але також і відьомства (однак дехто вважає, що “лихе око” у деяких людей може бути просто від природи).

Оскільки деякі магічні дії, як сказано вище, спрямовані на спричинення шкоди іншим людям, то немає нічого дивного в тому, що застосовуються, відповідно, магічні дії, які повинні захистити від таких шкідливих магічних дій (так би мовити, застрічні магічні дії). Слід підкреслити, що іноді магічні дії, спрямовані на захист від шкідливої магії, самі повинні також нанести шкоду у відповідь. З цієї причини їх можуть зараховувати як до білої, так і до чорної магії, різниця між якими в даному випадку просто зникає або ж стає несуттєвою.

Частина магічних дій може також використовуватись для віщування майбутнього, найчастіше найближчого майбутнього. Класифікувати такі магічні дії, як правило, майже неможливо. Однак очевидно, що мова в таких випадках йде про розширене розуміння магії. Традиційно мислячі християни завжди намагались уникати будь-яких віщувальних майбутнього, а особливо таких, в яких присутні якісь магічні дії. На превеликий жаль більшість сучасних українців, які зараховують цілком щиро себе до християн, не знають цього і часто виявляють надмірний інтерес до різноманітних віщувальних дій.

Дуже відомою у всі часи була так звана любовна магія. Мова йде про такі магічні дії, які повинні сприяти перемозі в

коханні, або збереженню партнера. Якось здавна склалось так, що любовною магією цікавляться переважно жінки. В наш час не всі знають, що те, що прийнято називати любовною магією, є різновидністю такої форми магії, яка повинна приносити загальний успіх. Тобто існує більш загальна, форма магії, ніж просто любовна. Крім того, існують та іноді виконуються також і такі магичні дії, які повинні принести в результаті багатство. Це також певна конкретизація магії успіху.

Форми магії можуть також поділяти в деяких випадках на окультну магію, натуральну магію, теургічну магію і шаманізм [349, с. 557]. За іншою класифікацією виділяють 1) білу магію; 2) ментальну магію (для укріплення своїх власних сил); 3) народну магію; 4) натуральну магію; 5) оперативну магію (спрямовану на зміну ходу речей); 6) священну магію (це взагалі не магія, а дії священнослужителів різних релігій); 8) церемонійну магію (ритуали для підсилення ефекту магичних дій); 9) чорну магію [349, с. 558]. Вершиною магії звичайно вважається ступінь майстерності, коли вважають себе пануючим над усіма духами.

На думку Олександра Меня, в магії приховано присутня та ж сама духовна тенденція, яка коріниться в первородному гріху людства: прагнення поставити себе в центр світобудови і примусити служити собі космічні сили; магія в цьому аспекті протистоїть релігії, основою якої є молитва; прихильник же магії, на відміну від віруючих і священнослужителів чекає від Неба тільки дарунків, природу, зокрема невидимі сили, він вкрайне підкорити [193, с. 30].

На думку Броніслава Малиновського, сферою магії є сфера підвищеного ризику; там, де панує випадок і невизначеність, де не існує надійного алгоритму успіху, де велика можливість помилитись, там на допомогу людині нерідко і приходять магія [358, с. 108-110]. Цю правду, приведені слова Малиновського в цих випадках цілком можна поширити також на більшість, якщо не на всі з форм позанаукового (альтернативного) знання.

Магію неодноразово намагались поєднати з наукою і з філософією. Зокрема це було властивим для періоду італійського Ренесансу. Марсіліо Фічіно, який очолював в п'ятнадцятому столітті "Платонівську" академію у Флоренції, визначав астрологію як природну магію і, хоч стверджував, що зірки щось означають, але нічого не створюють, все ж займався створенням гороскопів і попереджав друзів про сприятливі та несприятливі дні [178, с. 331].

Потрібно згадати також видатного представника Ренесансу, Джованні Піко делла Мірандолу, який у своїх відомих дев'ятистах тезах намагався створити єдине монотеїстичне релігійно-філософське синтетичне вчення. Піко намагався поєднати християнство, філософське вчення Платона і Аристотеля, неоплатонізм, зороастризм, герметизм, іудаїзм, іслам з кабалістикою, яку він вважав одночасно вченням про числа, магією і астрологією [178, с. 344-345].

Враховуючи традиційність, консерватизм мислення переважної частини науковців, зближення між наукою і магією є проблематичним при одnobічності трактовок першого і другого. Інша річ, якщо говорити про інтерес частини науковців до евристичного потенціалу магичних ритуалів, то це має певний сенс, зокрема коли йдеться про мантику. Мантику (віщування) в наш час можна розглядати в якості однієї з найважливіших позанаукових форм суб'єктивованого щодо науки знання. В свою чергу, мантика (віщування) сама поділяється на такі окремі різновидності і форми, які являють собою, фактично, окремі альтернативні форми знання.

Слід підкреслити, що з усіх форм альтернативного знання, які, так чи інакше, були пов'язані з мантикою, астрологія завжди займала окреме, відмінне від інших мантичних форм знання, місце. З цієї причини будемо астрологію розглядати окремо від мантики в якості особливої форми позанаукового знання.

Всі інші форми позанаукового знання, альтернативного щодо науки, які є окремими різновидами і формами мантики,

розглянути детально просто неможливо, оскільки для такого розгляду кожному з таких випадків потрібно було б присвятити окреме дослідження. Тому нам доведеться зацентрувати увагу тільки на найбільш поширені чи, навпаки, найбільш екзотичні форми віщування.

Серед усіх різновидностей мантики в наш час, мабуть, найбільше значення має хіромантія (віщування по лініях на долоні). Хіромантію іноді також в літературі називають хірологією [349, с. 564].

Хіромантія, мабуть, в наш час є найбільш поширеною і найбільш відомою серед різновидів мантики. Важко сьогодні знайти людей, які б взагалі нічого не чули про віщування по лініях на долоні. І можна зробити припущення, що більшість наших сучасників, скоріше за все, повинні мати досвід такого віщування, хоч ставитись можуть до цього по-різному.

Досить широкому загалу сучасних людей відома хіромантія і як певна система знань. Інша річ, що у переважній більшості людей уявлення про хіромантію як систему знань можуть бути зовсім неправильними або ж недостовірними.

Однак слід звернути увагу на те, що в минулі століття по лініях руки віщували порівняно мало і цей спосіб віщування не є дуже давнім. Європейці познайомились з ним тільки у вісімнадцятому столітті і, скоріше за все, завдяки відповідній активності ромів.

Приблизно тоді ж, або на століття раніше, в Європу потрапляють карти як відомий вже іншим народам засіб віщування. В наш час карти Таро є досить широко відомими європейцям, хоч набагато частіше для віщування в Європі все-таки використовуються звичайні гральні карти.

Прийнято вважати, що Великі аркани з карт Таро можуть пояснюватись астрологічно, окультно, а також нумерологічно [349, с. 815]. Це свідчить насамперед про постійно триваючі внутрішньо суперечливі процеси диференціації та інтеграції позанаукових (альтернативних) знань.

В наш час може використовуватись і такий екзотичний

спосіб віщування, як віщування на кавовій гущі [349, с. 565]. Особливої ролі він ніколи не відігравав, однак існує і по сьогодні.

Вішуні, які вважаються в своєму середовищі фахівцями, намагаються використовувати різноманітні атрибути, які є символами віщування і які повинні, так би мовити, сигналізувати іншим людям про серйозність і високу якість процесу віщування. В Європі таким поширеним атрибутом віщування може вважатись скляна або кришталева куля. Тому досить часто віщування відбувається і по лініях на цій же кришталевій кулі.

До того часу, коли в Європі поширились ці способи віщування, були поширені зовсім інші форми і способи віщування. Серед них можна згадати некромантію.

Некромантія як форма мантики дуже давнього походження, оскільки згадувалась вже у "Одіссей" Гомера. Не дивлячись на це, її активно використовували європейці навіть в Новий час. Однак в наш час ця різновидність мантики майже забута.

Мантика завжди була близька і в наш час залишається близькою до деяких інших позанаукових (альтернативних) форм знання. Зокрема, мантикою часто займались в минулому і зараз часто займаються шамани і чаклуни. Однак було б неправильно зводити усю мантику до шаманізму, або ж, навпаки, весь шаманізм до мантики.

Крім того, можна спостерігати також певний зв'язок між мантикою і магією. Під час мантичних дій часто використовуються окремі магічні ритуали. Та й не випадково ж освічені християни завжди негативно ставились до мантики, відмовлялись займатись нею, чи навіть цікавитись результатами віщувань.

В той же час погани античного часу загалом позитивно ставились до мантики, називаючи її дивінацією. Достатньо згадати, що в Стародавній Греції дивінація у формі оракулів (найбільш відомим був Дельфійський оракул) була частиною

тогочасної релігійної практики і мала дуже велике значення для усієї античної культури.

Ще більше дивінація була поширена в Стародавньому Римі. Стародавні римляни ставились до дивінацій подвійно. З одного боку, вони боялись з якоїсь причини не виконати якийсь з дивінаційних ритуалів, а з іншого – ставились до дивінаційних ритуалів дуже скептично, про що свідчить відомий вислів “посмішка авгура”, яке походить від Цицерона, котрий сам певний час займав посаду авгура.

Стародавні римляни були переконані, що батьківщиною дивінацій є Етрурія, оскільки дійсно в Рим дивінації були занесені стародавніми етрусками і стародавні етруски були першими віщунами – гаруспіками в Стародавньому Римі. Інша річ, що етруски, мабуть не винайшли ці дивінації, а запозичили їх у інших народів.

З усіх позанаукових форм знання мантика, яка називалась в античності дивінацією, сприймалась значною кількістю людей ще з найдавніших часів не тільки позитивно, але іноді навіть негативно. Відомо, що ще в кінці античності дивінацію змушені були спеціально виправдовувати її прихильники, настільки сильною була в той час критика на її адресу.

Однак переважна більшість людей завжди ставились, та й зараз ставляться до мантики тільки позитивно. Звісно, в наш час кількість таких людей, які позитивно ставляться до мантики, дещо менша, ніж в античності або в середні віки. Однак віра в мантику не зникла, як сподівались на це ще зовсім недавно оптимісти з просвітителів.

В цьому відношенні мантика може бути порівняна тільки з такою формою позанаукового (альтернативного) знання, як астрологія. І це не дивно, оскільки астрологія, власне, завжди і вважалась насамперед особливою частиною мантики.

Зараз, на початку двадцять першого століття, порівняно з дев'ятнадцятим століттям, а також початком двадцятого століття, набагато менше поширена ніж деякі інші форми мантики. Деякі з них зовсім маргіналізувались.

Зокрема набагато менше поширена така різновидність мантики, як фізіогноміка, тобто віщування по зовнішності, насамперед обличчю. Проте така різновидність мантики не зникла, не дивлячись на всі зусилля справжніх психологів пояснити широкому загалу людей повну абсурдність уявлень, на яких ґрунтується така різновидність мантики, і на всі демонстративні дослідження щодо цього.

Ще менше в наш час поширена френологія, тобто віщування по формі голови. Однак, з іншого боку, не можна також і стверджувати, щоб френологія вже взагалі зникла остаточно. Її в наш час активно намагаються відроджувати.

Дуже змінилось в наш час ставлення також до графології. Це може вважатись одним з небагатьох випадків, коли в сучасній науці виникає свосередній аналог однакової за назвою позанаукової (альтернативної) щодо науки форми знання. Замість існуючої в дев'ятнадцятому столітті графології як форми віщування в двадцятому столітті виникла графологія як галузь справжніх наукових знань.

Важко уявити, щоб хтось в наш час спостерігав би за польотом птахів для віщування. Звичайно прийнято вважати, що така різновидність мантики відноситься тільки до античності, насамперед до відомих дивінацій (ауспіцій) у Стародавньому Римі.

Однак все ж таки дивними навіть в наш час такі форми мантики можна вважати тільки на самий перший погляд. Адже серед прихильників езотеричних знань зустрічається очевидне прагнення оживити таку незвичайну практику [349, с. 565].

Зокрема таке прагнення було чітко виражене у Карлоса Кастанеди, коли він говорив про політ воронів [122, с. 158]. В наш час віщування за допомогою спостереження поведінки та зовнішнього вигляду тварин називається переважно теріомантикою чи теріомантією [280, с. 253].

Навіть в наш час можуть бути такі форми мантики як віщування по гексаграмах давньокитайської книги І-Цзін, рунах і клубах диму жертovníка [349, с. 565]. Мабуть

непотрібно особливо детально пояснювати, що зараз це мало поширені явища.

Крім того, серед різновидів мантики варто згадати також зоомантику чи зоомантію, коли віщування відбувається за допомогою різних уявних тварин, наприклад саламандр, які нібито живуть у вогні [280, с. 107]. В наш час така різновидність мантики зустрічається дуже рідко. Тому говорити детально про неї теж не варто.

Набагато частіше зустрічається бібліомантика чи бібліомантія, коли віщування відбувається по якійсь випадково розкритій книзі [280, с. 43]. Зокрема віщування може відбуватись дуже часто по тексту випадково розкритої сторінки Біблії.

Такий спосіб віщування, завдяки “мозаїчності” свідомості значної частини сучасних людей, часто здається їм чимось, що має якесь відношення до самого Святого Письма. Зрозуміло, що це створює певну ілюзію “святості” подібної різновидності віщування в очах таких людей.

Не менш цікавою, на наш погляд, є кабалістика як специфічна традиційна форма суб’єктивного позанаукового знання.

Кабалістика є однією з численних позанаукових (альтернативних) щодо науки форм знання традиційного типу. Однак слід враховувати при цьому, що серед усіх інших, дещо подібних до неї, традиційних альтернативних форм знання кабалістика досить суттєво виділяється особливостями своєї історії.

Сучасні її прихильники, як серед євреїв (а кабалістичне вчення є частиною традиційного єврейського релігійного спадку), так і серед послідовників різноманітних форм альтернативних щодо науки вчень, які традиційно захоплюються кабалістичним вченням, здебільшого схильні проголошувати кабалістику дуже давньою за часом її виникнення. Іноді навіть частина з прихильників альтернативних знань проголошують кабалістику найдавнішою з усіх можливих вчень, які на сьогоднішній день має людство.

Однак дуже давнє походження кабалістики за уявленнями сучасної науки є надто малоюмовірним. Адже фактично, в тому вигляді, як вона існує в наш час, кабалістика виникла в середовищі євреїв ніяк не раніше, ніж в середні віки.

Інша річ, що виникнення кабалістики могло бути століттям раніше, або століттям пізніше, ніж це прийнято звичайно вважати. Проте, навіть якщо кабалістика і виявилась би на якесь століття старішою, це мало змінює ситуацію з питанням про час виникнення кабалістичного вчення.

Справжніми ж, а не уявними творцями кабалістики були відомі єврейські рабини дванадцятого століття з ісламської Іспанії Авраам бен Давід де Толедо, а також тринадцятого століття Моше бен Шев-Тов де Леон і Моше де Леон, які написали і опублікували, хоч і не від свого імені, книгу Зохар [349, с. 437], яка і стала основою кабали.

Хоч кабалістика і була предметом загальної моди протягом кількох останніх століть, особливо для гуманістів в епоху Відродження, а також в певні періоди впродовж Нового часу, на межі дев'ятнадцятого і двадцятого століть (нею захоплювались, наприклад, Соловйов і Бердяєв), а дехто продовжує щиро вірити в неї і зараз, це така форма позанаукового (альтернативного) щодо науки знання, яку особливо важко сприйняти сучасним людям, особливо освіченій частині сучасних представників Західної культури.

Однак, при всьому цьому, кабалістика теж може розглядатись в якості дуже своєрідної системи знань. З цієї причини її також необхідно, на наш погляд, розглядати в межах цього дослідження. Наприклад, самі кабалісти завжди вважали, що знання числових значень чи поєднань букв дозволяє їм проникнути в таємницю божества [349, с. 437].

Хоч сама кабалістика, як було вже сказано вище, є порівняно недавнього походження, очевидно, що у неї повинні були бути попередники в більш віддаленому минулому. Зокрема це можна сказати як про культуру Стародавньої Греції, так і про культуру Стародавнього Сходу.

Справа в тому, що майже у всіх стародавніх культурах велику роль відігравало те, що пізніше отримало назву „містика чисел”. „Містику чисел” можна помітити, зокрема у піфагорійців, які діяли в Стародавній Греції та в Стародавньому Римі і які сприйняли, мабуть, „містику чисел” в Стародавньому Єгипті, де давно було щось подібне і звідки піфагорійці взагалі запозичили переважну більшість своїх уявлень.

Крім того, багато подібного до „містики чисел” існувало також в деяких із відомих творів Платона. В цьому загалом немає нічого дивного, оскільки загальновідомо, що на вчення Платона сильно вплинули піфагорійські вчення.

Особливий інтерес до „містики чисел” можна спостерігати, вивчаючи твори неоплатоніків. Власне, саме неоплатоніки і створили в найбільшій мірі існуючу донедавна в Європі традицію ставлення до чисел як до чогось більшого, ніж до простих засобів обчислення. І саме в творах неоплатоніків, починаючи з учня Плотіна, Порфирія та його молодшого сучасника Ямбліха, знайшло відображення своєрідне обоження чисел, так само, як і букв, якими зображались ці числа.

Тому немає нічого дивного в тому, що не тільки саму по собі кабалістику, але також і всі подібні до неї вчення, а їх загалом було не так вже й мало, особливо в країнах Близького Сходу, деякі дослідники, починаючи з дев'ятнадцятого століття, почали пов'язувати саме з неоплатонізмом.

Такий підхід, хоч де в чому він надто категоричний, загалом має повне право на існування. Інша річ, що деякі з типологічно дуже подібних до кабалістики східних вчень могли виникнути раніше від неоплатонізму. Їх джерелом мали бути ті східні за походженням вчення, з яких виник сам неоплатонізм.

У другій половині дев'ятнадцятого століття з'явилися твердження про те, що нібито існує якась „східна кабалістика”. Це твердження особливо активно проповідувалось в той час різноманітними послідовниками теософії, зокрема Оленою

Блаватською [21, с. 67-69], хоч усякі такі твердження є і були нічим не виправданими з історичної точки зору. Однак уявлення про "східну кабалістику" дуже поширене серед прихильників окультизму та інших альтернативних щодо науки вчень.

Мода на кабалістику існувала не тільки в минулому. Вона не зникла і в наш час. Однак самі кабалісти ставляться до моди на кабалу здебільшого з іронією [193, с. 188].

Дуже відмінною від усякого іншого знання, яке, так чи інакше, якимось може бути пов'язаним з сучасною логікою (віщуванням), формою позанаукового, альтернативного знання, є геомантика. Власне, те, що прийнято називати геомантикою з багатьох причин потрібно в наш час вважати цілком самостійною формою поза наукового, альтернативного щодо науки знання, яка пов'язана із логікою (віщуванням), по суті, тільки своєю назвою і дуже мало чимось іншим.

Інша річ, що історично більшість позанаукових, альтернативних щодо науки форм знання завжди були досить близькими між собою за своїми функціями і настільки активно взаємодіяли між собою, що іноді їх майже неможливо було розрізнити. Особливо близьким в цьому відношенні могло бути походження геомантики та логіки (віщування), які, мабуть, цілком могли походити з одного прадавнього джерела.

Однак реконструювати походження геомантики в наш час можливо переважно тільки гіпотетично, оскільки надто мало в цьому відношенні існує історичних матеріалів щодо неї. З цієї причини будь-які реконструкції походження геомантики, очевидно, завжди будуть викликати сумніви у більшості науковців.

Тільки в наш час геомантика і логіка (віщування) настільки відрізняються одна від одної, що їх не варто було б розглядати разом у цьому дослідженні. Крім того, тенденція їх диференціації, на нашу думку, буде спостерігатись в найближчому майбутньому і далі. В усякому випадку, такий висновок можна зробити з тих тенденцій, які можна спостерігати впродовж останньої півсотні років.

Методи і знання, які були накопичені в геомантиці, використовувались як в мантиці (віщуванні), так і в інших позанаукових, альтернативних щодо науки формах знання. Зокрема, можна говорити також про тісний зв'язок між геомантикою і окремими різновидами магії. Особливо цей зв'язок стосується далекосхідної магії, зокрема китайської магії.

Крім того, певна частина різновидів геомантики можуть мати зовсім інше походження. Однак в багатьох випадках про походження цих різновидів геомантики можна говорити тільки гадано.

У нас традиційно про геомантику широкий загал людей може знати насамперед як про лозоходіння. Лозоходіння в Європі в свій час було поширене досить широко. Певний час воно було модним також і в Україні.

Останнім часом лозоходіння не настільки поширене, як воно було поширене колись в минулому. Однак про його зникнення говорити ще, зарано, оскільки інтерес до нього може зрости.

Навпаки, в наш час більше поширені такі геомантичні уявлення, які походять зі Сходу. Китайська геомантика називається фен-шуй. Мова йде про особливі точки і лінії на поверхні землі. Мабуть, кожний зараз чув, що якимось особливо за сторонами горизонту треба орієнтувати ліжко, або що не треба спати там, де полюбляє лежати домашній кіт.

В Китаї такі та подібні до них уявлення не є якоюсь розвагою. Всі вони безпосередньо пов'язані з основою усіх епістемологічних практик, які там існували та застосовувались.

Вона здавна отримала назву "фен-шуй". Це те, що пронизує весь світогляд китайців, визначає все їх світобачення. Однотипне з таким явищем, як китайський фен-шуй існує тільки у інших народів Східної Азії.

Фен-шуй є суто східноазійським явищем. Це потрібно підкреслювати особливо тому, що останнім часом з'являються очевидні спроби (звісно, насамперед з боку самих індійців) вивести фен-шуй з індійського мистецтва ваасті [139], стверджуючи, що фен-шуй є чимось вторинним щодо ваасті.

В наш час фен-шуй європейці звичайно найчастіше називають геомантикою. Фен-шуй часто визначають також як особливий вид мистецтва, як зв'язок з космосом, як гармонію людини з собою та з навколишнім світом [324]. Іноді ті автори, які пишуть про фен-шуй, звертають увагу також на узгодженість в ньому між різними видами енергії, зокрема між енергією людського організму та космічною енергією.

Однак навіть це не вичерпує усього, що стосується поняття “фен-шуй”. Адже китайці говорять про фен-шуй і у тому випадку, коли вони вважають необхідним обов'язково створювати вхід до будинків традиційної китайської архітектури тільки з південної сторони світу, і тоді, коли вони застосовують з лікувальною метою акупунктуру (голковколювання), і тоді, коли вони роблять астрологічний прогноз, використовуючи для віщування свої знамениті символи з І-Цзін (“Книги змін”), які європейці називають триграмами [272, с. 399-402].

У всіх цих, а також у багатьох інших випадках китайці вважають потрібним звертаються (якщо є така можливість) до тих людей, які вважаються фахівцями фен-шуй. Але навіть у тих випадках, коли таких фахівців знайти важко усі намагаються дотримуватись правил цього вчення, які мають тисячолітні традиції.

Крім того, про фен-шуй китайці говорять також і в усіх тих випадках, коли мова йде про те, що як в самому Китаї, так і в інших країнах, іноді називають китайською класичною філософією [127]. Мова йде про такі символічні поняття, які традиційно використовуються в конфуціанстві та даосизмі, але які дуже важко (якщо взагалі можливо), пояснювати в термінах філософії.

Китайці завжди були схильні поширювати фен-шуй на усі без винятку сфери життя. Наприклад, коли в семидесяті роки дев'ятнадцятого сторіччя, в той час, коли не вдавались ніякі серйозні реформи на території материкового Китаю, реформи, які спробував проводити китайський уряд, враховуючи успішність

реформ в Японії, і це призводило до труднощів із застосуванням в материковому Китаї стандартної техніки західного виробництва, на острові Тайвань, який на той час був майже не заселений китайцями і являв собою майже суцільні джунглі, були успішно прокладені і функціонували залізниця і телеграф, китайці були схильні це пояснювати тим, що на цьому острові відсутні геомантичні проблеми (тобто фен-шуй) [289, с. 178].

В країнах Далекого Сходу геомантика завжди була прямо пов'язана також з вченням про особливі точки (а також про особливі зони і про особливі лінії), які є на поверхні землі, так само, як і на тілі людини. Зокрема таке вчення завжди було дуже поширене в Китаї, де воно набуло, як нам здається, найвищого розвитку.

Така особливість зближує суттєво далекосхідну систему геомантичних уявлень з деякими іншими позанауковими, альтернативними щодо науки вченнями, зокрема з індійськими формами йоги, зокрема з такими з різновидів йоги, які можуть вважатись складовою частиною вчення індуїзму, зокрема індуїзму в його сучасній інтерпретації.

Хоч науковці все ще і не приділяють великої уваги геомантиці як альтернативній щодо науки формі знання, це зовсім не означає цілковитої відсутності будь-якого інтересу до геомантики, а також проблем, які можуть бути пов'язані з нею.

Особливий інтерес значна частина сучасних науковців, так само, як і широкого загалу людей, виявляють здебільшого до східних за походженням вчень геомантики. В той же час набагато менш відомими є західні за походженням вчення геомантики, зокрема такі, що походять з Стародавньої Греції, зокрема від Платона. А між тим, протягом останніх десятиліть вчення, які походять від Платона, набули певного поширення, особливо серед частини сучасних європейців.

Ще однією формою позанаукового знання є йога. Назва "йога" в наш час на Україні відома, гадаємо, усім та кожному. Тому цілком зрозумілим є інтерес значної частини науковців до неї. Проте йога все ще мало досліджена науковцями.

При очевидному переважанні інтересу до йоги, уявлення про неї серед широкого загалу людей, однак, навряд чи можуть вважатись цілком адекватними.

Слід підкреслити, що переважна більшість наших сучасників здебільшого схильні вважати йогу тільки однією з різновидів нетрадиційної медицини. Інша ж частина сучасних людей, навпаки, схильні вбачати в ній тільки якусь особливу форму релігії.

Однак обидві ці оцінки є однобокими. Адже йога в тому вигляді, як вона відома в країнах сучасного Заходу, повинна вважатись насамперед особливою формою знання [349, с. 429] або особливим сукупністю способів отримання знання (зокрема методи йоги порівнюють з практикою шаманів [269, с. 144, 146], а вже потім особливою формою релігії, а також всім іншим. Самі ж послідовники альтернативних вчень розглядають йогу як метод управління психікою та фізіологією людини [280, с. 120].

Тим більше, що йога, як вона відома в Індії та сусідніх країнах, взагалі є насамперед особливим способом життя. І цей спосіб життя інтегрує в собі все інше, що до нього має яексь відношення.

Послідовники сучасних позанаукових, альтернативних вчень розуміють також йогу в якості однієї з систем індійської філософії [280, с. 120]. Таке розуміння йоги може бути виправданим настільки, наскільки взагалі можна говорити про давньоіндійську філософію.

Крім того, говорячи про йогу, слід також враховувати, що йога існує не тільки в індуїзмі, що найбільше відомо за межами Індії, але і в буддизмі (насамперед в буддиському тантризмі), зокрема в тибетському буддизмі, який звичайно прийнято називати ламаїзмом (щоправда в ньому йогу часто пов'язують з добуддиськими культами).

Найбільш відомою в країнах Заходу, зокрема в Європі, а також в інших регіонах світу є хатха-йога. В спрощеному вигляді її можна вважати системою знань насамперед про різні

фізичні вправи, зокрема і такі екзотичні для європейців, як фізичні вправи, що спрямовані на регулювання дихання та діяльності внутрішніх органів людини.

Хатха-йога найчастіше розглядається в якості першої ступені йогічних знань та умінь. Крім того, вона слугує для демонстрації непосвяченим можливостей йоги.

Найчастіше (в індуїзмі) прийнято вважати, що метою багатьох різновидів йоги є збільшення особистої сили – тапаса [268, с. 97]. Цим найбільше займається саме хатха-йога.

Менше, ніж хатха-йога, за межами Індії відома раджа-йога. В той же самий час, в самій Індії саме раджа-йогу традиційно прийнято вважати завершенням всіх занять йогою, про що свідчить навіть її назва.

Також дещо спрощено раджа-йогу можна розглядати як систему знань про медитацію. Ця медитація у йогів відбувається насамперед за допомогою символічного індійського за походженням геометричного зображення, яке прийнято називати мандалою.

Те, що називають мандалою, є своєрідним поєднанням різних кіл і квадратів (в найпростішому вигляді мандала є колом в квадраті). Мандала потрібна йогам насамперед для того, щоб дивлячись на неї, “відключити” власну свідомість.

В той час, коли за допомогою споглядання мандали у практикуючого раджа-йогу “відключається” свідомість, у нього продовжує діяти тільки підсвідомість. Найчастіше таке явище приводить у цих людей до індукованих галюцинацій. Достатньо досвідченому (достатньо тренуваному) його подивитись на мандалу, як у нього вже “відключається” свідомість і починаються галюцинації.

Дослідники здебільшого вважають, що йоги під час медитацій не приймають галюциногенні засоби. Така думка, мабуть, є правильною, адже в них дійсно немає ніякої потреби, оскільки мандала багатьма сучасними дослідниками вважається навіть більш сильним галюциногенним засобом, ніж наркотики.

Раджа-йогу в свою чергу поділяють на джняна-йогу,

карма-йогу, кундаліні-йогу і самадхі-йогу. Крім хатха-йоги та раджа-йоги виділяють також лайа-йогу, яку, в свою чергу, поділяють на бхакті-йогу, шакті-йогу, мантра-йогу та йантра-йогу [280, с. 121]. Іноді джняна-йогу і карма-йогу розглядають окремо від раджа-йоги [268, с. 100].

Своєрідною формою йоги є зараз практично усім відома камасутра. Існує дуже великий інтерес, особливо представників європейської цивілізації, до цього особливого явища в індійській культурі. Більшість неіндійців, зокрема європейці, схильні вважати її всього лиш однією з численних сексуальних технік, а то й просто збоченням.

Однак камасутра є одним з напрямів йоги. Щоправда, вона суттєво відрізняється від усіх інших напрямів.

Йога протягом більше, ніж сотня років інтенсивно взаємодіє з іншими формами альтернативного знання. Насамперед така взаємодія відбувається завдяки зусиллям неіндійців. Проте це не може суттєво змінювати усієї оцінки йоги.

Зокрема практику хатха-йоги дійсно можуть застосовувати порівняно часто в нетрадиційній медицині. Однак, гадаємо, помилково цілком ототожнювати якісь системи йоги, зокрема ту ж таки хатха-йогу, з нетрадиційною медициною.

Специфічною формою позанаукових, альтернативних знань є онейрокритика (пояснення сновидінь). Таку специфічність онейрокритики як однієї з існуючих форм позанаукових, альтернативних знань можна пояснити особливостями її історії.

Онейрокритика має давнє походження і, з цієї причини, належить до найбільш традиційних форм позанаукового, альтернативного щодо науки знання. Однак навіть давнє походження онейрокритики досить важко раціонально пояснити.

В усякому випадку, всі існуючі в наш час пояснення походження цієї специфічної форми знань або ж взагалі дуже

мало відрізняються від традиційних міфологічних пояснень, або ж просто не можуть сприйматись серйозно.

Слід враховувати, що загалом форми пояснення сновидінь є стійкими. Вони порівняно мало змінилися протягом історії, в усякому випадку майже не змінилися з кінця античності.

Звісно, на таку постійність не могло не впливати також і саме існування відповідної літератури про сновидіння. А такої літератури, починаючи з відомого „Сонника” Артемідора написано дуже велику кількість. Немало її видається також і в наш час. Загалом різниця між такими творами є зовсім невеликою.

Пояснення сновидінь може використовуватись насамперед для мантики (віщування) [297, с. 9]. Особливо таке їх використання було поширене в стародавні часи, зокрема в багатьох країнах Стародавнього Сходу, що знайшло відображення в Біблії, зокрема і в знаменитих поясненнях Іосифа єгипетському фараону сновидіння цього останнього про сім жирних корів та сім худих корів.

Іноді і в наш час пояснення сновидінь розглядаються дослідниками, не кажучи вже про широкий загал далеких від науки людей, що вірять у віщі сні, як своєрідна форма мантики (віщування). Саме в такому аспекті вони найчастіше і вивчаються дослідниками, якщо взагалі вивчаються.

Слід визнати, що в значній мірі така позиція є виправданою. Однак, гадаємо, не варто все в поясненні снів намагатись зводити до однієї тільки мантики.

Не варто думати, що до сновидь та їх пояснень серйозно можуть ставитись тільки зовсім примітивні або ж зовсім неосвічені люди. Було б великою помилкою так вважати.

Тим більше, що історія цивілізації свідчить про зовсім інше відношення освічених людей до снів.

Адже навіть видатні науковці і винахідники вбачали в сновидіннях щось незмірно вище, ніж просто наслідки якихось фізіологічних процесів в організмі. Частина з цих видатних людей взагалі цілком свідомо керувались тим, що вони

побачили в своїх сновидіннях і при цьому зробити видатні відкриття.

Однак в жодному з цих випадків мова не йде ні про яке віщування. Просто більшість з тих людей, які бачать сновидіння (а повноцінні, “кольорові” сновидіння, як здавна стверджують психологи, можуть бачити не всі, а тільки окремі люди), звикли довіряти своїм сновидінням, навіть найбільш дивним з них, і ставитись до них, як до якоїсь особливої форми реальності, або ж як до особливої частини загальної реальності свого існування.

Цим фактам в близькій до науки літературі можуть давати будь-які пояснення. Однак спільною рисою всіх подібних пояснень є те, що вони абсолютно всі мають характер здогадок, версій.

З іншого боку, в усьому, що стосується сновидінь, а також їх різноманітних пояснень, не варто також вбачати і якусь примітивну „містику”. Такий підхід до пояснень сновидінь також є очевидним перебільшенням.

Крім того, варто згадати також і про таке поширене ставлення до пояснення сновидінь, як розуміння їх в якості простого виявлення забобонів. Однак таке пояснення в наш час надто мало поширене, будучи надто примітивним.

З найдавніших часів походить використання сну для лікування людей. Це стосується як використання з лікарською метою самих сновидінь, так і інформації про них.

Частина науковців з різних міркувань також брались пояснювати сновидіння. Найбільш відомими були і є пояснення сновидінь, які робили впродовж двадцятого століття Зігмунд Фрейд та його послідовники, зокрема Карл Юнг [331].

Ця сторона вчення Зігмунда Фрейда та його послідовників серед психоаналітиків викликає чи не найбільші сумніви у багатьох дослідників щодо науковості та наукової цінності психоаналітичних методів. Деякі сучасні науковці взагалі прямо порівнюють подібні твори Зігмунда Фрейда з міфологією [2, с. 34].

Підсумовуючи розгляд основних форм традиційних суб'єктивно-практичних поза наукових, альтернативних знань, треба зауважити, що попри розмаїття цих форм, для усіх них прикметною є абсолютизація суб'єктивних якостей агентів цих знань і їх генераторами та операторами вважається виступають тілесно-антропологічні особливості цих агентів – шаманів, чаклунів, френологів, геомантиків та інших. Усі суб'єктивно-практичні позанаукові знання є демонстративними, це знання – дії. Їх "суб'єктивність" не тільки в тім, що вони демонструють якості суб'єктів, але й в тім, що це знання, де значеннями виступають символічно-знакові процедури, ритуали. В символічно-знакових, ритуальних процедурах заковані смисли і без знання коду ці смисли не тільки не означені, але й є за великим рахунком безглуздими. Тому їх дія є ефективною в разі причетності не тільки суб'єкта, але й об'єкта дії. Інакше, аби реалізовувалися традиційні суб'єктивно-практичні знання, то вони мають виступати як комунікативний процес поміж суб'єктами. Водночас суб'єкт, який виступає об'єктом дії, має тільки загальну орієнтацію в смислах цих знань. Причому ця "орієнтація" зводиться до визнання потаємного, нерозкритого змісту смислів, але такого, що має наступити в майбутньому. Тобто йдеться про наявність у об'єкта-субєкта віри в силу знаково-символічних процедур, що здійснює суб'єкт-медіатор. Таїна та ефективність суб'єктивно-практичних позанаукових знань, нарешті, підтримується традиціями, які склалися за того чи іншого періоду і передаються від покоління до покоління.

Істотним, на наш погляд, для суб'єктивно-практичних знань є й те, що вони мають справу з футурологічними станами, станами можливого, де сама модальність базується на подвійному кодуванні: по-перше, це можливість "чого завгодного" і, по-друге, можливість тлумачиться з позицій "механістичного детермінізму" з його жорсткою невідворотністю прийдешнього. У такому разі створюється культура сприйняття буття людини як фатального, заданого, яке звично міститься в змісті виразу "така доля".

2.2. Нетрадиційні суб'єктивно-практичні позанаукові знання

Крім тих форм позанаукового знання, які вже давно стали сприйматись як традиційні форми, і про які мова йшла вище, в наш час існують також різноманітні форми альтернативного знання, які можна вважати нетрадиційними.

До нетрадиційних форм позанаукового знання, а також до відповідних їм вчень, що є альтернативними щодо науки та наукового знання, слід віднести і такі форми альтернативних знань та вчень, які або взагалі мають порівняно недавню історію, або ж як такі форми альтернативного знання і вчення, які тільки порівняно недавно змогли виділитись із середовища більш традиційних форм позанаукового знання в відносно самостійні форми знання.

Утворення таких форм альтернативного знання також можна розглядати в якості результатів та наслідків процесів диференціації та маргіналізації позанаукових, альтернативних знань. Такі процеси, створюють при цьому щось порівняно нове в середовищі позанаукового, альтернативного знання, а також відповідних їм вчень.

Не дивлячись на очевидну недавність свого походження, деякі з нетрадиційних форм позанаукового, альтернативного знання однак можуть серйозно претендувати на давню історію. Але ці претензії не підтверджуються реальними історичними фактами і не витримують жодної критики.

Навіть та обставина, що всі ці форми поза наукового, альтернативного знання, а також відповідні їм вчення, виникли порівняно недавно (особливо якщо порівнювати їх з шаманізмом або ж магією), неминуче відбивається в їх особливостях. Зокрема над ними практично не тяжіють ніякі традиції. Тому в них легше, ніж в інших формах позанаукового, альтернативного знання, може виникати щось нове.

Однією з нетрадиційних форм, суб'єктивного позанаукового знання є нумерологія.

Потрібно зазначити, що нумерологія у власному значенні слова виникла порівняно недавно за інших, більш давніх альтернативних форм знання, а також з різноманітних вчень, відповідних цим формам знання. З цієї причини, нумерологія може вважатись чи не наймолодшою, якщо не рахувати уфології (яка має досить цікаву передісторію), з усіх існуючих в наш час нетрадиційних позанаукових, альтернативних форм знання.

Можна вважати, що найближчою сучасна нумерологія може вважатись до таких більш давніх з форм позанаукового знання, як герметика та кабалістика. На основі цих форм позанаукового знання вона, фактично, і була в свій час створена.

Крім того, нумерологія багато у чому близько знаходиться також до здавна добре відомої європейським філософам „містики чисел”, яка була, зокрема, притаманна філософській школі піфагорійців спочатку в Стародавній Греції, а потім також і в Стародавньому Римі, однак не зникла із зникненням класичного піфагореїзму і продовжувала впливати на різні вчення в країнах Європи як в період пізньої античності, так і впродовж усіх середніх віків.

З історичних джерел добре відомо, що представники піфагорійської школи, в свою чергу, запозичили „містику чисел” з країн Стародавнього Сходу, мабуть, з Стародавнього Єгипту, звідки піфагорійці, як вони самі постійно стверджували, взагалі запозичили більшість своїх релігійних, філософських та наукових уявлень.

Слід підкреслити, що в самому Стародавньому Єгипті, так само, як і в деяких інших країнах Стародавнього Близького Сходу, з найдавніших часів існували різні, типологічно дуже подібні до європейської „містики чисел”, вчення.

Нумерологія найчастіше в наш час використовується прихильниками мантики (віщування) в окремих випадках для віщувань [280, с. 182]. Для досягнення цього прихильники мантики (віщування) насамперед використовують загальну

суму чисел тих букв, з яких складається ім'я (а також прізвище) тієї людини, якій вони збираються віщувати її майбутнє, і потім за знайденими цифрами намагаються визначити її долю.

Також методи нумерології її сучасні прихильники часто намагаються використовувати для визначення характеру якоїсь конкретної людини. Для досягнення цього, як і у визначенні долі, ними звичайно використовується сума чисел тих букв, з яких складається ім'я цієї людини, а вже після цього за знайденими цифрами вони намагаються визначити її характер.

До нумерології позитивно ставиться навіть деяка частина сучасних науковців, зокрема певна частина представників сучасних природничих наук. Дехто з них навіть намагались включити її як складову частину в найновішу картину світу.

Нумерологія досить тісно пов'язана з іншими позанауковими, альтернативними щодо науки формами знання. Так, вище вже згадувалось про її зв'язок з мантикою (віщуванням).

Крім згаданої вище мантики (віщування) слід згадати також, що в наш час прийнято вважати, зокрема, що Великі Аркани в картах Таро крім інших значень можуть також пояснюватись нумерологічно [349, с. 815]. Це відкриває широкі можливості для різноманітних нумерологічних спекуляцій.

Сучасні послідовники Аліси Бейлі також можуть говорити про якусь особливу різновидність розуміння алфавіту [280, с. 16-17]. Однак загалом їх різновидність розуміння алфавіту може вважатись не настільки оригінальною, щоб вона заслуговувала на увагу.

Крім того, нумерологія може також розумітись в якості особливого метафізичного розділу онтології світу. Зрозуміло, що в цьому випадку мова йде не про таке розуміння метафізики, яке було властивим для європейської класичної філософії.

Аналогом європейської нумерології піфагорійсько-платонівського походження, яку прийнято звичайно називати також аритмологією, як деякі з китайських, так і деякі з

європейських дослідників, схильні вважати даосько-конфуціанське “сян-шу-чжі-сюе” (тобто вчення про символи і числа) [127, с. 10], яке з найдавніших часів відіграло видатну роль в класичній китайській культурі, а отже і в тих епістемологічних практиках, які традиційно застосовувались в Китаї.

Це свідчить про те, що навіть в історії європейської цивілізації теоретично цілком могли досить успішно застосовуватись епістемологічні практики, які типологічно повинні бути схожими з тими, які традиційно застосовувались в Китаї, хоч, гадаємо, вони і не були такими успішними, як в самому Китаї. І саме з цієї причини вони повинні були бути витісненими науковими методами.

Маємо на меті розглянути ще одну із нетрадиційних форм суб’єктивного позанаукового знання – спиритизм.

Загалом у спиритизму (який ще також можуть і в наш час називати викликанням духів, хоч ця назва зараз може вважатись порівняно мало поширеною або навіть дещо застарілою) є досить багато спільного з іншими формами знання, які можуть вважатись альтернативними щодо науки. Тому цілком виправданим буде говорити про певний зв’язок спиритизму з такими альтернативними формами знання.

Крім того, спиритизм, так само, як і усі інші форми знання, які можуть вважатись альтернативними щодо науки, займає все більш маргінальне місце в культурі [143, с. 330]. Маргіналізація спиритизму стала особливо помітною в наш час, особливо якщо порівняти сучасне становище спиритизму з тим, яке було в другій половині дев’ятнадцятого і на початку двадцятого сторіч.

Однак, багато в чому спиритизм також суттєво не може не відрізнитись від усіх інших альтернативних щодо науки форм знання. Деякі з цих відмінностей варто розглянути в межах нашого дослідження.

Насамперед, спиритизм, у всякому випадку в деяких відношеннях, цілком можна вважати такою формою

альтернативних знань, яка, мабуть, найбільше протистояла науці та науковим методам пізнання протягом дев'ятнадцятого століття і на початку двадцятого століття, коли до нього ставились особливо серйозно. Загалом він продовжує також протистояти сучасній формі науки і в наш час.

З цієї причини з усіх позанаукових, альтернативних форм знання, які існували та продовжують існувати в наш час, спіритизм на всіх без винятку стадіях свого існування викликав, мабуть, найбільший спротив з боку переважної частини науковців.

В наш час до спіритизму науковці ставляться порівняно спокійно, особливо порівняно з тим, як до нього ставились науковці протягом дев'ятнадцятого століття і початку двадцятого століття. Мало того, спіритизм в наш час майже не помічають. Переважна більшість людей в наш час про існування спіритизму взагалі не чули, або ж чули дуже мало.

Але в дев'ятнадцятому столітті і на початку двадцятого століття до дуже модного в той час спіритизму ставились дуже серйозно (як позитивно, так і негативно). Може навіть надмірно серйозно. І це надмірно серйозне ставлення до спіритизму стосувалось не тільки людей, далеких від науки, але також і тогочасних науковців.

Ставлення різних категорій людей до спіритизму і в дев'ятнадцятому чи на початку двадцятого століття не було рівнозначним. В той час, як люди, які були далекі від науки, ставились до спіритизму і спіритичних сеансів тоді найчастіше скоріше позитивно, ніж негативно, то переважна більшість науковців ні тоді, ні зараз не могли прийняти спіритизм.

Науковці дев'ятнадцятого століття і початку двадцятого століття всіляко намагались спростувати спіритизм, але за допомогою природничо-наукових понять, а це нікого з тих людей, хто вірили в спіритизм, не переконувало. Це показує, що до позанаукових, альтернативних форм знання треба ставитись інакше, ніж до науки.

Звісно, і в дев'ятнадцятому і початку двадцятого століття

існували окремі науковці, які серйозно захоплювалися спиритизмом і навіть намагались пропагувати (таким був, зокрема, відомий російський хімік Бутлеров [143, с. 332]). Однак загалом це мало змінювало загальну картину у ставленні науковців до спиритизму.

Спірити завжди виявляли якусь особливу схильність до публічної демонстрації своїх справжніх або гаданих успіхів як науковцям, так і широкому загалу людей. На думку спіритів, такі демонстрації мають переконати всіх в правдивості спиритизму.

В цьому послідовники спиритизму подібні до представників іншої форми позанаукового, альтернативного знання, а саме сучасної парапсихології, з якими вони мають досить багато спільного. Однак в цьому вони дуже сильно відрізняються від деяких інших послідовників альтернативних форм знання та відповідних їм вчень, зокрема представників сучасної магії, які не настільки схильні до демонстрацій своїх вмінь.

На людей, які далекі від науки, демонстрації спіритів завжди справляли сильне враження. Треба визнати, що найчастіше вони справляють подібне враження також і в наш час, коли, здавалось б, в наслідок розвитку науки люди могли б бути і не настільки довірливими, як в минулі століття.

Як раз таке враження і потрібне тим, хто займаються спиритизмом. Адже сильне враження від успішної демонстрації завжди переконує звичайних людей, особливо далеких від науки, набагато більше, ніж будь-які логічні доведення чи математичні розрахунки.

Найчастіше спиритизм (який називають також викликанням духів) використовували для різноманітних віщувань. Однак в окремих випадках могли практикуватись також і деякі інші способи використання спиритизму. Особливо це видно на прикладі діяльності Олени Блаватської.

Необхідно відмітити, що впродовж всього розвитку суспільства особливу увагу привертала саме різновиди форм

познаукового знання, що актуальним залишається і сьогодні.

До найбільш важливих форм познаукового знання можна віднести також уявлення про реальне існування різного роду аномальних явищ. Такого роду уявлення про існування аномальних явищ в нашому дослідженні доводиться враховувати хоча б тієї причини, що такі уявлення з певного часу (приблизно з кінця двадцятого століття) почали відігравати певну, хоч і не однозначну роль в усій сучасній західній (в широкому значенні цього слова) культурі.

Всі поширені в наш час уявлення про існування аномальних явищ загалом, з метою дослідження, можна умовно поділити на дві дещо нерівномірні частини, а саме: по-перше, на уявлення про існування аномальних явищ в природі (тобто такі, що існують за межами людського організму); по-друге, на уявлення про існування аномальних явищ, які пов'язані з самим існуванням людського організму, зокрема з людською психікою.

В першому випадку можна говорити, наприклад, про наявність досить поширених в наш час уявлень про існування “здорові” та “хворі” зони земної поверхні, які в своїй сукупності нібито утворюють на поверхні планети Земля своєрідну сітку, яка зовні повинна бути дещо подібною до прийнятої в географії сітки паралелей та меридіан – а саме у вигляді пучків геомагнітного випромінювання [280, с. 273]. Узли та пересікання таких пучків, за такими уявленнями про аномальні явища, нібито повинні створювати, за такими уявленнями, якісь геопатогенні зони [280, с. 273].

Говорячи про аномальні явища, також треба згадати, що, крім дослідження феноменів невідомих літаючих об'єктів, деякі уфологи говорять також про існування таких собі “уфопатогенних зон”, тобто про існування особливих місцевостей, в яких можуть відбуватись і нібито дійсно відбуваються явища, які безпосередньо пов'язані з невідомими літаючими об'єктами.

Уфологи здебільшого вважають, що усі такі зони повинні

бути аномальними, а також що вплив таких уфопатогенних зон на людей вкрай негативний [280, с. 266].

Крім того, частина уфологів вивчають також наявні психофізичні особливості спостерігачів цих невідомих літаючих об'єктів [280, с. 266]. Очевидним є те, що вивчення психофізичних особливостей спостерігачів цих невідомих літаючих об'єктів більше стосується таких аномальних явищ, які певним чином пов'язані з особливостями існування самого людського організму, зокрема з людською психікою.

Таке уявлення про аномальні явища, коли вони пов'язуються з існуванням самого людського організму, зокрема з людською психікою, порівняно більше розвинуте і, відповідно, набагато більше поширене в умовах сучасної Західної цивілізації. В наш час воно зустрічається набагато частіше і, якщо можна так сказати, більше активно протистоїть поширеним в суспільстві науковим знанням.

Крім того, уявлення про аномальні явища, які пов'язані з існуванням самого людського організму, зокрема з особливостями людської психіки, часто, в тій чи іншій мірі, можуть поширюватись також і на уявлення про аномальні явища в природі.

Причиною цього поширення може бути те, що уявлення про аномальні явища, які пов'язані з існуванням самого людського організму, зокрема з людською психікою, більше, ніж уявлення про аномальні явища в природі, здатні вражати уяву широкого загалу людей, особливо уяву тих з них, які далекі від науки.

Зокрема в цьому відношенні прихильники позанаукових, альтернативних щодо науки вчень говорять про такі паранормальні явища, які нібито ґрунтуються на енерго-інформаційній взаємодії людини з різними об'єктами живої та неживої природи. При цьому вони свідомо чи підсвідомо мають на увазі, що такі паранормальні явища не властиві для звичайного фізичного світу [280, с. 195-196], зокрема для звичайних людей.

В цьому ж чи подібному значенні прихильники альтернативних щодо науки вчень можуть говорити також про пси-явища [280, с. 215] і про фактор “пси” [280, с. 267]. Ці ж самі поняття можуть використовуватись також і в деяких інших альтернативних щодо науки вченнях та формах знання, зокрема і в парапсихології.

Іноді з аномальними явищами ототожнюється таке поширене в наш час поняття, як полтергейст. Полтергейстом найчастіше називають явище чисто осмисленого переміщення предметів, а також явище продукування звуків і запахів.

Полтергейстом можуть називати також “матеріалізацію” і “дематеріалізацію” предметів, а також спонтанний психокінез (тобто безконтактне переміщення предметів за допомогою сили думки або ж погляду) [280, с. 202-203].

Прихильники позанаукових, альтернативних щодо науки вчень говорять як про аномальні явища не тільки щодо того, що існує чи відбувається в наш час. Вони завжди прагнули дати максимально в цьому відношенні також інтерпретацію багатьох відомих для науки, але малозрозумілих для сучасних науковців фактів з минулого. Те ж саме можна спостерігати також і в наш час.

Говорячи про традиційні та нетрадиційні форми знання, які можуть вважатись альтернативними щодо науки, потрібно враховувати, що уфологія є все ж нетрадиційною, на наш погляд, формою суб'єктивного знання. Вона виникла набагато пізніше, ніж абсолютна більшість інших форм позанаукового знання. Про уфологію в буквальному значенні цього слова можна говорити тільки з другої половини двадцятого століття.

Прийнято вважати, що саме після другої світової війни, а частково під час цієї війни, почали масово спостерігати якісь нібито літаючі об'єкти в повітрі. Крім того, в цей час почались випадки уявного або ж може навіть й справжнього спілкування людей з тими істотами, які знаходились в цих об'єктах.

Однак така інформація про уфологію є не зовсім точною. Щось подібне до уфології було і в минулому. Наприклад, ще у

восьмому столітті в ірландських хроніках були зафіксовані випадки, коли очевидці-автори цих хронік бачили якісь повітряні кораблі, а також людей на них [214, с. 217; 215, с. 215-216; 219, с. 218-221].

На відміну від багатьох інших, позанаукових, альтернативних щодо науки форм знання, уфологія дуже часто, хоч і не завжди, опирається на зафіксовані очевидцями таких чи подібних подій факти.

В наш час уфологія все ще не втратила свого значення порівняно з першим етапом свого розвитку, який був після закінчення другої світової війни. Більше того, в чомусь її значення тільки продовжує зростати. Можна згадати, зокрема, що особливо серйозно до уфології ставиться уряд Сполучених Штатів Америки.

Крім Сполучених Штатів Америки, в інших країнах світу створено справжню мережу дослідних центрів, які повинні серйозно займатись фіксацією та вивченням невідомих і поки що незрозумілих для науковців літаючих об'єктів. При цьому найбільш солідні з них намагаються з різною мірою успішності застосовувати наукові методи спостереження і дослідження цих незвичайних спостережуваних об'єктів.

В наш час в таких дослідних центрах накопичено досить велику за обсягом інформацію про всі подібні об'єкти. Однак проблеми уфології все ще далеко стоять від розв'язання.

Існує також велика кількість літератури, яка спеціалізується на невідомих літаючих об'єктах. Мова йде як про періодичні видання, так і про книги. Весь час з'являються нові твори, зокрема і наукові та науково-популярні книги.

Крім того, уфологічній тематиці присвячують свої сторінки багато інших видань, більшість яких до уфології не мають жодного відношення. І це не дивно, оскільки така тематика, як уфологія, як правило, викликає інтерес у читачів. Зрозуміло, що інтерес до уфології існує не тільки і не стільки у фахівців.

Крім феноменів невідомих літаючих об'єктів уфологи в

наш час вивчають також психофізичні особливості спостерігачів цих невідомих літаючих об'єктів [280, с.266]. Крім того, уфологи говорять також про "уфопатогенні зони", тобто місцевості, де відбуваються явища, пов'язані з невідомими літаючими об'єктами. Такі зони вважаються аномальними, їх вплив на людей вкрай негативний [280, с. 266].

Було б неправильно змішувати переконання про реальність невідомих літаючих об'єктів з традиційними релігійними уявленнями. Особливо мало віра в реальність невідомих літаючих об'єктів може узгоджуватись із традиційними (православними і католицькими, наприклад) християнськими уявленнями.

Окремі представники релігії можуть займати щодо тих феноменів, які вивчає уфологія, навіть більш різку позицію, ніж більшість науковців. Так, наприклад, християнський автор Сінічкін взагалі схильний вважати, що ці феномени, які вивчає уфологія, є не більше, не менше, ніж прояви демонічних сил [273, с. 21].

До альтернативних щодо науки вчень можна віднести уявлення про реальне існування інопланетян. За деякими з таких уявлень, інопланетяни відвідували в минулому і продовжують відвідувати Землю. І саме від інопланетян, згідно з такими уявленнями і походить вся земна людська цивілізація.

Особливе місце серед уявлень про інопланетян має вчення про "палеоконтакти", тобто про нібито існуючі на Землі сліди діяльності інопланетян, а також інші матеріальні свідчення того, що інопланетяни неодноразово відвідували Землю в минулому. Найбільш відомими в цьому відношенні є книги фон Денікена.

Розгляд нетрадиційних суб'єктивно-практичних позанаукових знань показує, що ці знання на протигагу традиційним мають окремі прикмети, які аналогічні (мають місце) в наукових знаннях. Йдеться, скажімо, про елементи спостереження, кількісні розрахунки, експериментальну "демонстрацію" певних, спіритистських ефектів тощо. Усе це

може викликати симпатії в окремих вчених, зокрема, залучати їх до розробки цих знань. Скорше останнє може мати місце як вияв толерантності та плюралізму епістемологічних практик, бо в разі проведення "вирішальних експериментів" здебільшого розглядувані феномени або є наслідком не повноти пізнання, або й прямим спотворенням тих чи тих процесів. І тим не менше, нетрадиційні суб'єктивно-практичні позанаукові знання посідають одне з важливих місць в структурах сучасного культуротворення, зокрема того, яке знаходиться на межі реального та ірреального.

2.3. Квазінаукові знання

Частина форм позанаукових, альтернативних щодо науки знань, а також вчень, які відповідні цим знанням, цілком можуть бути названі квазінауками. Відповідно ті знання, які стосуються цих альтернативних форм та вчень, а також належать до них, можуть, відповідно, вважатись квазінауковими знаннями.

В цих випадках мається на увазі насамперед суттєва схожість таких альтернативних форм знання щодо науки та наукового знання. Але одночасно, з іншого боку, такою назвою також варто підкреслити суттєву відмінність позанаукових, альтернативних знань і загальноновизнаної науки.

Необхідність виділення і аналізу квазінаукових знань серед суб'єктивно-практичних позанаукових знань пов'язано з тим, що суб'єктивно-практичні позанаукові знання є далеко неоднорідними, що в їх середовищі, як було показано, існують традиційні і нетрадиційні знання, а також такі, які мають подобу наукових знань (вже нетрадиційні позанаукові знання до цього тяжіють).

До найбільш поширених квазінаукових форм знання відносяться насамперед такі відомі широкому загалу людей форми знань, як астрологія та алхімія. Для астрології та алхімії завжди були характерні очевидне тяжіння до систематичності

та раціональне зерно. яке, проте, у більшості науковців завжди викликало та й в наш час викликає великі сумніви.

Завжди, з того часу, як виникла наука, існувала значна кількість людей, яка щиро вважала астрологію наукою. Соціологічні опитування свідчать, що більше, ніж 52 відсотки наших сучасників вважають астрологію наукою [109, с. 5].

Для того, щоб займатись астрологією, дійсно потрібно засвоїти досить велику кількість знань. Зокрема астрологи повинні отримати знання про сузір'я, про їх видимі обриси на зоряному небі, про окремі зірки, а також про видимий рух сонця по небу і вміти зроби його трансполяцію на карту зоряного неба.

Крім того, особливістю астрології є те, що астрологи повинні проводити досить складні математичні обчислення. Це взагалі виділяє астрологію серед усіх інших існуючих форм позанаукового, альтернативного знання і хоча б суто зовнішньо наближає її до наукового знання.

Звертає на себе увагу очевидна тенденція існування квазінаукових знань: чим більше традиційним є таке квазінаукове знання, тим частіше, як правило, виявляються тенденції його систематизації та хоча б чисто зовнішньої раціоналізованості.

Винятком у цьому відношенні можна вважати парапсихологію. Парапсихологія, будучи дуже молодою формою альтернативних знань порівняно з іншими, давно вже існуючими формами, теж досить систематизована та раціоналізована, хоч і менше, ніж, наприклад, астрологія та алхімія.

І френологія, і графологія, які в наш час відомі набагато менше, ніж астрологія та алхімія (хоч певний час в дев'ятнадцятому столітті було, мабуть, навпаки), також дуже систематизовані та раціоналізовані, проте вони старші від парапсихології. На основі графології в двадцятому столітті навіть виникла справжня наука, яка, щоправда вивчає зовсім інші речі. Цей приклад свідчить про потенційні можливості квазінаукового знання.

В середні віки, та навіть подекуди й в Новий час також було загальноприйнято говорити про комплекс „герметичних наук” [349, с. 208]. Хоч загалом така назва ніколи не могла виправдовувати і не виправдовувала себе, але з самої цієї назви видно, що герметика сприймалась насамперед як сукупність знань.

Крім того, навіть сама назва “герметичні науки” свідчить також про те, наскільки серйозно повинні були ставитись в минулому до герменевтичних знань. На цьому прикладі видно, наскільки змінилось ставлення суспільства до позанаукового знання взагалі.

Той факт, що більшість наших сучасників беззаперечно відмовляє герметиці в праві називатись наукою, а послідовникам герметики – в праві називатись науковцями, є свідченням процесів маргіналізації альтернативних форм знання, а також відповідних їм вчень, процесів які в наш час зайшли дуже далеко порівняно з середньовіччям та початком Нового часу.

Однак квазінауками ті форми альтернативного знання, які ми розглядаємо у цьому розділі, варто називати не у всіх випадках. Власне таку назву можна вважати їх характеристикою виключно в наш час, оскільки тільки зараз вони дійсно протистоять усій системі справжнього наукового знання.

В давно минулі ж часи античності і навіть в епоху середніх віків ці форми знання, а також відповідні їм вчення мали зовсім інший статус в тогочасному суспільстві. Враховуючи цю обставину, навряд чи варто характеризувати їх в якості квазінауки подібно до того, як це буде доцільним робити в наш час.

Адже тоді ще реально існував синкретичний пізнавальний комплекс, в якому розглядувані нами форми альтернативного щодо науки знання відігравали досить важливу, а іноді навіть вирішальну роль в процесах накопичення знань.

Однак, коли мова йде про постмодерн, ситуація знову починає суттєво змінюватись.

Одним з найвідоміших прикладів альтернативних щодо науки знань квазінаукового типу є алхімія. Крім того, говорячи про алхімію і використовуючи цю її назву як загальноприйнятую, слід враховувати, що деякі дослідники в наш час її називають також хемоокультизмом [251, с. 101].

На альтернативність алхімії щодо науки вказує навіть сама назва цієї форми знання, яка в традиціях сучасної західної (європейської) культури по суті своїй не може сприйматись інакше, як пряме протиставлення її (алхімії) хімії як одній з найважливіших галузей сучасних природничих наук.

Однак, говорячи про існуюче протиставлення алхімії хімії в сучасній західній культурі, варто згадати також і про фактичну відсутність суб'єктивного протистояння переважної частини алхіміків науковцям (що суттєво відрізняє алхімію від переважної більшості інших альтернативних форм знання), тобто про те, що самі алхіміки ніколи не прагнули посправжньому протиставляти і себе самих і все своє алхімічне вчення науці та науковцям, на що все-таки мало звертають увагу більшість сучасних дослідників.

Інакше кажучи, слід особливо підкреслити, що в наш час, у всякому випадку, не стільки алхіміки намагаються протиставляти свої знання науковим знанням, скільки представники науки дуже категорично протиставляють себе алхімікам. При цьому наука протиставляє себе алхімії не менше, ніж усім тим альтернативним щодо науки формам знання, представники яких суб'єктивно завжди прагнули протиставляти себе і свої вчення науці та науковим знанням.

Проте, з іншого боку, також є в наш час загальновідомим, що і сучасна хімія як галузь наукового знання, і алхімія виникли практично одночасно, а також з єдиного кореня, яким може вважатись спільний пізнавальний комплекс алхімічно-хімічних знань, який існував в стародавні часи. І розділились на алхімію як форму альтернативного знання, з одного боку, та хімію як галузь науки, з іншого боку, ці дві форми знання історично зовсім недавно – остаточно це відбулось тільки у

вісімнадцятому столітті в країнах Західної Європи.

Крім того, очевидно, що деякий (а в багатьох випадках досить значний) зв'язок і взаємовплив між алхімією і хімією продовжував спостерігатись також навіть і в наступні століття після такого розділення на хімію та алхімію. І в існуванні такого зв'язку і взаємовпливу між хімією, з одного боку, та алхімією, з іншого боку, загалом немає нічого дивного, оскільки навіть остаточне розділення хімії та алхімії на дві зовсім різні форми знання не створило і не могло створити одразу ж нездоланний бар'єр між ними в суспільстві.

Алхімія як особлива форма знання не тільки виникла одночасно з хімією. Не варто забувати також і про те, що хімія тоді, коли ще існував названий вище єдиний пізнавальний комплекс алхімічно-хімічних знань, могла бути тільки однією з багатьох його допоміжних складових частин, а також одним з багатьох, і то, навіть не найважливішим, з наслідків цього єдиного на той час алхімічно-хімічного пізнавального комплексу як альтернативної щодо сучасної науки форми знання, а також дуже важливої для тогочасного суспільства форми епістемологічної практики.

З часом, однак, хімія як галузь науки остаточно змогла виділитись з цього пізнавального комплексу в окрему галузь знання, а потім і в окрему науку. Слід підкреслити, що весь цей процес виділення хімії в окрему галузь наукового знання тривав протягом всієї історії середніх віків, будучи важливою складовою частиною середньовічної культури, і зміг завершитись він тільки в Новий час.

Істотним є те, що, діяльність алхіміків продовжувала серйозно впливати на весь розвиток хімії як галузі науки впродовж дуже довгого періоду часу. Можна навіть без особливих перебільшень стверджувати, що фактично всі основи хімії, як галузі науки, були в свій час створені насамперед представниками алхімії, які діяли у цьому напрямі в деяких випадках цілком свідомо, а найчастіше взагалі несвідомо або ж взагалі випадково.

В цьому немає загалом нічого дивного, оскільки хімією займались практично ті ж самі люди, основною сферою діяльності яких була насамперед алхімія як пошук потаємних сил, потаємного, що викликало у них, так само, як і у всьому тогочасному суспільстві, набагато більший інтерес, ніж здатна була в той час викликати хімія як галузь науки.

Хімія сама по собі, таким чином, тривалий час могла цікавити цих дослідників рівно настільки, наскільки знання з хімії були їм потрібні для успішного проведення ними різноманітних алхімічних вправ та дослідів, і ніяк не більше того.

І тільки в останні пару століть (протягом дев'ятнадцятого і двадцятого століть) вже представники хімічної науки самі змогли створити і почали активно застосовувати в процесі досліджень свої власні, суто хімічні, методи, які з того часу суттєво відрізняються від пізнавальних методів алхіміків і які здебільшого не можуть застосовуватись цими останніми в їх практичних діях в буквальному вигляді.

Тому фактично тільки з часу створення суто хімічних пізнавальних методів стало можливим фахівцям з гносеології та філософії науки чітко розрізнити хімію, з одного боку, та алхімію, з іншого боку, як дві зовсім різні і навіть багато в чому несумісні форми знання.

Таким чином, на прикладі історії виникнення науки хімії з алхімії чи, точніше, з початково єдиного алхімічно-хімічного пізнавального комплексу можна споглядати також процес маргіналізації альтернативних щодо науки форм знання (мається на увазі маргіналізація алхімії). Можна навіть, з деякими застереженнями, стверджувати, що сам процес виникнення хімії як галузі наукового знання в європейській культурі в значній мірі був процесом одночасної маргіналізації алхімії, тобто процесом витіснення її з центру культури на узбіччя культури.

Разом з астрологією алхімія в наш час належить до найбільш чітко упорядкованих систем серед альтернативних форм знання. Цілком можна говорити навіть про значну

наукоподібність таких форм знання, як алхімія.

Мова, в даному випадку, йде не тільки про якусь чисто зовнішню схожість алхімії до наукового знання, хоч і про таку схожість також варто було б тут згадати. Тобто мова йде про наявність в алхімії системи досить чітких правил і процедур, яких алхіміки обов'язково дотримуються. Ці обов'язкові правила і процедури алхімії в деяких випадках своєю строгістю можуть наближатись до тих правил і процедур, які існують і обов'язково застосовуються в системі наукового знання. Скажімо, процедури проведення експерименту.

Власне, принципова відмінність між алхімією та науковими знаннями полягає в меті, яку ставили і продовжують ставити перед собою алхіміки, а також інтерпретації результатів. Адже алхімія в буквальному її вигляді не може вважатись наукою по-справжньому насамперед з тієї причини, що алхіміки завжди ставили перед собою якусь нереалістичну мету, яку практично, та навіть й чисто теоретично, просто неможливо досягти за допомогою будь-яких відомих науковцям пізнавальних методів і процедур.

Отже, саме мета, яку ставлять перед собою алхіміки, також і в наш час продовжує відділяти алхімію від хімії як галузі науки. Більше того, саме постановка нереалістичної мети відділяє алхімію не тільки від хімії, але також і від усіх інших справжніх наук, зближуючи її, одночасно, з фантастикою.

Якби алхіміки не прагнули ставити перед собою якусь нереалістичну мету (як, наприклад, отримання знаменитого еліксиру безсмертя або ж не менш знаменитого філософського каменю і тому деякі дослідники визначають це як алхімічний міф) [251, с. 100-101], то алхімія, мабуть, загалом могла б, за певних умов, досягти статусу науки. Однак, говорячи так про нереалізовані можливості перетворення алхімії в науку, разом з тим, варто при цьому підкреслити, що в такому випадку алхімія б уже не була алхімією, а стала б чимось зовсім іншим.

З причини деякої зовнішньої і навіть частково внутрішньої спорідненості алхімії з стандартною (офіційною)

наукою, а також деякої зовнішньої і навіть частково внутрішньої спорідненості методів алхімії з методами, які застосовуються в стандартній науці, для того, щоб серйозно займатись алхімією, завжди потрібно було засвоїти досить велику кількість різноманітних знань, причому знань з дуже різних галузей, а не тільки суто алхімічних знань.

До речі, саме така потреба у великій кількості різноманітних знань також було однією, притому навіть і не останньою, з тих причин, чому алхіміки настільки довгий час так суттєво змогли впливати на розвиток хімії як галузі наукового знання. Зрозуміло, що ці знання алхіміків не впливали позитивно на розвиток науки взагалі в ті часи, коли алхімічні знання ще не були остаточно маргіналізовані.

Слід визнати, що дійсна кількість таких знань, які вважаються потрібними для занять справжньою алхімією, може бути загалом навіть набагато більшою, ніж та кількість знань, яка вважається цілком достатньою для переважної більшості пересічних представників хімії як однієї з стандартних (офіційних) галузей наукового знання чи вважається потрібною для інших пересічних представників офіційної науки.

Все це свідчить також про те, що недоцільно намагатись розрізнати наукові і ненаукові знання за якоюсь кількісною ознакою. Разом з тим, це свідчить також і про те, що тим більше неправильним було б намагатись зображати представників альтернативних щодо науки форм знання якимись неосвіченими чи малоосвіченими людьми і прагнути пояснювати за допомогою подібних міркувань поширеність та живучість альтернативних форм знання. Це вірно для нашого часу, а також для минулого.

Однак саме такий погляд на позанаукові, альтернативні форми знання був модним впродовж двох попередніх століть. Зустрічається він навіть і в наш час. Зрозуміло, що пояснювати поширеність альтернативних форм знання, зокрема і в наш час, виходячи з таких міркувань, зовсім не важко – для такої позиції не потрібно навіть проводити ніяких досліджень і, тим більше,

вивчати особливості саме явище альтернативного щодо науки знання.

Водночас невиправданою є спроба оголосити алхімію якимсь своєрідним “пережитком” минулого. Адже навіть ті з сучасних дослідників, які схильні ставитись до алхімії скептично, всіяко підкреслюють її сучасну життєздатність [251, с. 115].

Відомо, що алхімія виникла і остаточно сформувалась в свій час як особлива галузь знання під вирішальним впливом герметики [349, с. 61], що виникла в Стародавньому Єгипті в період пізньої античності. Досить часто саме виникнення алхімії пов’язують з явищем занепаду елліністичної культури в цей час [275, с. 26].

Основним завданням, яке ставили перед собою усі стародавні, а також середньовічні алхіміки, вважалось перетворення неблагородних металів, наприклад, заліза або ж свинцю, в золото (тобто досягти трансмутації металів [251, с. 101], якщо використовувати їх термінологію). Для цього алхіміки вважали потрібним створити універсальний засіб, який, як правило, прийнято називати філософським каменем [275, с. 61].

Крім того, алхіміки завжди, на нашу думку, намагались також знайти або ж винайти універсальний засіб проти всіх хвороб і смерті – тобто еліксир життя. Насамперед цей еліксир повинен був подарувати своєму власнику вічну молодість і саме у такий спосіб забезпечити його здоров’я та вічне існування.

Здавна для найефективнішої дієвості застосування алхімічних методів вважалось потрібним сприятливе розташування небесних тіл [275, с. 61], насамперед деяких з планет. Ці небесні тіла, відповідно, повинні були спостерігатись для цього астрологами.

Тобто в цій обставині можна помітити очевидний зв’язок між тими методами, які застосовували алхіміки, з одного боку, а також представники астрології як однієї з форм

альтернативного знання, з іншого боку.

Вважається також, що у виникненні алхімічного вчення певну роль повинна була відігравати філософія, зокрема вчення Аристотеля, а також пізньоантичних неопіфагореїзму і неоплатонізму [251, с. 107]. Всі ці філософські вчення були поєднані з різними східними вченнями.

Алхімія в середні віки формувалась і розвивалась також під значним впливом гностиків. Особливо великим був вплив на розвиток алхімічного вчення тієї секти гностиків, які вважались послідовниками вчень гностика Василіда.

Середньовічні, а потім і сучасні алхіміки, зокрема, запозичили у пізньоантичних василідіан образ змієподібного та півнеподібного демона Абраксаса, ім'я якого, за вченням Василіда, якщо його записати за допомогою грецьких букв, повинно було становити суму цифрових значень в триста шістьдесят п'ять – тобто звичайне число днів року, а також число астральних сфер [354, с. 5].

Звертає на себе звичайно увагу також запозичений алхіміками у історичних (тобто тих гностиків, які дійсно існували в пізній античності, а не їх пізніших послідовників та інтерпретаторів) гностиків символічний образ змія Уробороса [251, с. 107-108], який часто пояснюється алегорично. Щоправда, говорячи про цей символічний образ, слід враховувати, що останнім часом він мало використовується в літературі, а тому є досить маловідомим широкому загалу наших сучасників.

В деяких випадках алхімія може фактично підпорядковуватись іншим, більш активним, вченням, які є альтернативними щодо науки. В таких випадках алхімія може відігравати другорядну роль, обслуговуючи такі альтернативні вчення.

Однак, дуже рідко ті, хто активно займаються алхімією, є послідовниками якихось відверто антихристиянських, а тим більше прямо сатанинських вчень, хоч окремі сучасні дослідники історії алхімії і можуть підкреслювати часто її

певну близькість в минулому до тих методів, які практикувались в чорній магії [251, с. 106].

Алхімія також надзвичайно живуча. На межі дев'ятнадцятого та двадцятого століть переважна більшість науковців, які досліджували тоді алхімію були широко впевнені, що вона загалом може вважатись справою далекого минулого і тому до неї не варто ставитись серйозно, оскільки алхімія повинна швидко зникнути. Проте досвід наступних десятиліть досить переконливо свідчить, що вони помилялись щодо живучості алхімії.

Інтерес до алхімії хоч дещо і зменшився в двадцятому столітті або на початку двадцять першого століття порівняно з минулими століттями, однак він не тільки не згас остаточно, як можна було сподіватись, але, навпаки, тільки суттєво зріс порівняно з попереднім періодом розвитку європейської культури. Переважна більшість прихильників так званих окультних наук в двадцятому столітті в тій чи іншій мірі пробували займатись алхімічними дослідженнями [349, с. 61].

Інтерес до алхімії не зник остаточно і в наш час. Значна частина сучасних прихильників окультизму та інших езотеричних вчень продовжує займатись алхімією і на початку третього тисячоліття, хоч, без очевидного успіху. Крім того, алхімія продовжує викликати інтерес і у досить широкого загалу людей.

Алхімія як форма знання продовжує активно взаємодіяти в наш час з іншими формами позанаукового, альтернативного щодо науки знання і, мабуть, буде досить активно взаємодіяти з ними в найближчому майбутньому. Щоправда, перспективи такої взаємодії в більш віддаленому майбутньому ще надто малозрозумілі, щоб можна було впевнено про них говорити в наш час, маючи на увазі тільки сучасні тенденції, а також екстраполюючи їх на майбутнє.

Ми вже згадували про очевидний зв'язок котрий існує між алхімією і астрологією, а саме методами які вони використовували.

Астрологія також є однією з найбільш відомих в наш час альтернативних форм знання квазінаукового типу.

Розглядаючи астрологію в якості форми квазінаукового знання, потрібно завжди пам'ятати, що загалом астрологія у всі відомі періоди історії була одним з найвідоміших різновидів мантики (віщування) [349, с. 76].

Однак деякі значні особливості астрології завжди (навіть коли мова йде про найдавніший античний період) все ж таки змушували розглядати її окремо від усіх інших форм мантики, виділяючи астрологію при цьому в окрему, порівняно з мантикою, галузь ненаукових, а також позанаукових знань.

Астрологія не може не відрізнятись від переважної більшості інших форм позанаукового знання насамперед деякими специфічними особливостями своєї історії. Справа в тому, що історія астрології є не тільки настільки давньою, що ніхто з дослідників історії культури серйозно навіть ніколи не намагався і не береться в наш час відповісти на питання, коли саме виникла астрологія, але і дуже суперечлива за своєю сутністю.

Навіть, говорячи про добре вивчену науковцями історію астрології, неможливо чітко прослідкувати її суттєві відмінності від сукупності усіх інших форм знання, альтернативних щодо науки. Зокрема, на відміну від переважної більшості альтернативних щодо науки форм знання, астрологія ще з найдавніших часів сприймалась значною кількістю людей не тільки позитивно, але також подекуди і негативно. При цьому слід підкреслити, що це стосувалось не тільки інтелектуалів Нового часу, але й давньої писемної історії.

Наприклад, добре відомо, що вже в кінці періоду античності, зокрема під час виникнення Римської імперії, а також першого етапу її існування, значна частина тогочасних філософів, як Греції, так і Римі, зокрема представників стоїчної філософії, в своїх творах спеціально виправдовувала астрологічні прогнози. Вони обґрунтовували астрологію, оскільки ці філософи були її прихильниками. Водночас

існувала критика на адресу астрології, а також на адресу дієвості будь-яких із астрологічних прогнозів.

Досвід обґрунтування астрології в стоїчній філософії можна вважати досить показовим прикладом філософського обґрунтування альтернативних щодо науки форм знання.

Однак, значна більшість людей завжди ставились і зараз продовжують ставитись до астрології тільки позитивно, або ж настільки поблажливо, що вони навіть не допускають ніякої можливості її серйозної критики. Звісно, доводиться враховувати, що в наш час кількість таких людей, які позитивно ставляться до астрології, повинна бути дещо меншою, ніж це було в античності або ж в середні віки. Проте і в наш час всі опитування людей, не дивлячись на всі недавні сподівання прибічників науки та наукових знань на поступове відмирання забобонів (а більшість науковців завжди вбачали в астрології тільки забобони), показують переважаюче позитивне ставлення широкого загалу людей до астрології. Більшість опитуваних (більше, ніж п'ятдесят два відсотки наших сучасників) навіть схильні вважати астрологію наукою [109, с. 5].

В цьому відношенні астрологія може порівнюватись тільки з мантикою (віщуванням), особливою частиною якої астрологія і була. Фактично є всі підстави стверджувати, що до астрології так само, як і до багатьох інших різновидів мантики, ставлення широкого загалу людей, порівняно з античністю, в наш час змінилось не так вже й сильно.

Отже віра в астрологію не зникла на початку третього тисячоліття в умовах сучасної культури, як на те сподівались багато хто з науковців ще в зовсім недавньому минулому. Цим астрологія засвідчує свою особливу живучість, що дозволяє прогнозувати можливість її існування в найближчому майбутньому.

Як відомо, астрологія, як форма знання, виникла одночасно з астрономією, яка тоді була тільки допоміжною частиною астрології. Фактично, астрономія почала виділятися в Стародавній Греції в самому кінці античності із спільного

комплексу астрологічно-астрономічних знань, які були в свій час запозичені стародавніми греками з різних культур Стародавнього Близького Сходу, зокрема з набагато більш стародавньої (а довгий час і набагато більш розвинутої), ніж давньогрецька культура, шумеро-вавилонської культури.

З часом, однак, астрономія змогла виділилась в окрему галузь знання, а потім і в окрему наукову галузь. Цей процес виділення астрономії із спільного спочатку комплексу астрологічно-астрономічних знань тривав впродовж чималого проміжку часу і зайняв, фактично, усю історію античності та середніх віків і завершився тільки в Новий час.

На цьому прикладі історії виникнення астрономії як галузі науки з початково єдиного комплексу астрологічно-астрономічних знань можна бачити процес маргіналізації (якщо мова про астрологію) позанаукових, альтернативних щодо науки форм знання.

Серед різних сучасних альтернативних форм знання астрологія, разом з алхімією, безперечно, належить до найбільш систематизованих з усіх існуючих альтернативних форм знання. Загалом можна також говорити навіть про дуже значну наукоподібність астрології в буквальному значенні цього слова, так само, як це можна говорити і про алхімію як форму альтернативного знання. Зокрема ті, хто хочуть займатись астрологією, повинні отримати достовірні знання про основні сузір'я Зодіаку, про їх видимі обриси на зоряному небі, про більшість найкраще видимих з Землі зірок і планет, а також про видимий рух сонця по небу [249, с. 119-120] і вміти зробити його трансполяцію на карту зоряного неба.

Крім того, особливістю астрології є те, що астрологи для своїх прогнозів повинні проводити досить складні математичні обчислення. В усякому випадку справжні (а таких у нас майже немає) астрологи повинні дійсно займатись математичними обчисленнями.

Така необхідність в складних математичних обчисленнях для правильних астрологічних прогнозів взагалі дуже сильно

виділяє астрологію серед усіх інших існуючих форм знання, яке є альтернативним щодо науки і, хоча б суто зовнішньо, наближає її до справжнього наукового знання.

Однак у дослідників-науковців завжди не могло не викликати сумніви, яким саме способом все вищесказане могло б дійсно використовуватись в звичайній практиці астрологічних віщувань, а також і те, яким саме способом така практика астрологічних віщувань обґрунтовує астрологічну теорію. Саме все це, і насамперед звичайна практика астрологічних прогнозів, не можуть не викликати у науковців сумнівів в справжній раціональності астрології [249, с. 119].

Загалом в наш час не мають великого значення ті незначні відмінності, що продовжують існувати між системами астрології, які склались колись у різних народів, оскільки всі системи астрології завжди і у всіх випадках ґрунтувались на уявленні про існування вирішального впливу зірок та цілих сузір'їв, а також їх розташування на небі, на долю як окремої людини, так і великих груп людей.

З цієї причини всі астрологи, до яких би народів і цивілізацій вони не належали і в які б часи вони не жили, повинні були постійно спостерігати за небесними тілами та їх розташуванням на небі.

Як було вже сказано вище, деякі з філософів, зокрема античні стоїки, намагались дати обґрунтування астрології в своїх філософських вченнях. Однак переважна більшість інших філософів у всі часи ставились негативно або скептично до віри в астрологію, так само, як і до віри в мантику (віщування) загалом.

Разом з тим, деяка частина філософів у всі часи ставились до астрології та мантики вибірково. Починаючи з Фалеса, вже перші з філософів повинні були майже постійно споглядати зоряне небо або для того, щоб самостійно робити порівняно успішні астрологічні прогнози, або для того, щоб спростувати астрологію.

Для цього дехто з філософів навіть вважали доречним періодично підійматись на гірські вершини, що було

зафіксовано в різних письмових джерелах античності. Можливо саме з подібних спостережень філософів та інших мудреців за зоряним небом у стародавніх народів виникло уявлення про гори як символ мудрості.

Віщування в астрології можуть бути досить різноманітними за своїм характером. Прийнято вважати, що віщування в астрології і, відповідно, типові астрологічні прогнози, можна робити насамперед за допомогою знаків Зодіаку, а також за допомогою кутових нахилів планет („спектрів”), за допомогою секторів гороскопа (по „житлах” небесних тіл, насамперед по „житлах” планет), а також за допомогою акцендентів градусів зодіакальних знаків [349, с. 565].

Астрологія завжди була тісно пов'язана з багатьма іншими позанауковими, альтернативними щодо науки формами знання. Так, зокрема, в наш час зазначають, що так звані Великі Аркани в картах Таро можуть, поряд з іншими можливими інтерпретаціями, пояснюватись також і астрологічно [349, с. 815].

Розвиток і долю як реальних історичних, так і вигаданих цивілізацій в багатьох альтернативних вченнях дуже часто схильні пов'язувати також з деякими широковідомими астрологічними знаками. Наприклад, найбільш відомий історикам період розвитку цивілізації – від 150 року до Різдва Христового і до 2000 року – проголошується в багатьох альтернативних вченнях епохою сузір'я Риб [280, с. 222].

До астрології за своїм походженням може мати певне відношення також вірування у щасливі та нещасливі числа. В астрології, це зокрема приймає форму уявлення про щасливі (сприятливі) та нещасливі (несприятливі) дні для окремих людей, насамперед для тих з них, які народились під тим, чи іншим знаком зодіаку.

В сучасних уявленнях про дорогоцінне каміння також знайшли відображення деякі форми знання, альтернативні щодо науки. Зокрема можна згадати уявлення про знаки зодіаку, що очевидно походить з астрології, з якими дуже часто схильні пов'язувати різні якості та властивості окремих

РОЗДІЛ 2

різновидів дорогоцінного каміння, а також уявлення про щасливі і нещасливі числа, які пов'язані різновидами дорогоцінного каміння, що також має, в даному випадку, пряме відношення до астрології.

Астрологію неодноразово намагались узгоджувати з офіційною наукою свого часу. В період Ренесансу така спроба узгодження астрології з тогочасною наукою прийняла форму спроби синтезу філософського вчення Платона і неоплатоніків, з одного боку, з християнством, з другого боку, а також з астрологічними теоріями, з третього боку.

Одним з перших таку спробу намагався зробити Марсіліо Фічіно, який очолював в п'ятнадцятому столітті відому "Платонівську" академію у Флоренції [178, с. 318-319]. На думку Марсіліо Фічіно, досконалість в підмісячному (тобто земному) світі можлива тільки внаслідок вирішального впливу небесних тіл. Кожна річ, за його переконанням, "заряджена" небесною енергією, яка і ця йде від небесних тіл. Так, наприклад, серед тварин вовк повинен знаходитись під впливом планети Марс, лев – під впливом Сонця; серед рослин властивості м'яти пояснюються Фічіно впливом сонця і планети Юпітер. Душі людей, які прагнуть до досконалості, на його думку, знаходяться під впливом планети Юпітер; душі людей, які прагнуть до споглядання, знаходяться під впливом планети Сатурн [178, с. 322-323].

Марсіліо Фічіно визначав астрологію як природну магію і, хоч, з одного боку, в своїх філософських творах стверджував, що зірки щось і означають, але нічого не створюють. В водночас він складав гороскопи і попереджав друзів про сприятливі та несприятливі для них дні [178, с. 331].

Також потрібно згадати іншого видатного представника доби Ренесансу - Джованні Піко делла Мірандолу, який у своїх відомих "Дев'ятистах тезах" намагався створити єдине монотеїстичне релігійно-філософське синтетичне вчення. Створюючи таке монотеїстичне релігійно-філософське вчення, Піко делла Мірандола намагався при цьому поєднати

християнство з філософським вченням Платона і Аристотеля, з вченнями неоплатоніків, з зороастризмом, з герметизмом, з талмудичним іудаїзмом, а також з ісламом та з кабалістичним вченням, яке він загалом схильний був розглядати не тільки в якості вчення про числа, але одночасно також і магією та астрологією [178, с. 344-345].

Сучасні науковці можуть по різному ставитись до астрології. Так, в 1975 році в Сполучених Штатах Америки була опублікована заява ста восьмидесяти шести провідних американських вчених, вісімнадцять з яких були нобелівськими лауреатами, про принципово ненауковий характер астрологічних прогнозів.

Однак вже через три роки відомий австрійсько-американський фахівець з філософії науки Пол Фейєрабенд видав свою книгу, в якій категорично стверджував, що будь-які протиставлення астрології, з одного боку, і офіційної науки, з іншого боку, ґрунтуються на дуже сумнівних методологічних основах [249, с. 117].

Астрологія чи не найбільше з усіх форм позанаукового, альтернативного щодо науки знання змогла вплинути на весь розвиток науки та наукового знання. І справа не обмежилась одним тільки широковідомим впливом на розвиток астрономії як галузі науки, про що вже було досить докладно сказано вище.

Наслідки значного впливу астрології дуже помітні і в наш час також в багатьох інших галузях науки, наприклад в багатьох галузях математики, зокрема в геометрії, а також в сучасній географії, а також взагалі в усій картографії.

Справа в тому, що саме астрологи Стародавнього Сходу, насамперед шумеро-вавилонські астрологи (а дещо пізніше також астрологи з інших частин Стародавньої Месопотамії, зокрема з Ассирії), вперше почали складати справжні карти. Спочатку такими картами були одні тільки карти зоряного неба.

В той час в Стародавній Месопотамії (територія сучасного Іраку) використовувалась шестидесятирична математична

система обчислення та запису чисел. Зокрема ця система обчислення та запису чисел застосовувалась у Вавилоні як найбільшому і самому значному інтелектуальному центрі цієї країни,

З цієї причини саме таку шестидесятиричну математичну систему обчислення, як найбільш зрозумілу для більшості вавілонян, спочатку вавилонські (халдейські, як їх було прийнято називати протягом пізньої античності), а потім і всі інші астрологи (в Стародавній Греції та Стародавньому Римі) почали застосовувати в своїх картах зоряного неба.

Пізніше цю математичну систему обчислення почали широко застосовувати також поряд з більш звичною для європейців десятиричною системою обчислення в деяких галузях математики, зокрема, при вимірюванні кіл та кутів. Крім того, цю математичну систему обчислення також застосовували при створенні різних географічних карт і в найбільш поширених системах координат.

Вище вже розглядалися зміни, які відбуваються в наш час у різних сферах позанаукового знання. Помітно змінилось ставлення суспільства до графології як до однієї з відомих галузей знання.

Впродовж усієї першої половини двадцятого століття зміни щодо самого поняття “графологія” відбувались таким чином, що навіть сама ця назва “графологія”, яка у дев’ятнадцятому столітті, а також і на початку двадцятого століття, могла застосовуватись тільки щодо однієї з досить модних у той час форм знання, альтернативних щодо науки, яку тоді можна було характеризувати тільки як одну з досить типових квазінаук, в наш час використовується вже щодо двох зовсім різних форм знання – як однієї з визнаних галузей наукових знань, з одного боку і однієї з форм ненаукових (квазінаукових) знань, з іншого боку, кожна з яких існує і розвивається цілком самостійно.

Історія графології взагалі є одним з рідкісних випадків де відбувалися зміни. Адже в типових для Новітньої історії

умовах жорсткого протистояння офіційної науки усім іншим (окрім суто наукового знання) різновидам та формам знання змогла все-таки виникнути, а також успішно розвинулась окрема галузь знання, яка є однаковою за назвою із своєрідним її аналогом серед тих форм знання, які є альтернативними щодо науки і які відносяться до наукового знання.

Це істотно відрізняє історію існування графології від історій існування усіх інших квазінаук минулого, які в дев'ятнадцятому столітті нітрохи не менше від графології також претендували на статус наукового знання.

В наш час графологія, як галузь науки, має найбільше практичне значення насамперед для різних розділів криміналістичної науки і практики. Зокрема йдеться про те, що в сучасній криміналістиці широко застосовуються методи почеркознавчого, інакше кажучи, графологічного аналізу в різних випадках досудової або ж судової експертизи [267, с. 243]. Застосовуються ці методи і в деяких дослідженнях історичних документів.

Причиною змін, які стались із графологією, було передусім те, що в графології як альтернативній формі знання використовувались справжні відмінності, які існують в почерках різних людей. Ці ж самі відмінності в почерках були помічені в кінці-кінців також і науковцями, що і дало можливість створити нову галузь наукового знання.

Проте не потрібно забувати, що навіть після створення графології як галузі науки і в наш час, на початку двадцять першого століття, графологія все ж таки зберігає в значній мірі значення також і як альтернативна форма знання.

Однак така, альтернативна щодо науки форма знання, графологія вже має в наш час, набагато менше значення, ніж це було в минулому, зокрема у дев'ятнадцятому столітті, а також на початку двадцятого століття, коли ще не існувало графології як галузі наукового знання, а була тільки графологія як форма альтернативного знання. Однак сучасні прихильники альтернативних щодо науки знань і вчень навіть всупереч

здоровому глузду намагаються продовжувати використовувати графологію як форму віщування. Таке прагнення можна досить легко пояснити тим, що їм не хотілось би втрачати хоч якісь права на таку відому форму знання, а також те, що графологія як наукова дисципліна містить в собі значні відхилення від достовірності, не в точності її закони, якщо такі можливі.

Однією із форм позанаукового знання, що не втратило популярність і сьогодні, є френологія.

Френологія і в наш час продовжує залишатись своєрідним вченням, яке вперше було сформульованим в дев'ятнадцятому столітті досить відомим на той час представником природничої науки Ф. Галлем. Основні особливості сучасної френології порівняно з іншими сучасними квазінауковими формами альтернативного знання пов'язані насамперед з умовами її виникнення.

Особливість тогочасної френології полягала насамперед в тому, що автор початкового френологічного вчення (Ф. Галль) виходив у своїх міркуваннях з досить простого на перший погляд припущення про необхідність існування визначального характеру зв'язку психічної діяльності людини із формою її черепа [280, с. 271]. Саме на такому припущенні і ґрунтувалась уся френологія.

Припущення Ф. Галля можна вважати або ж тільки гадкою, або ж, дійсним проявом існуючої на той час системи природничо-наукового матеріалізму. В усякому випадку сам Ф. Галль, наскільки це відомо в наш час, був тоді цілковито переконаний в послідовній матеріалістичності, а отже і науковості, усього свого вчення.

Таким чином, спочатку, в дев'ятнадцятому столітті, коли френологія тільки виникла, її цілком можна було вважати, хай навіть і з деякими серйозними застереженнями, але все ж таки однією з багатьох гіпотез, яких було досить багато в тогочасній науці.

Однак потім історія існування френології пішла таким шляхом, що науковці, навіть ще в дев'ятнадцятому столітті, в

переважній більшості своїй досить швидко прийшли до висновку, що френологію як можливу наукову гіпотезу потрібно категорично відкинути, оскільки всі ті численні дослідження, які вже на той час проводились різними за їх налаштуваннями та переконаннями науковцями, ні в якій мірі не підтверджували френологічні гіпотези.

З того часу ставлення більшості з науковців, зокрема ставлення сучасних психологів та фізіологів, до френологічного вчення принципово ніяк не змінилось. Це ставлення залишилось, як і раніше, відверто негативним.

Уся історія виникнення та подальшого існування френології як особливої форми знання може вважатись, таким чином, одним з найбільш показових прикладів постійно триваючих в культурі в цілому, зокрема і в науці, процесів маргіналізації знання, процесів, завдяки яким якась частина знання відмежується від загальної системи наукового знання настільки, що воно вже не може, з цієї причини, більшістю людей сприйматись в якості частини наукових знань.

Одначе, вже в дев'ятнадцятому столітті френологія отримала певне значення не тільки сама по собі (тобто як вивчення визначального зв'язку психічної діяльності людини із формою її черепа), але і в якості сукупності дуже своєрідних засобів мантики (віщування). Саме ця обставина найбільше викликала негативне ставлення з боку тогочасних науковців і давала усі підстави на той час для віднесення френології до альтернативних щодо науки форм знання.

Попри зазначене ентузіасти відродження і практичного впровадження альтернативних щодо науки форм знання намагаються відродити френологію також в наш час. І певний інтерес до френології їм при цьому дійсно вдалось викликати.

Однак, з іншого боку, на початку двадцять першого століття френологія в якості мантики (віщування), а саме віщування по формі голови людини, все-таки поширена дуже мало, порівняно з іншими формами мантики. Це є однією з причин, чому френологія так мало відома широкому загалу

людей.

З іншого боку, також було б зовсім неправильно стверджувати, щоб френологія в наш час вже взагалі зникла остаточно чи знаходиться в стадії зникнення. Навпаки, прихильники альтернативних знань її активно намагаються відроджувати і поширювати.

Оцінюючи скептично сучасну френологію, слід, разом з тим, визнати, що у її виникненні знайшли вираження певні потреби. Інша річ, що це не привело, та й не могло привести до виникнення якоїсь окремої галузі наукових знань.

Не менш цікавою, на наш погляд, є така форма позанаукового (альтернативного) щодо науки знання як парапсихологія.

Парапсихологія може розглядатись в якості однієї з альтернативних щодо науки форм знання, а також квазінаукою. Вона має багато спільного з іншими альтернативними формами і часто буває досить сильно пов'язана з такими формами. Однак становище парапсихології, порівняно з іншими формами знання, є дещо іншим. Ця форма альтернативного знання порівняно з іншими формами загалом набагато менше протиставляє себе сучасним стандартним (офіційним) наукам.

В усякому випадку, переважною більшістю людей і навіть значною частиною науковців вона сприймається набагато лояльніше на відміну від більшості інших альтернативних форм знання.

Причин такого відношення до парапсихології існує кілька. Деякі з цих причин варто тут розглянути, на наш погляд, дещо розширено, оскільки вони мають певне відношення до нашої теми дослідження.

По-перше, і офіційна психологія (яка офіційно визнана в якості галузі науки) не може, так би мовити, похвалитись своїм загальним визнанням в середовищі переважної більшості звичайних науковців. Особливо скептично звикли ставитись до офіційної психології представники природничих наук. Дехто з них, може надмірно категорично, відмовляють психології в

тому, щоб взагалі визнавати її наукою.

По-друге, і це очевидно витікає з першої причини, не дуже висока думка багатьох представників сучасної офіційної, зокрема природничої, науки про офіційну психологію як науку в значній мірі детермінує якщо навіть і не позитивне, то хоча б індиферентне ставлення багатьох з цих науковців до такої альтернативної форми знання, як парапсихологія.

Що ж стосується широкого загалу людей, які далекі від будь-якої науки, то для абсолютної більшості з них взагалі надто важко самостійно розібратись в сучасній науці взагалі. І в цьому відношенні психологія, яка останнім часом стала досить несподівано дуже модною, ще важча для сприйняття і оцінки нефахівцями, ніж будь-які інші галузі сучасної науки, за винятком хіба-що філософії.

Зрозуміло, що нефахівці найчастіше зовсім не відрізняють офіційну психологію від парапсихології. Тим більше, що в більшості випадків представники парапсихології в цих умовах поширеності помилок і плутанини очевидно не поспішають цілком прояснювати ситуацію щодо свого офіційного статусу щодо науки, чи, точніше, відсутності загального визнання.

Крім того, парапсихологи виявляють особливу схильність до демонстрації своїх справжніх або гаданих успіхів як науковцям, так і широкому загалу людей. В цьому вони дуже подібні до представників спиритизму, з якими вони взагалі мають досить багато спільного, але відрізняються від деяких інших послідовників альтернативних форм знання, зокрема представників сучасної магії, які не настільки, як парапсихологи, виявляють схильність до демонстрацій своїх вмінь.

На людей, які далекі від науки, демонстрації парапсихології справляють найчастіше дуже сильне враження. Як раз таке враження і потрібне тим, хто займаються парапсихологією. Адже сильне враження від успішної демонстрації парапсихологами своїх вмінь завжди здатне переконати людей з буденною свідомістю набагато більше, ніж

РОЗДІЛ 2

будь-які логічні доведення чи математичні розрахунки, якими часто обмежуються науковці.

Тим більше, що, „офіційна” психологія як наука взагалі має серед своїх досягнень не дуже багато таких солідних результатів, які б не викликали у сторонніх ніяких сумнівів. Але ті феномени, які обіцяють продемонструвати або ж дійсно демонструють парапсихологи, здебільшого знаходяться далеко за межами того, що офіційна психологія як наука може успішно пояснювати або, навпаки, спростовувати.

Тому не варто дивуватись, що навіть дійсні результати парапсихологів викликають захоплення у багатьох людей. Тим більше це стосується того, що парапсихологи обіцяють зробити, якщо їм забезпечать усі можливі умови, або на що вони багатозначно натякають.

Крім того, парапсихологи дещо менше порівняно з представниками інших форм альтернативного знання підкреслюють відмінність себе і своїх знань від науковців та офіційної науки. Це також можна вважати однією з особливостей парапсихології порівняно з переважною більшістю інших форм альтернативного знання.

Звісно, парапсихологи, так само, як і представники інших форм альтернативного знання, всіляко борються за визнання за парапсихологією офіційного статусу як науки, а за собою – відповідного цьому статусу науковців.

Парапсихологія по суті своїй має досить багато спільного з магією та шаманізмом. Слід сказати, що, мабуть, в значній мірі вона дійсно може походити від них. Певний зв'язок між парапсихологією, з одного боку, і магією та шаманізмом, з іншого, спостерігається і в наш час.

Хоч парапсихологія і не настільки схильна до систематизації, як астрологія чи алхімія, про неї також цілком можна говорити як про певну сукупність знань, які, хоча б зовнішньо, типологічно дуже подібні до наукових. Це є однією з основних причин того, що значна кількість людей вважають парапсихологію наукою.

Слід зауважити, що навіть не всі представники офіційної психології як галузі науки схильні до заперечення парапсихології як вчення. Частина з них офіційно, а ще більша кількість неофіційно займаються пропагандою самої справжньої парапсихології, при цьому дуже часто цілком свідомо.

В багатьох випадках прихильники парапсихології не використовують цієї назви, мабуть зрозумівши безперспективність розрахунків на можливість її швидкого офіційного визнання. З цієї причини досить часто можна зустріти такі назви, як „практичні психології”.

Парапсихологія активно взаємодіє з іншими формами знання, які є альтернативними щодо стандартної (офіційної) науки. Зокрема можна згадати про йогу та аюрведу, які мають східне походження.

Крім того, парапсихологію часто взагалі вважають однією з частин того своєрідного комплексу, який називають езотеричним або окультним знанням. Причиною цього є інтерес прихильників езотеризму і окультизму до парапсихології.

Інтерес до парапсихології є також у багатьох представників сучасних нетрадиційних релігій. Крім того, не менший інтерес до неї виявляють і послідовники різних ідеологій.

Особливе місце в парапсихології займає використання так званих психотехнік. Наприклад, послідовники альтернативних вчень можуть говорити про зомбування як парапсихологічну дію – кодування (психопрограмування) з метою включення в структуру психіки відповідних програмних установок [280, с. 107].

Неоднозначне відношення викликає і така позанаукова форма знання, як нетрадиційна медицина.

Нетрадиційну медицину також, можна розглядати в якості однієї з особливих альтернативних форм знання. Не дивлячись на те, що в її назві міститься слово “нетрадиційна”,

РОЗДІЛ 2

вона, безсумнівно, загалом повинна бути віднесена до найбільш традиційних з форм альтернативного знання.

Щоправда, в окрему форму знання виділялась вона поступово. При цьому відбувалось відмежовування нетрадиційної медицини від офіційної медицини.

Сучасна нетрадиційна медицина, однак, загалом не так вже й сильно відрізняється від визнаних наукою форм офіційної медицини, як це можна було б уявити. І в цьому насамперед полягають її основні особливості порівняно з іншими альтернативними щодо науки формами знання.

Нетрадиційну медицину в межах цього дослідження ненаукових форм знання варто розглядати тільки з тієї причини, що методи нетрадиційної медицини не визнані офіційною медициною. Часто-густо причиною цього є не стільки якісь особливі принципові міркування щодо методів, які застосовують у своїй практиці послідовники нетрадиційної медицини скільки примітивна конкуренція між представниками цих напрямків в медицині [307, с. 131]. Адже досить часто, хоч і не завжди, представники нетрадиційної медицини лікують людей не менш, а то і більш успішно, ніж представники офіційної медицини [308, с. 514-515].

Адже і методи, які застосовуються в офіційній медицині, також не завжди можуть вважатись бездоганними з точки зору процедур стандартної науки, оскільки вони ґрунтуються на вивченні окремих, часто-густо ні на що інше несхожих випадків захворювань, а то й взагалі на одній тільки інтуїції. Нерідко ті методи, які змушені застосовувати в своїй практичній діяльності представники офіційної медицини, взагалі межують з мистецтвом або з ремеслом.

Таким чином, найчастіше причиною виникаючих конфліктів між представниками офіційної медицини, яка визнається наукою, з одного боку, і медицини нетрадиційної, яка не визнається наукою, з іншого боку, є не стільки ґносеологічний, скільки соціальний статус названих напрямів у медицині – офіційного, з одного боку, і неофіційного чи

нетрадиційного, з іншого, а також і, відповідно, соціальний статус послідовників цих напрямків.

Крім того, варто згадати також і те, що представники нетрадиційної медицини взагалі менше, ніж представникам інших форм альтернативного знання, мають потребу прагнути загального визнання з боку суспільства. Адже людям потрібно лікуватись і, в кінці-кінців, їм здебільшого байдуже, хто їм допоміг.

Більше того, оскільки часто-густо представникам офіційної медицини немає чим особливо похвалитись (як у випадках, наприклад, невиліковних хвороб і за це їх не варто особливо засуджувати), а представники нетрадиційної медицини дають людям хоч якусь (хай навіть ілюзорну) надію, ставлення значної, а може і переважної, частини звичайних людей до нетрадиційної медицини суттєво краще, ніж до представників медицини як офіційної науки.

Нетрадиційна медицина виникла дуже давно і є, по суті, об'єднанням дуже різних за своєю природою систем знання. Серед них найбільш розвиненими є ті, які об'єднуються під назвою „східна”, а іноді „китайська” медицина.

Серед найбільш відомих методів, які застосовує нетрадиційна медицина, можна згадати про акупунктуру (голковколуювання). Вона ґрунтується на східному за походженням уявленні про енергетичні точки організму.

Тільки іноді нетрадиційна медицина перетворюється в очевидну протилежність науки. Найчастіше це просто дуже мало або зовсім не вивчені науковцями методи і засоби лікування, які звичайно традиційно називають народною медициною.

Варто звернути увагу на те, що саме нетрадиційна медицина є найбільш поширеною серед представників різних народів формою альтернативного знання. Фактично вона сама складається з величезної кількості дуже різних за походженням форм знання, які часто мало пов'язані між собою.

Значна частина з форм нетрадиційної медицини взагалі не протистоїть і не повинна протистояти науковій медицині. Саме

розділення і протиставлення їх одна одній є, в значній мірі, результатом і наслідком традиції або просто випадку.

Друга частина нетрадиційної медицини протистоїть офіційній науці тільки частково. Між цією частиною нетрадиційної медицини та офіційної науки можлива і потрібна взаємодія. Можна сподіватись, що з часом вона буде досягнута.

І лише третя частина нетрадиційної медицини відверто протиставляється всій сучасній стандартній (офіційній) науці. Взаємодія її з наукою практично неможлива. Для цього повинна суттєво трансформуватись ця частина нетрадиційної медицини, що може відбутись тільки у майбутньому.

Герметику або ж, інакше кажучи, герметизм можна розглядати в якості однієї з типових форм квазізнання. Герметика в тому вигляді, як вона існує в наш час, виникла дуже давно і, впродовж довгого періоду часу (пізня античність, західноєвропейське середньовіччя) вона досить сильно впливала на значну кількість інших форм альтернативного знання.

Твори герметиків науковці та філософи досить часто цитували ще навіть в сімнадцятому столітті. Зокрема це можна сказати про відомого французького філософа і науковця сімнадцятого століття Блеза Паскаля.

Наприклад, таке цитування стосується визначення Блезом Паскалем безмежності, яке очевидно повинно походити від відомого герметичного визначення Бога. Це герметичне визначення Бога особливо популярним було в середні віки.

Справжньою батьківщиною герметики, як особливої форми альтернативного знання, традиційно прийнято вважати Стародавній Єгипет. І хоч зафіксована герметика як окрема форма знання була в Стародавньому Єгипті тільки в самому кінці епохи античності, тобто, вже при переході до середніх віків, однак виникнути вона могла набагато раніше.

Сама назва герметики пов'язана з властивим для всього пізнього античного суспільства явищем релігійного та міфологічного синкретизму. Так, на самому початку періоду еллінізму стародавні греки, які бували в Єгипті, ототожили

важливе місцеве божество Тот з образом давньогрецького Гермеса. Саме з такого ототожнення Тота, який в Стародавньому Єгипті вважався творцем писемності і всякого знання, з Гермесом і виникла назва герметики.

З того часу дещо збереглось. До нашого часу дійшли навіть великі фрагменти з творів пізньоантичних герметиків. Зокрема такі фрагменти можна прочитати в відомій книзі Августина Блаженного „Про Град Божий” [3, 393-406]. В них міститься інформація, яка становить з багатьох причин певний інтерес не тільки для істориків культури, але також і для філософів та культурологів.

Герметика сильно вплинула на інші альтернативні форми знання, особливо впродовж середньовіччя. Крім того, можна в значній мірі погодитись з тими авторами, які говорять про її вплив на історію європейської науки.

Герметика сильно вплинула на розвиток та історію європейського, зокрема середньовічного, мистецтва. Особливо великим було її значення для готичної архітектури.

Крім того, не може викликати особливого сумніву значний вплив герметичних вчень на певні позарелігійні культури. Зокрема, говорячи про минулі століття, можна стверджувати про його вплив на розенкройцерство і масонство.

Герметику в сучасних дослідженнях часто намагаються звести до особливого символізму. Однак не треба все ж таки забувати, що в герметиці було багато іншого, такого, що неможливо вважати схожим на символізм. Це видно, зокрема, і на прикладі визначення безмежності, яке часто використовувалось в філософії і в науці. Воно було запозичене з творів герметиків.

В середні віки, та й в Новий час було загальноприйнято говорити про комплекс „герметичних наук” [349, с. 208]. З цього видно, що герметика сприймалась значною частиною людей насамперед як сукупність знань. Крім того, навіть ця назва свідчить також про те, наскільки серйозно ставились тоді до герменевтичних знань.

В наш час, так само, як і в середні віки, а також в Новий час, прийнято говорити також про герменевтичну філософію. Деякі автори двадцятого століття також без всяких застережень могли називати герметизм філософією [150, с. 155-156].

Існує також думка, що від назви герметизму повинна походити також назва герменевтики [349, с. 208]. Це загалом надто мало ймовірно, однак ці обидві назви дійсно належать до однокореневих слів. Обидві назви походять від імені Гермеса.

Одним з правил герметики було наступне: „те, що є знизу, подібне до того, що є вгорі” [349, с.208]. Таке правило герметики було запозичено з герметики кабалістикою, алхімією та багатьма іншими позанауковими, альтернативними щодо науки формами знання.

Його часто порівнюють з філософським вченням про єдність макрокосмосу та мікрокосмосу. Саме це вчення про єдність макрокосмосу та мікрокосмосу візантійські філософи та науковці приписували відомому давньогрецькому філософу Демокриту. Однак для дослідників історії філософії стало давно зрозуміло, що воно існувало і в більш ранні часи.

Варто згадати також те, що в деяких випадках окремі принципи герметики, зокрема відоме герметичне вчення про „те, що є знизу, подібне до того, що є вгорі”, а також вчення про єдність макрокосмосу та мікрокосмосу досить часто можуть прямо ототожнювати. Однак вчення про „те, що є знизу, подібне до того, що є вгорі” можна зрозуміти також і зовсім в іншому сенсі, ніж названий. Зокрема, його можна розуміти і як певну єдність герметики та подібних до неї вчень з астрологією. Тим більше, що між герметикою та астрологією у всі часи існував певний зв'язок. І впливи між ними ніколи не могли бути однобічними.

Герметика не змогла зникнути остаточно навіть в наш час, але хоча, вона продовжує існувати, проте найчастіше не в „чистому“ вигляді.

Сучасна герметика існує переважно в формі важливої складової частини різних форм позанаукового знання,

альтернативних щодо науки, продовжуючи справляти через них певний вплив на різні епістемологічні практики.

Як це не дивно могло б виглядати на перший погляд, однак, потрібно погодитись, що певні знання (щоправда знання дуже специфічні) становлять також основу будь-яких забобонів. З цієї причини забобони теж цілком можна розглядати як дуже своєрідну альтернативну щодо науки форму знання.

Говорячи про безпосередній зв'язок забобонів із знаннями, необхідно підкреслити при цьому, що взагалі з усіх можливих альтернативних щодо науки форм знання забобони є найбільш живучою формою. Знищити забобони, якщо не всі, то хоча б частину з них, до сих пір не вдавалось поки що нікому і з цієї причини не виключена така можливість, що це, мабуть, нікому ніколи і не вдасться, в усякому випадку, в якомусь найближчому майбутньому.

Крім того, потрібно враховувати, що забобони одночасно є також найбільш примітивною з усіх існуючих на сьогодні альтернативних форм знання. Можливо, саме ця примітивність забобонів і є основною причиною їх особливої живучості.

Говорячи про примітивність забобонів як форми знання, потрібно також підкреслити, що забобони за своєю природою є дуже ірраціональною формою знання. Цілком можливо, що їх взагалі потрібно було б вважати найбільш ірраціональною формою знання з усіх альтернативних щодо науки форм знання. Мова, в даному випадку, йде про те, що проти ірраціональних форм боротись якимись раціональними методами практично неможливо.

Живучість тих чи інших з існуючих забобонів навіть важко буває раціонально пояснити. Так само важко, якщо навіть не важче, пояснювати раптове зникнення із свідомості і буденного життя людей тих чи інших окремих забобонів.

Самі забобони не можуть розглядатись в якості якоїсь чітко вираженої системи знань. Дійсно, систематичність не є притаманною природі забобонів, хоч, з іншого боку, їх не слід

РОЗДІЛ 2

вважати також і зовсім безсистемними. В усіх існуючих забобонах може бути щось схоже на систему.

Не дивлячись на деяку безсистемність, забобони можна все-таки якось класифікувати. І це дійсно і, треба визнати, досить успішно роблять деякі дослідники.

Серед забобонів звичайно більшість дослідників особливо виділяють віру в прикмети. Часто їх навіть можуть ототожнювати чи вважати прикмети забобонами.

Прикмети дійсно відіграють дуже важливу роль серед існуючих забобонів. Однак з цієї обставини зовсім не впливає і не слід думати, що будь-які уявлення про прикмети обов'язково повинні бути виявом забобонності.

Слід звернути також увагу на те, що широко поширена віра в прикмети використовувалась і продовжує використовуватись також в мантиці для віщувань. Однак таке використання зовсім не є підставою для того, щоб вважати або самі прикмети, або забобони в цілому якоюсь особливою різновидністю мантики. Скоріше це можна вважати одним з проявів інтеграції альтернативних знань.

Існує велика кількість національних різновидів забобонних прикмет і забобонів. В деяких випадках відмінності між ними дійсно можуть бути досить суттєвими. Однак, з іншого боку, такі відмінності також не варто перебільшувати, оскільки це може привести до не менших помилок, ніж у випадку нехтування цими відмінностями.

Забобони є важливою частиною культур всіх без винятку народів. Це стосується навіть найбільш розвинутих із культур сучасних народів або культур минулого.

Давно помічено, що значна частина прикмет так, чи інакше, відображає дійсну природу речей. І переважна більшість науковців завжди по-серйозному ставились до таких прикмет.

Інша частина прикмет майже зовсім не досліджувалась науковцями. І не дивлячись на те, що це є справою майбутнього, вже зараз цілком можна припускати, що

більшість і цих прикмет можуть мати безпосереднє відношення до об'єктивної реальності, а не бути якимись вигадками.

Саме дієвість значної частини такого типу прикмет дає можливість тим людям, які вірять в дієвість всіх без винятку прикмет, стверджувати, що всі прикмети (тобто навіть найбезглуздіші уявлення), або ж переважна більшість з них збуваються.

Слід звернути також увагу на те, що широко поширена віра в прикмети використовується також в різних альтернативних щодо науки вченнях, зокрема в мантиці для віщувань. Однак сам факт такого використання забобонів і віри в прикмети зовсім не є підставою для того, щоб вважати або самі прикмети, або забобони в цілому якоюсь особливою різновидністю мантики. В цьому, в значній мірі, можна бачити результати прояву взаємовпливів різних форм та видів альтернативного знання.

Прихильники альтернативних форм знання, намагаються зробити складовими частинами „таємнознавства” різні за походженням звичаї та прикмети, зокрема стародавні вчення про дорогоцінне каміння. Одним з прикладів подібного прагнення є позиція такого сучасного автора, як Фелікс Величко [50, с. 54].

В таких прагненнях можна помітити певну тенденцію до асиміляції альтернативними вченнями різних прикмет. Так, в сучасних уявленнях про дорогоцінне каміння знайшли відображення деякі досить давні за походженням альтернативні знання. Зокрема, у зв'язку з цим, можна згадати поширене уявлення про знаки зодіака, яке походить з астрології, а також уявлення про щасливі і нещасливі числа. В таких випадках певні види каменів прийнято пов'язувати з певними місяцями. Найчастіше мова йде про той місяць, коли відбулось народження тієї чи іншої людини.

З цієї причини тим, хто виявляє до цього якийсь інтерес, можуть рекомендувати купити “свій” камінь. І значна частина людей піддається такій рекламі. Однак в цьому не слід бачити

одну тільки рекламу.

Не всі шанувальники дорогоцінного каміння знають про те, що взагалі не існує загальної для всіх країн та народів системи уявлень про незвичайні якості каменів. В різних країнах такі уявлення можуть бути суттєво різними, а в деяких випадках навіть прямо протилежними.

Такі відмінності в уявленнях про незвичайні якості дорогоцінного каміння пов'язані насамперед з відмінностями тих культур, з яких походять такі уявлення. Ці уявлення виникли настільки давно, що в наш час навряд чи хто зміг би пояснити їх справжнє походження.

Усі форми забобонів потрібно вивчати. Це потрібно насамперед для того, щоб усвідомлювати природу забобонності. Крім того, це дає можливість хоча б частині сучасних освічених людей спробувати уникати віри в забобони, яка і зараз залишається дуже поширеною.

Забобони не можна ототожнювати з релігійними віруваннями. Більше того, релігія може навіть допомогти в уникненні деяких забобонів.

Говорячи про проблеми альтернативної історії, слід враховувати, насамперед, що те, що у відповідній літературі в наш час здебільшого звичайно прийнято називати альтернативною історією, в деяких випадках дослідники можуть позначати також за допомогою терміну "паралельна історія" [14]. Однак використовуючи одночасно ці два терміни, які загалом стосуються одного і того ж самого явища, треба обов'язково враховувати, що перший з цих двох термінів все ж таки використовується дослідниками у відповідній літературі набагато частіше, ніж використовується другий з цих термінів.

Останнім часом ідея альтернативної історії викликає все значніший інтерес. Слід зазначити при цьому, що цей інтерес до різних аспектів альтернативної історії, а також до її проблем в наш час виявляється з боку досить широкого загалу наших сучасників. Навіть тільки з причини такого сучасного зростання загального інтересу до проблем альтернативної

історії було б неправильно вважати це якимсь суто випадковим явищем.

Найбільший інтерес до альтернативної історії, а також до її проблем завжди виявляли представники художньої літератури. В цьому аспекті можна згадувати твори багатьох письменників, однак насамперед, мабуть, твори Хорхе Луїса Боргеса [33, 30, 32, 31, 34] і Мілорада Павича [220].

Коли йдеться про наявність інтересу до проблем альтернативної історії, звертає на себе увагу також такий важливий факт, що якщо ще порівняно недавно (всього пару десятиліть тому) звичайно було прийнято вважати, що уся альтернативна історія повинна бути переважно предметом розмірковувань та фантазування тільки для якоїсь порівняно незначної частини письменників-фантастів, які вже не перше десятиліття досить часто полюбляли поговорити на тему “що було б, якби...” (маючи при цьому на увазі, зрозуміло, що за певних умов вся історія людства могла б піти зовсім іншим шляхом, ніж це відбувалось в дійсності), використовуючи такі розмірковування про можливий (інакше кажучи альтернативний) хід історичних подій як цікаву сюжетну основу для деяких із своїх художніх творів, то зараз на різні проблеми альтернативної історії все більше починає звертати увагу також і все зростаюча кількість фахівців-істориків.

Проте, які б зміни не відбувались у ставленні до альтернативної історії науковців та ненауковців, так чи інакше існують принципові відмінності між тим, як до альтернативної історії мають право ставитись ті представники художньої літератури, які пишуть в жанрі фантастики, і тим, як до альтернативної історії повинні ставитись представники традиційної науки. Такі відмінності у ставленні науковців та не-науковців (зокрема також і письменників-фантастів) до альтернативної історії та її проблем потрібно розглянути тут хоча б фрагментарно насамперед для того, щоб існувала принципова можливість правильно оцінювати природу і статус альтернативної історії як однієї з особливих форм знання.

У всіх тих випадках, коли до розміркувань про проблеми альтернативної історії починають звертатись не одні тільки аматори (якими були, зокрема письменники-фантасти), як це було характерно для недавнього минулого, але також і фахівці-історики, для яких будь-які міркування про історичні події не можуть не становити професійний інтерес, мова може і повинна йти тільки про такі припущення щодо можливого ходу історичних подій, які повинні мати характер значної вірогідності, а також характер значної правдоподібності.

Така правдоподібність міркувань науковців щодо можливого ходу історичних подій, як прийнято вважати серед сучасних дослідників феномену альтернативної історії [14], повинна принципово відрізняти підхід до неї фахівців-істориків від того підходу, який є переважно властивим для більшості письменників-фантастів, які цілком мають право (оскільки мова йде про їх право, так само, як і усіх інших письменників, на будь-яку художню вигадку), говорячи про альтернативну історію та її проблеми, дозволити собі писати про можливий розвиток історії практично все, що їм буде завгодно, роблячи при цьому будь-які, іноді навіть найбільш фантастичні чи навіть найбільш безглузді, припущення щодо можливого ходу історичних подій. Але, наприклад, припущення про те, що Ганнібал, воюючи в третьому столітті до Різдва Христового на чолі карфагенського війська проти Стародавнього Риму під час другої Пунічної війни, міг би мати на своєму озброєнні, а також відповідно використовувати під час військових дій проти стародавніх римлян водневу (термоядерну) бомбу, і що з цього могло б вийти у такому випадку, фахівцями-істориками взагалі не повинні розглядатись як щось таке, що могло б взагалі заслуговувати на увагу [14, с.9].

Однак, слід також враховувати і таку цікаву обставину, що наведене вище застереження про обов'язкову для професійних істориків вірогідність та правдоподібність припущень, так само, як і усі подібні до нього застереження щодо обов'язкової правдоподібності припущень фахівців-

істориків у їх міркуваннях щодо можливого ходу історичних подій дуже часто є не більше, ніж просто самою загальною схемою історіософських міркувань, а також не більше, ніж просто хорошим методологічним побажанням для сучасних фахівців-істориків, які виявляють інтерес до проблем альтернативної історії.

Насправді ж, говорячи про альтернативну історію як про особливу форму знання, треба враховувати, що зовсім не всі з тих міркувань, які висловлюються в дійсності науковцями-істориками щодо можливого (альтернативного) ходу історії, взагалі можуть повною мірою відповідати вказаним вище вимогам, зокрема ґрунтуватись на загальноприйнятих (стандартних) в масштабах усієї сучасної науки уявленнях про правдоподібність або ж на уявленнях про просту логічність.

Читаючи ті твори, які були написані фахівцями-істориками про можливий хід розвитку історичних подій, очевидним є те, що дуже часто припущення фахівців-істориків, висловлювані ними навіть в науковій літературі, виглядають в дійсності не менш, а в деяких випадках навіть більш фантастичними, ніж подібні до них припущення письменників-фантастів, які містяться в суто художній літературі.

Зрозуміло, що ні про яку правдоподібність чи навіть вірогідність в усіх таких випадках міркувань про проблеми альтернативної історії насправді не може бути навіть й мови. Інша річ, як би це не дивно виглядало на перший погляд, що самі фахівці-історики, які висловлюють подібні неправдоподібні міркування про можливий хід розвитку історичних подій це помічають не завжди, роблячи подібне часто зовсім несвідомо, що суттєво відрізняє їх у цьому відношенні від тих же письменників-фантастів, які здебільшого можуть свідомо йти на неправдоподібні припущення про можливий хід розвитку історичних подій в своїх творах, просто задля того, щоб зробити ці свої художні твори більш інтригуючими, а відповідно і більш запитаними.

Якщо ж, крім того, ще врахувати також таку важливу обставину, що частина письменників-фантастів в своїх

художніх творах все ж таки здебільшого схильні висловлювати досить помірковані припущення щодо можливого ходу історичних подій, особливо порівняно з деякими представниками історичної науки, не дивлячись на те, що їх це ніхто особливо ніколи не змушував робити, загальна ситуація з проблемами альтернативною історією в багатьох випадках може виглядати не на користь якоїсь частини тих фахівців-істориків, яких приваблює альтернативна історія, порівняно з письменниками-фантастами.

Сучасні фахівці-історики в таких випадках, якщо вони, з якоїсь причини, можуть звертатись до міркувань над проблемами альтернативної історії, найчастіше при цьому починають говорити про можливість різних альтернативних історичних сценаріїв.

Сам термін “історичний сценарій” став досить поширений в усій сучасній історіографії, а не тільки при вивченні проблем альтернативної історії. При цьому під історичними сценаріями в даному випадку маються на увазі різні можливі (зокрема також і альтернативні) варіанти розвитку історичних подій.

Значення альтернативної історії в такому аспекті полягає насамперед у тому, що фахівці-історики, які займаються альтернативною історією та її проблемами, здебільшого схильні вважати, при цьому, що розгляд та вивчення різних альтернативних історичних сценаріїв дійсно здатні допомогти нам краще зрозуміти реальну історію (навіть історію в її традиційному розумінні, а також викладі) [14, с. 7].

З цієї причини останнім часом без особливих перебільшень можна констатувати дійсне існування тенденцій до певного зближення між історією як наукою, з одного боку, та деякими варіантами альтернативної історії, з іншого боку. Щоправда, таке зближення неварто перебільшувати.

Проте, альтернативна історія навіть в наш час з необхідністю займає особливе місце серед альтернативних форм знання. При цьому вона не може не відрізнитись від них всіх. В деяких випадках відмінності альтернативної історії від

усіх інших альтернативних форм знання є дуже сильними.

З іншого боку, очевидним є те, що еволюція альтернативної історії як форми знання неминуче повинна привести до певної її систематизації і застосування в ній таких методів, які можуть суттєво наближувати альтернативну історію до загальноновизнаних наук, зокрема до офіційної історії.

Однак, зрозуміло також і те, що альтернативна історія, не дивлячись на весь її досить інтенсивний сучасний розвиток, а також на постійне зростання інтересу з боку частини справжніх науковців до неї, мабуть, все ж таки ніколи не зможе стати наукою в такому ж самому значенні, якою є загальноприйнята (офіційна) історична наука. В протилежному випадку вона цілком втратила б всю свою специфіку.

Тому, напевне, її і в найближчому майбутньому доведеться розглядати окремо від стандартних наукових знань, хоч може і не настільки, як в наш час, протиставляючи їм.

Вочевидь, що квазінаукові знання складають одну із важливих сторінок пошуків суб'єктивно-практичного знання в напрямку адекватності вираження об'єктів пізнання. Їхня історія та існуюче розмаїття засвідчує труднощі цих пошуків. Але при цьому важливо, що шлях цих пошуків пролягає в напрямку до науки. І окремі квазінаукові знання (алхімія, астрологія, та інші) самі стояли біля витоків виникнення окремих наукових дисциплін (у зазначеному випадку – хімії, астрономії). Та попри це їх правомірно називати квазінауковими знаннями, бо витоками цих знань були якості (сили), які мали далеку від реальності сутність і водночас ці знання спрямовувалися не на пізнання природних чи соціальних явищ, а на пояснення, навіть скорше, вплив за допомогою цих знань на людину. Інакше, при усій їх заангажованості здавалося б на продні явища, насправді їх метою була людина, її проблеми, її долі та потаємне, що її очікує. Тому ці знання і не можна відносити до наукових, але в плані культури, творення сфери людського буття, вони є важливими, непересічними.

2.4. Ідеологія позанаукового знання

Представники деяких з тих вчень, які за їх природою поза усяким сумнівом повинні вважатись альтернативними щодо науки, ставлять перед собою мету добитись визнання такого статусу для своїх вчень з боку суспільства, щоб ці вчення могли відігравати роль ідеологій будь-якого знання, насамперед знання, альтернативного щодо науки. Такими своєрідними ідеологіями сучасних альтернативних знань можна вважати насамперед такі вчення, як теософію, езотеризм, окультизм, а також позарелігійну містику.

При усіх відмінностях, що існують між вищеназваними вченнями, які претендують на те, щоб бути ідеологіями альтернативного знання, між ними є також дещо спільне. Зокрема можна помітити, що представники усіх цих вчень здебільшого претендують на монопольне володіння якимсь особливим знанням, яке повинно об'єднувати усі інші альтернативні щодо науки вчення та знання.

Іноді претензії ідеологів альтернативних щодо науки форм знання поширюються не тільки на керівне значення щодо альтернативних форм знання. Вони можуть досить серйозно претендувати навіть на керівне значення щодо науки та різних галузей наукового знання.

В цих випадках ідеологи альтернативних знань, незважаючи на те, що в це мало хто в наш час може повірити, продовжують говорити про "великий синтез" знань, про який мріяли ще в дев'ятнадцятому столітті, претендуючи на об'єднуючу місію навіть щодо наукових знань.

Езотеризм, окультизм та позарелігійна містика по-справжньому дуже мало відрізняються між собою. Звичайним людям, які не є фахівцями в галузі альтернативних щодо науки вчень, майже не можливо розрізнити їх.

Причиною цього є насамперед те, що всі вони прагнуть відігравати роль ідеологій щодо альтернативних знань та відповідних їм вчень.

Сучасні прихильники теософських вчень здебільшого визначають теософію як таку особливу доктрину богопізнання, яка ґрунтується на позаконфесійному досвіді [349, с. 821]. Навіть в такому визначенні теософії вони очевидно протиставляють теософію будь-якій з існуючих релігій, а також суттєво зближують своє вчення з різноманітними позарелігійними культурами, про які в нашому дослідженні мова буде йти нижче, а також в іншому розділі.

Сучасна теософія, так само, як і ті варіанти теософії, які були широко поширені протягом дев'ятнадцятого століття, а також на початку двадцятого століття, претендує фактично не більше і не менше, як на те, щоб бути єдиною інтегральною формою будь-якого знання.

Теософія завжди претендувала також на те, щоб бути особливою інтегральною формою будь-якого знання взагалі, зокрема також і інтегральною формою для наукового знання. Такі претензії представників теософії звучать досить часто і в наш час.

Щоправда, подібні претензії на роль особливого "інтегратора знання" висувують не тільки представники теософії, але, в тій чи іншій мірі, так само і представники езотерики, позарелігійної містики та окультизму.

Такі особливі претензії „теософів” є однією з основних причин того, що навіть послідовники інших форм позанаукового, альтернативного щодо науки знання, які не менше тих, хто іменують себе „теософами” протиставляють себе науковцям, не висловлюють якогось особливого захоплення теософією. Вони в більшості своїй ставляться до „теософів”, а також до їх послідовників або ж взагалі негативно, або ж, в кращому для „теософів” випадку, нейтрально. Але особливі претензії „теософів” на роль екстраординарного "інтегратора знання" нічим особливим не підкріплюються.

На відміну від багатьох інших послідовників альтернативних форм знання, послідовники та симпатичні теософії практично не можуть використовувати якісь особливі

РОЗДІЛ 2

історичні традиції, які б дійсно вкорінювалися в минувшині.

Хоч теософія в тому вигляді, як вона існує в наш час, виникла досить пізно, а саме фактично тільки на межі дев'ятнадцятого і двадцятого століть, це зовсім не означає, що у неї ніколи не було попередників. У вісімнадцятому столітті, попередниками сучасної теософії можна вважати розенкройцерство і франкмасонство, а також кабалістику, якою особливо захоплювались франкмасони.

З різноманітних франкмасонських вчень вісімнадцятого-дев'ятнадцятого століть і, зокрема внаслідок інтересу значної частини франкмасонів і близьких до них кіл до всього, що було пов'язане в їх свідомості зі Сходом, а також з неправильно інтерпретованої та не дуже достовірної в той час інформації про дійсно існуючі особливості східних культур, власне, вже в дев'ятнадцятому столітті і виникли антропософія і теософія.

Певний час в кінці дев'ятнадцятого і на початку двадцятого століття представники модних на той час вчень теософії, а також антропософії досить серйозно претендували на те, що вони зможуть досягти реальної інтеграції всіх можливих видів знань, зокрема також і інтеграції наукових знань, з усіма існуючими дотепер релігійними вченнями.

Іноді представники теософії, а також антропософії навіть претендували на те, що вони нібито вже в дійсності досягли такої інтеграції всіх знань. І були представники інтелігенції, які вірили таким твердженням теософів.

В наш час теософія не є поширеним вченням. Зараз теософія суттєво поступається багатьом іншим вченням, альтернативним щодо науки, навіть таким, як езотеризм та вчення Реріхів. Тим більше воно поступається за своєю поширеністю таким традиційним формам позанаукового, альтернативного щодо науки знання, якими є астрологія або алхімія.

Однак, з іншого боку, було б зовсім передчасним вважати теософію зникаючою формою альтернативного знання. Теософія не зникла і продовжує існувати також і в наш час, щоправда, переважно дещо в іншому вигляді, ніж це було раніше.

Вважаємо за необхідне зупинитися на розгляді однієї із складових ідеології – езотеризму.

Існують деякі суттєві відмінності сучасного езотеризму (або ж езотерики, як іноді говорять про це альтернативне вчення як прихильники альтернативного знання, так і деякі зовсім сторонні до подібного знання дослідники) від усіх інших альтернативних щодо науки форм знання.

Вище вже говорилося про те, що так само, як і сучасна теософія, езотеризм претендує насамперед на те, щоб бути інтегральною формою будь-якого знання. І ці претензії, так само, як і відповідні претензії “теософів”, особливі претензії “езотериків” на якесь особливе місце серед інших форм знання щодо цінності їх (“езотеричних”) знань нічим особливим не підкріплюються.

Самі прихильники езотеризму здебільшого визначають езотеризм як особливий тип раціональності, який нібито існує і який нібито завжди існував поряд з науковим типом раціональності, а також поряд з релігійним типом раціональності [349, с. 971]. Зрозуміло, що така претензія “езотериків” на якийсь особливий тип раціональності ніколи, крім самих прихильників езотеризму, ніким з науковців ніколи не визнавалась.

Сучасні прихильники езотеризму також претендують на поєднання релігії і науки. Однак в цьому послідовники сучасного езотеризму дуже мало відрізняються від усіх своїх попередників. Відмінності між ними в цьому питанні, якщо вони і існують є, загалом, малосуттєвими.

Прихильники сучасного езотеризму намагаються і в наш час, так само, як вони намагались і в дев'ятнадцятому столітті, також всіляко використовувати інтерес широкого загалу людей, особливо далеких від науки, до так званих “езотеричних вчень”.

Проте слід все-таки визнати, що подібний інтерес до “езотеричних” вчень та езотеризму дійсно існує. Однак найчастіше він буває викликаний інтересом, іноді взагалі нездоровим, до всього незвичного, який є властивим для людини.

РОЗДІЛ 2

Послідовники езотеризму часто називали свої вчення „знаннями”. Зокрема цей термін досить часто використовував в двадцятому столітті Карлос Кастанеда [122, с. 45, 74-75]. Щоправда, при цьому слід враховувати, що якщо вірити самому Карлосу Кастанеда, то він отримав свої „знання” в стані наркотичного сп’яніння [122, с. 18].

Проте, заради справедливості слід все ж таки визнати, що прихильники езотеризму бачать пізнання зовсім іншим, ніж його схильні бачити науковці. Зокрема езотерики вважають пізнання світу невіддільним від перетворення себе [261, с. 146].

Прихильники езотеризму претендують також на те, що вони, нібито справді володіють якимись особливими психотехніками або антропотехніками [349, с. 972]. Навіть людям, які далекі від науки може бути зрозуміло, що ці претензії нічим не підкріплюються.

Можна спостерігати певний зв’язок між представниками езотеризму, з одного боку, і послідовниками тих релігій, які в наш час звичайно прийнято називати нетрадиційними релігіями. Інколи їх навіть важко буває якось розрізнити. Особливо зближують їх між собою існуючі в обох випадках культу так званих харизматичних лідерів. Невипадково частину нетрадиційних релігій визначають як тоталітарні релігії.

Між ідеологічними та релігійними системами дійсно існує досить багато рис спільності. Особливо це стосується схожості між ідеологіями і нетрадиційними релігіями. І ідеологічні системи, і нетрадиційні релігійні системи є дуже близькими до позанаукових, альтернативних щодо науки форм знання.

Так само, як і в попередні три століття європейської історії, серед усієї різноманітності існуючих в наш час позарелігійних культів найбільш відомим продовжує залишатись франкмасонство. Послідовники езотеризму, так само, як і більшості інших альтернативних щодо науки вчень і в наш час виявляють свою спорідненість із вченнями та практикою франкмасонів, а також близьких до поширених серед франкмасонів вчень.

Власне, езотеризм можна вважати, в певному сенсі, одним з особливих різновидів сучасного франкмасонства. В усякому випадку, зв'язок між езотеризмом і франкмасонством не викликає ніяких сумнівів. І це цілком можна стверджувати, не дивлячись на те, що франкмасони офіційно завжди підкреслювали всіляко свій особливий раціоналізм, а також свою особливу прихильність будь-якому раціоналізму.

Прихильники і послідовники езотеризму намагаються порівнювати його не більш, не менше, як з науковим знанням, намагаючись прирівняти їх між собою. Езотеричне мислення і знання, за їх твердженнями, так само повинно існувати, як наукове мислення і знання [261, с. 157].

Містику, а в даному випадку єдине явище, про яке тільки може йти мова в наш час як про містику, є так звана сучасна позарелігійна містика, цілком можна розглядати в якості одного з таких вчень, які не тільки відверто протиставляють себе усякій справжній (насамперед офіційній) науці та усякому справжньому науковому знанню, але і свідомо намагаються при цьому відігравати роль ідеології щодо будь-яких форм позанаукового знання.

Дуже близьким до поняття сучасної позарелігійної містики за своїм значенням може вважатись також поняття сучасного позарелігійного містицизму. Фактично, поняття "містика" і "містицизм" в наш час, коли, використовуючи ці поняття, мають на увазі позарелігійну містику і позарелігійний містицизм, найчастіше використовуються у відповідній науково-дослідній, а також і в науково-популярній літературі як практично тотожні поняття.

Оскільки деякі певні суттєві відмінності позарелігійної містики від переважної більшості інших альтернативних щодо науки вчень існують в дійсності, а не тільки в уяві послідовників позарелігійної містики, такі відмінності не завадять коротко розглянути.

Хоч і очевидно, що сучасна позарелігійна містика в буквальному значенні цього слова виникла порівняно недавно,

зовсім неправильно, мабуть, разом з тим, було б заперечувати також і такий факт, що у неї повинні були існувати певні попередники в минулому. Інша річ, що прихильники сучасної позарелігійної містики найчастіше схильні розширювати число своїх можливих попередників.

В найбільшій мірі сказане стосується претензій послідовників сучасної позарелігійної містики на спадкоємність їх вчень щодо тієї релігійної містики, яка існувала в минулому. Слід зауважити, однак, що найчастіше такі претензії послідовників сучасної позарелігійної містики є безпідставними, надто коли йдеться про традиційну християнську містику, якою вона була в дійсності.

Сучасні прихильники позарелігійної містики цілком переконані, що те вчення, яке вони поділяють, кардинально змінило в свій час всі попередні вчення, які є альтернативними щодо науки та наукового знання. Зрозуміло, що до таких тверджень сучасних прихильників позарелігійної містики науковцям треба ставитись з певним скептицизмом, оскільки вони не підкріплені фактами.

Крім того, прихильники сучасної позарелігійної містики або ж окремі науковці можуть надто розширено сприймати саме поняття містицизму, коли містицизмом можна проголосити все, що завгодно, а не тільки позарелігійну містику. Зокрема у якості ранньої форми містицизму може розглядатись також шаманізм або ж шаманство [17,а].

Це показовий приклад розширеного сприйняття поняття містицизму. На цьому прикладі добре видно, що за наявності бажання містицизмом можна вважати будь-яке альтернативне щодо науки знання.

Значна частина сучасних прихильників альтернативного знання, зокрема прихильники позарелігійної містики, вважають, що позарелігійна містика повинна вважатись насамперед нібито якоюсь особливою філософською системою. Вони навіть висловлюють переконання в тому, що позарелігійна містика намагається синтезувати ті форми

знання, які були здобуті різними науками.

Крім претензій містицизму на статус особливої філософської системи, його сучасні послідовники вдалися до ідеї надсвідомості, як досягнення такого високого рівня, на якому людина може осягнути вищі істини і реальності [280, с.169]. Зрозуміло, що таке пояснення ними містицизму описується в термінах, які можуть бути прийнятними тільки для послідовників альтернативних щодо науки вчень та знань, та й то не для всіх.

Однак переважна більшість сучасних релігійних філософів ставляться до містицизму, особливо маючи на увазі сучасну позарелігійну містику, дуже скептично або ж взагалі негативно. Це суттєво відрізняє їх позицію у ставленні до містицизму від позиції багатьох релігійних діячів минулого.

Більше того, деякі з сучасних релігійних філософів взагалі категорично наполягають на тому, що містицизм в якості пояснення природи релігійних знань не може бути прийнятним [171, с. 51]. Таким чином, як би це не дивно виглядало на думку деяких прихильників атеїзму серед науковців, однак ставлення багатьох сучасних релігійних філософів до позарелігійної містики або містицизму є дуже близьким до позиції більшості науковців.

З такою позицією важко не погоджуватись. В усякому випадку, це потрібно зробити, якщо при цьому продовжувати залишатись на позиціях науки.

Ще однією формою позанаукового знання, що претендує на роль ідеології є окультизм.

Самі послідовники окультизму як одного з найпоширеніших різновидів (і не тільки в наш час) ідеології альтернативного знання, а також інших вчень, подібних до окультизму, які займають позиції, альтернативні щодо науки, здебільшого схильні визначати окультизм в якості загальної назви вчень про приховані сили в людині і в космосі [349, с. 602]. Відповідно до такого, досить поширеного в наш час, особливого розуміння окультизму більшість з таких

РОЗДІЛ 2

послідовників альтернативних вчень, що позитивно ставляться до окультизму, як правило, і намагаються побудувати все своє вчення.

Певний зв'язок окультизму як однієї з ідеологій альтернативного знання із знанням виявляється насамперед в тому, що прихильники окультизму говорять не тільки про існування особливих окультичних форм знання, але також навіть і про необхідність навчання цим, а також іншим, так чи інакше близьким до окультизму формам знання.

Подібну позицію окультизму щодо ставлення до навчання альтернативним формам знання займав, зокрема, дуже відомий в першій половині двадцятого століття окультист Папюс [224, с. 16].

Самі сучасні прихильники окультизму найчастіше схильні стверджувати, що окультизм прийшов в свій час на зміну герметизму [349, с. 602]. З цієї причини окультисти нашого часу претендують на те, що сучасний окультизм також повинен вважатись і визнаватись усіма, нібито, в якості такого-собі відродженого герметизму [349, с. 7].

Однак з подібними твердженнями прихильників окультизму взагалі хоч якось важко було б погодитись, особливо якщо герметизмом називати тільки те особливе явище, яке дійсно існувало колись в історії релігійно-філософської думки, яке виникло в період пізньої античності і було досить авторитетним вченням в середовищі тогочасних інтелектуалів.

Сучасні прихильники окультизму вбачають початок свого вчення у відомій книзі Агріппи Корнеліуса фон Неттесхайма „Окультина філософія [349, с. 602]”, яка вийшла друком у сімнадцятому столітті. Однак слід враховувати, що значна частина послідовників інших форм знання, альтернативних щодо науки, також в наш час часто можуть висловлювати претензії на походження своїх вчень від цієї книги Корнеліуса Агріппи.

Одночасно сучасний окультизм може розглядатись в

якості особливої філософської системи [224, с. 4], яка намагається синтезувати знання здобуті науками [224, с. 4]. По-друге, вони погоджуються також з визначенням його як групи наук [224, с. 4].

Найкращою назвою, на думку багатьох із сучасних прихильників окультизму, для усього окультизму було б „таємне вчення”. З цієї причини, найкращою назвою для всього окультизму вони вважають також таку назву, яка була б ідентичною з назвою відомої книги Олени Блаватської „Таємна доктрина” [349, с. 751], або ж „таємнознавство” [349, с. 751].

Крім того, потрібно враховувати, що сучасні послідовники окультизму можуть використовувати також такі назви, як „таємні знання”, особливо, якщо вони намагаються створити якийсь інтегральне вчення, яке б могло реально об'єднувати різні альтернативні знання.

Як би не дивно це могло б виглядати на перший погляд, однак альтернативні форми знання існують не тільки за межами науки. Потрібно враховувати, що також і в самій науці навіть в наш час мають певне значення такі форми знання, які потрібно вважати альтернативними щодо існуючих наукових знань. Однак дивним те, що в науці також мають певне значення форми знання, альтернативні щодо існуючих наукових знань, може здаватись дійсно тільки на перший погляд.

Причин того, що в науці також існують та мають певне значення для її розвитку форми знання, які повинні вважатись альтернативними щодо існуючих наукових знань, загалом повинно існувати немало. Однак тільки деякі з причин цього явища варто розглянути в нашому дослідженні.

По-перше, цілком справедливим буде стверджувати, що будь-яке наукове знання рано чи пізно повинно потрапити в категорію позанаукового, альтернативного знання в наслідок постійно триваючого в культурі загалом і в науці, зокрема, процесу маргіналізації знань. Адже усяке наукове знання „приречене” рано чи пізно бути визнаним невідповідним

РОЗДІЛ 2

вимогам науки і бути заміненим іншим, новим знанням.

І навпаки, та частина знання, яка зараз не може сприйматись більшістю наукового співтовариства інакше, як тільки в якості позанаукового, альтернативного щодо існуючої (офіційної) науки знання, в майбутньому цілком може, хоча б теоретично, стати визнаним в науці.

Такі випадки справді бувають. Відомий американський фахівець з методології науки австрійського походження Пол Фейерабенд наводив в своїх книгах досить багато прикладів подібних змін статусу знань [309, с. 181; 188-189. 308, с. 512]. Більше того, Пол Фейерабенд говорить також про те, що часто маргіналізовані знання (“витіснені теорії”) можуть використовуватись науковцями для критики загальноприйнятих в науковому співтоваристві концепцій [309, с. 188].

Крім того, приріст наукового знання, зокрема поява і розвиток нових теорій та гіпотез в деяких випадках відбувається під значним впливом позанаукових, альтернативних щодо науки форм знання. В певних випадках такі явища можна пояснити досить просто, в інших випадках пояснити їх набагато важче. Зокрема це пов'язано з тим, що в деяких випадках альтернативні щодо науки форми знання можуть впливати на свідомість, а ще частіше на підсвідомість певної частини науковців. Таким чином в якійсь мірі вони можуть стимулювати або ж видозмінювати весь процес їх науково-дослідної творчості. Може існувати навіть таке явище, коли позанаукові, альтернативні знання дають набагато більше матеріалу для фантазії науковців і, відповідно, їх творчості, ніж всі ідеї існуючої науки.

Крім того, науковці, як і переважна більшість інших людей, теж можуть піддаватись поширеній в суспільстві моді. Адже мода визначає і ставлення до існуючих в суспільстві знань.

Інша річ, що мода постійно змінюється і те, що вчора було модним, сьогодні мало кого цікавить. Однак потрібно

враховувати, що завтра воно знову може викликати інтерес. Все це цілком можна сказати не тільки про моду на одяг, зокрема про моду на довжину суконь, але також і про позанаукові, альтернативні щодо науки форми знання, а також зміну ставлень до них з боку науковців.

Деякі науковці в дев'ятнадцятому і двадцятому століттях намагались поєднати науку та наукові знання з альтернативними формами знання. Щоправда, подібне було дуже рідко. Зустрічаються спроби поєднати науку та наукові знання з альтернативними формами знання подекуди і в наш час.

Порівняно часто можна спостерігати таке становище в науці, коли певна частина науковців виявляють якусь особливу поблагливість до існування позанаукових, альтернативних щодо науки знань в тих галузях науки, в яких вони не є фахівцями.

В цьому немає нічого дивного і таке явище пояснити легко, адже ніхто з людей, наскільки б талановитим він не був, не в змозі детально опанувати всю сукупність інформації з сучасної науки і досконало знати всі галузі науки.

Набагато рідше бувають в науці такі випадки, коли якась частина науковців схвально ставляться до таких альтернативних знань, які мають безпосереднє відношення до основного предметного поля наукових пошуків цих науковців, або ж навіть починають відверто проповідувати такі альтернативні щодо науки знання.

Немає нічого дивного в тому, що такі випадки навіть викликають підозру у переважної більшості інших представників сучасного наукового співтовариства в науковій недбалості чи навіть в свідомій науковій недоброчесності тих науковців, які є прихильниками чи проповідниками відповідних альтернативних знань.

І таке ставлення до подібних людей цілком можна зрозуміти. Адже дійсно не можуть не викликати сумніви в науковій недбалості чи навіть в свідомій науковій недоброчесності цих науковців, оскільки саме їх становище в науці зобов'язує їх ставитись критично до усього, що не піддається методам раціональної перевірки.

Особливо це стосується альтернативних форм знання, які в принципі неможливо перевірити. Щоправда, слід визнати, що деякі з наших сучасників продовжують вірити в них без усякої перевірки. І це тому, що справді таємниця, яку намагаються розкрити вчені, багатолика і не дається водночас та в усій своїй повноті. Вона вимагає великих зусиль та неодноразових пошуків, навіть поневірянь думки.

Суб'єктивно-практичні позанаукові знання можна вважати історично найдавнішими. Однак вони мають місце і за сьогодення і особливо активізується потреба в них в умовах як особистої, так і соціальної невизначеності.

Ідеологія позанаукових знань в будь-яких формах її прояву – є людино і етноцентрична. Тому існує плюралізм, різноголосся та суб'єктивізм цих знань. Останнє може за певних умов ставати причиною непорозуміння та конфліктів. Історія і сьогодення переповнені цими явищами. У зв'язку з цим виділяється думка Левінаса, що суб'єктивність – це функція відповідальності, а не метафізична сутність. Інакше, ідеологія суб'єктивно-практичного позанаукового знання має бути спрямована на утвердження обов'язку суб'єкта перед іншими суб'єктом, сприйняття іншого як своєї суб'єктивності. У такий спосіб суб'єктивне стає універсальним, тотальним, водночас і толерантним, а не агресивним.

Багатоманітна семантика і прагматика суб'єктивно-практичних позанаукових знань активізується за умов соціально-культурних трансформацій, перехідних станів, а в періоди відносної стабільності суспільства і його окремих індивідів запити на суб'єктивно-практичні знання порівняно згасають, але в усіх випадках цілком не зникають, бо людська екзистенція має відносну стабільність, вона завжди нуртує.

**СИМВОЛІЧНІ
ОБ'ЄКТИВНО-
ПРАКТИЧНІ
ПОЗНАУКОВІ ЗНАННЯ**

- 3.1. Міфологія – синкретичне об’єктивно-практичне знання**
- 3.2. Релігія як форма символічного об’єктивно-практичного знання**
- 3.3. Мистецтво як форма позанаукового знання і пізнання**
- 3.4. Філософія як порубіжжя наукового і позанаукового знання**

Однією з важливих ідей філософії, що стала провідною від кінця XIX сторіччя і особливо розвинулася в XX-му сторіччі – є ідея символічності, або символічного в бутті людини та її знаннях.

Звичайно, проблема символів не нова для філософії, але справа в тім, що в зазначений період вона активізувалася під впливом низки чинників. Серед них передусім криза релігійного світорозуміння, яка розпочалася від доби модерну і коли стали надто популярними (і цілком правомірно) наукові ідеї і разом з ними ідеї матеріальності світу. Останні черпали аргументацію з досвіду і особливо його форм – експерименту, спостереження, моделювання. В усіх цих випадках основним мірилом матеріальності виступала чуттєвість, а також здійснювалася операція ототожнення двох таких понять, як матеріальне і реальне. Причому матеріальне мислилось як об'єктивне, як реальне, тобто таке, що презентується чуттєвістю. Все, що не вписується в чуттєвість – не є реальним, не є об'єктивним і, звісно, не є матеріальним. Іншими словами, воно є вигадкою.

Щойно зазначену ситуацію не можна однозначно трактувати. Справа в тому, що дане налаштування мало досить сильну позитивну позицію, яка полягає в інтенції пізнання на предметний світ, бо саме опанування ним забезпечувало тілесне буття людини в світі, її матеріальний достаток, усувало страждання, запобігало голодуванню, було основою багатства. На це, власне, налаштовувалося наукове пізнання. Пригадати в цьому плані можна, скажімо, мотиви виникнення перших наукових товариств в Європі. Адже їх основним завданням було сприяння розвитку ремесел, економіки загалом. То тільки згодом виявилось, що потрібно сприяти і теоретичним дослідженням, бо без них і розвиток ремесел, економіки просто унеможлиблюється. Інакше, наукове пізнання, як виявляється, має перейматися не тільки предметним світом, але й світом, що є суб'єктивним – тим, що відноситься до сфери свідомості, ідеального тощо. Тобто йдеться про світ символів, знаків, або

знаково-символічний світ. До нього і відноситься сфера різних форм свідомості як індивідуальної, так і суспільної. Власне йдеться про так звану символічну реальність, яка існує як світ знань, світ почуттів, мовних феноменів, або, як говорять, світ символічної реальності [2546].

Власне, думка про існування світу ідей, що відрізняються від світу речей, ба, навіть визначають світ речей, належить Платону. Можна відшукати й давніші корені, але річ не в цьому. За доби модерну цю думку найповніше розвинув Гегель, а до Гегеля вона мала потужну традицію в європейському середньовіччі (реалісти, концептуалісти). То відомі речі. Вони достатньо давно стали хрестоматійними положеннями. Нове в тім, що у другій половині XIX сторіччя ця проблема стала актуальною, але вже в іншому ракурсі, а саме в зв'язку з тим, проблема породжувалася науковим, а не позанауковим знанням, як це було досі (в усіх згадуваних випадках). Наукові дослідження самі вели до визнання символічного світу як реальності, що має важливе значення в пізнавальному процесі. Як завжди математика торувала шляхи до нових ідей... У даному разі то була спроба Г.Кантора розробити загальну теорію математики – теорію множин. Г.Кантор зіткнувся з перепорою на шляхах творення такої теорії і поняття множини, як виявилось, не піддається строгому визначенню, спроби такого визначення вели до суперечностей – парадоксів. І все це тим не менше поставило питання про існування математичних об'єктів як символічних утворень. На це треба було звертати увагу. Другий шлях, що вів до проблеми символічного світу пов'язаний з дослідженнями пізнавальних можливостей людських відчуттів, що були проведені Мюллером та Гельмгольцом. Їх висновок зводився до думки, що відчуття людини – це символи чи знаки предметного світу і людина по цих знаках, символах судить про світ предметів... Інакше, знову впливає проблема символічної реальності... Не будемо вдаватися до розгляду дискусії, яка з цим виникла, в тім колі і в

марксистській філософії. Важливо зазначити саму подію – важливість проблеми символічної реальності.

Третім феноменом у даному разі є великі відкриття фізики кінця XIX – початку XX-го сторіч – відкриття мікросвіту. Вони поставили питання, окрім усього іншого, про значення математичного апарату в пізнанні явищ мікросвіту. Знову на поверхню виринає проблема символічної реальності... Щоправда, ця „реальність“ – це мова математики. Це привело до появи концепцій неопозитивістів, зокрема Л.Вітгенштайна з його ідеєю „мій світ – моя мова“, а також М.Гайдеггера з його ідеєю мови як обійстя людини тощо. Це та інше спонукує до так званого „лінгвістичного повороту“ в філософії... Філософія символічних форм Е.Кассіра стала і предтечею, і обґрунтуванням символічної реальності. Але цікаво те, що у Е.Кассіра за матеріал узагальнення правило не математичне знання, не зазначені зрушення чи феномени культури, а правила позанаукові знання (міфологія, релігія, мистецтво). Це не випадково, бо саме ці знання онтологічно є символічними і інтенційовані на символічність. Та в період розвитку науки виявилось, що і сама наука (наукове знання) в своїх засадах створює символічний світ, бо неklasична наука виникає як знання, що спонукало „кризу очевидності“ і переходить до „світу неочевидності“, яким і є символічна реальність. Власне, це дуже просто, бо об'єкти неklasичної науки – атомний світ – не відображається органами людських чуттів, а зате виражається мисленневими структурами – знаками, мовними феноменами, які в сукупності відношення щодо предметного світу є символами, тобто тим, що виражає, а не відображає.

Особливість символічної реальності передусім в тім, що вона містить безмежну кількість можливостей, які в предметному світі не існують, але які створюють смисли (значення) або „енергетику“ для людської діяльності. Ця „енергетика“ проявляється в тім, що символічна реальність задає мотиви діяльності та зразки для людської діяльності. Окрім цього, символічна реальність – це водночас і поле гри,

яка, як обґрунтував Й.Хейзінга, є невід'ємною прикметою людського буття [329a]. Гра, звичайно, це символічні дії, дії, що відносяться до символічної реальності, або тієї, що ще називають віртуальною реальністю, але вона людину манить з двох причин: можливістю відпочити (відволіктися) від повсякденності, а також можливістю „виграти“, тобто задовільнити інстинкт лідерства, переваги над іншим. Останнє безпосередньо проявляється за умови, коли гра йде на якісь цінності (реальні чи символічні). Але в усіх випадках символічна реальність дозволяє творити за принципом „все дозволено“, зрозуміло, в межах відповідних правил.

Тому необхідно говорити, що у ХХ-му сторіччі остаточно складається в європейській культурі друга версія символічної реальності. При цьому термін „друга“ означає, що була й „перша“. Під останньою розуміється версія символічної реальності, створеної за доби європейського середньовіччя. В її основі була покладена християнська релігія. Тепер же в основу покладається наукове знання. Але справа в тім, що все, що пов'язане з християнською релігією, не відкидається, воно зберігається. Йдеться тільки про доповнення однієї (релігійної) символічної реальності іншою символічною реальністю – науковою. Однак і в даному разі є свої особливості. Якщо релігійна символічна реальність поширювалася на сферу духовних процесів, а інституція, яка її презентувала – церква існувала „в миру“, тобто цілком предметно-реальним чином і тільки виконувала функції („відправляла службу“), що пов'язана з символічною реальністю, то символічна реальність, що має наукову презентацію, стосується самих підвалин предметності людського буття – сфери матеріального виробництва (у випадку релігійної символічної реальності йдеться про „духовне виробництво“). Завдяки цьому створюється враження що ця нова символічна реальність не менше реальна, ніж предметна реальність, бо її засобами і продуктами є цілком реальні мирські (світські) продукти: техніка, технології, продукти споживання (їжа, одяг тощо).

Але марево, чи облуда зникає в разі звернення до таких форм символічної реальності даного часу як гроші та інформація (нанотехнології не будемо зачіпати, бо то окреме питання). Хоча гроші як символи (знаки) цінностей і засоби обміну та накопичення цінностей мають давню історію, але універсального характеру саме символічності вони набрали коли були введені паперові гроші і коли завдяки комп'ютерам банки і магазини перейшли до безготівкових розрахунків. Виникла справді реальна мережа символічної реальності, яка водночас представляє собою предметну реальність, але ця „предметність“ сама є знаком, символом символічної реальності. І в даному разі мабуть змістовнішого терміна не можна відшукати, як „віртуальна реальність“. Справді, гроші як символічна реальність функції виконує доти доки „включені“ в економіку і доки остання працює нормально (соціально-політичні чинники, звичайно також треба враховувати). За умови, коли відбуваються якісь „занедужання“ економіки (соціально-політичних умов її функціонування) настає крах чи криза цієї символічної реальності. Але ж справа в тім, що держави, підприємці, банкіри завжди намагаються упередити можливу кризу, або пом'якшити її. Інакше, так чи інакше символічна реальність розглядуваного типу зберігається, підтримується.

Особливого характеру набрала і символічна реальність, що існує у вигляді інформації. Справді, друга половина ХХ-го сторіччя прикметна розвитком інформаційного поля, особливо коли з'явився Інтернет. То є диво, яке існує реально, але ця реальність є символічною. Практично людство не знало досі такої потужної сфери символічної реальності, якщо навіть враховувати всі аспекти європейського середньовічного буття людини. Тому і доцільно розглянути витoki символічної реальності, які містяться передусім в позанаукових знаннях і вислідкувати значення цих знань для процесів культуротворення.

Значна частина знань ніколи не перебувала та й в наш час не перебуває в справжньому конфлікті з наукою та науковими знаннями. Загалом слово „конфлікт“ треба в даному разі брати в лапки, тобто це метафора, бо йдеться, власне, про розбіжність, неоднаковість розв'язання окремих питань, а не систематичну їх супротивність, тим більше протиборство. Тобто це не конфлікт в соціальному значенні, де переслідують конфліктуючі сторони свої інтереси, вступають боротьбу за них, причому, ця боротьба може приймати різні форми. Тут йдеться про гносеологічну ситуацію, яка і розв'язується пізнавальними засобами. Однак це не означає, що в окремих випадках розглядувані пізнавальні проблеми не можуть послугувати для відповідних суб'єктів, їх груп чи інституцій основою для розв'язання цих конфліктів в жорсткій, або ж і в жорстокій формі, скажімо, дії інквізиції за доби пізнього середньовіччя чи дії тоталітарних режимів у ХХ-му сторіччі тощо. То вже конфлікт не пізнавального, а соціально-ідеологічного порядку. Це не виключає, що агенти такого конфлікту суб'єктивно цілком щиро гадали, що вони розв'язують чисто пізнавальні проблеми.

Найбільш відомими серед символічних об'єктивно-практичних форм знання є насамперед міфологія, мистецтво, релігія та мораль. Ці, а також інші, форми знання, які не знаходяться в конфлікті з наукою, достатньо вивчені, існують фундаментальні дослідження класиків світової філософії, що входять в систематизовані курси філософії і тому на їх аналізі просто не будемо зупинятися. Вкажемо тільки на трьохтомне видання Ернста Кассірера „Філософія символічних форм“, в якому зроблена спроба представити „загальну теорію форм вираження духу“ [118, 119, 120], де ретельно вислідковується передусім міф та наука як символічні форми пізнання. Щоправда, Е.Кассірер не співвідносить ці форми знань з практиками, діяльністю, мислячи їх як „чисті форми“ і тому в його теорії осторонь залишається те, що ці форми знань не тільки символічно представляють свої об'єкти, але водночас є

об'єктивно-практичними знаннями, тобто такими, що репрезентують культуротворчі практики людей того чи іншого періоду.

Серед досліджень останніх літ в українській філософії треба звернути увагу на працю Л.В.Стародубцевої [278a], де на великому матеріалі з історії міфології, давньої філософії та різних форм релігії вислідковуються процеси пошуків „абсолютних цінностей“, власне, культурних індикаторів пізнання. Не заперечуючи і не протиставляючи цих та інших досліджень, в даному розділі нашого дослідження йтиметься не просто про міф, релігію тощо як про феномени духовності, а передусім як культуротворчі практики, що мають свою специфіку порівняно з культуротворчими практиками наукового пізнання. В зазначеному плані ці знання виступають символічними суб'єктивно-практичними знаннями. Те, що вони символічні форми всебічно обґрунтували Е.Кассіер, А.Ф.Лосев та інші. Ідеї феномену об'єктивно-практичних знань посіли значне місце в працях П'єра Бурдьє, зокрема в його монографії „Практичний глузд“ [39]. Положення цих та інших досліджень є вихідними при розгляді відповідних проблем цього розділу.

3.1. Міфологія – синкретичне об'єктивно-практичне знання

Міф цілком можна розглядати в якості однієї з найважливіших традиційних об'єктивно-практичних форм знання. Однак щодо визначення альтернативності міфів як форми знання треба зробити певні застереження.

Так, зокрема, в найдавніші часи примітивної культури існуючі тоді міфи можна віднести до форм знання в значній мірі тільки умовно. Адже в той час, ні науки, ні наукових знань в їх сучасному значенні просто не існувало. І вся сфера духовності знань була сакральною.

Загалом можна говорити про процес поступової і спочатку тільки часткової десакралізації стародавніх міфів. На основі

такої десакралізації необхідно виникають і розвиваються різні сфери культури, зокрема наука і мистецтво та релігія.

Слід визнати, що певну роль міфи зберігають і в специфічних умовах сучасної культури. Міфи, в тих чи інших формах, продовжують співіснувати з іншими формами знання, як наукового, так і ненаукового, і активно взаємодіяти з ними.

Почали з'являтися також такі явища в сучасній культурі, які також прийнято називати міфами. Зрозуміло, що типологічно такі явища не дуже сильно відрізняються від стародавніх, зокрема давньогрецьких, міфів, хоч і не тотожні з ними.

Особливе значення частина дослідників схильна надавати таким міфам, які мають певний ідеологічний характер. Іноді всю ідеологію, або якісь її окремі вчення, називають міфологією.

Хоч усі позанаукові, альтернативні щодо науки форми знання називають ілюзорними формами свідомості, однак деякі дослідники схильні називати ілюзорними формами свідомості одні тільки міфи. З цієї причини в літературі можуть бути такі твердження, що міфи як ілюзорні форми свідомості з'являються тоді, коли виникають якісь проблеми для раціональних форм пізнання. Якщо міф розуміти в буквальному, а не надто розширеному значенні, то загалом таке твердження є правильним і з ним можна погодитись.

Міф часто принципово протиставляли і продовжують протиставляти науці та істині. Однак навіть при такому підході до розуміння природи міфу дослідниками звичайно визнавалась його загальна епістемологічна та евристична цінність. Щоправда, таку цінність здебільшого визнають за стародавніми, а не сучасними міфами.

Однак всю евристичну цінність міфів навіть в наш час було б неправильно вважати цілком вичерпаною. Мабуть, варто було б погодитись з тими, хто вважають міфи в цьому відношенні практично невичерпними. Деякі автори схиляються до думки, що найбільшою була роль міфу в розвитку науки

двадцятого століття [2, с. 34].

Важко уявити таке мистецтво, в якому б зовсім не використовувались би міфологічні сюжети. Тому цілком можна стверджувати, що без міфів мистецтво навряд чи досягло б тих вершин, які воно має.

Особливу роль міфи відігравали в деяких окремих видах і жанрах мистецтва. Зокрема, чи не найбільшим був вплив міфів на розвиток літератури.

Однак в історії усіх видів мистецтва були особливі періоди, коли митці особливо охоче звертались до міфології. Зокрема це можна сказати про добу бароко.

Інша річ, що в сучасному мистецтві роль міфів суттєво зменшилась. Це можна вважати наслідком десақралізації міфів, про що говорилось вище.

Набагато менше, ніж про роль міфів у розвитку мистецтва, відома роль міфів у розвитку науки. Однак достатньо буде згадати в цьому аспекті відоме вчення Кеплера про орбіти планет, яке походить з античного, міфічного за своїм характером, орфіко-піфагорійського вчення про гармонію та музику сфер.

Коли мова йде про значення і роль альтернативних щодо науки форм знання, то найбільш перспективним, мабуть, буде звернутись до прикладу вивчення стародавньої міфології. Адже міфи відігравали таку роль в розвитку культури, яка ні у кого в наш час не викликає сумнівів.

В найдавніші часи примітивної культури існуючі тоді міфи можна віднести до альтернативних форм знання тільки якщо враховувати їх альтернативність щодо сучасної науки. Адже в той час, коли людство існувало в умовах примітивної культури, ні науки, ні наукових знань просто не існувало і не могло існувати.

Отже, з цієї причини, в той час і не могло б існувати взагалі ніякого поділу знань на знання наукові, з одного боку, і альтернативні щодо них знання, з іншого боку.

Виникнення і розвиток усієї культури сучасного типу

РОЗДІЛ 3

загалом можна уявляти як особливий результат поступової десакралізації такого цілісного міфічно-релігійного комплексу, який домінував в примітивній культурі на перших стадіях її розвитку. Тут варто згадати про вчення Йохана Хейзінги про виникнення культури з священної гри [329], особливо якщо врахувати зв'язок таких священних ігор з міфами, тобто священними оповіданнями, а також застосувати це вчення Йохана Хейзінги до вивчення та оцінки стародавніх міфів.

Філософія в цьому відношенні також не була винятком. В своєму походженні вона також була тісно пов'язана з міфами, насамперед давньогрецькими міфами. Так, зокрема, першим історичним предметом філософської рефлексії були різноманітні міфи, наприклад священні оповідання орфіків.

Оскільки з міфами завжди були тісно пов'язані також священні ритуали, то ритуали, зокрема священні ігри, про які згадував Йохан Хейзінга, також не могли не вплинути на розвиток філософії. Крім того, через посередництво філософії священні ритуали впливали також і на розвиток науки. Філософи окремих шкіл також не змогли взагалі обійтись і без власних ритуалів. Прикладом філософських ритуалів можна вважати ритуали піфагорійців.

Піфагорійське ритуальне братство виникло насамперед як специфічне об'єднання філософів для вивчення і пояснення міфів, а також священних текстів, в яких містились ці міфи. Малось на увазі правильне використання міфів в специфічних ритуалах очищення від титанічної скверни, притаманної людям від народження за уявленнями орфіків і піфагорійців.

Найважливішим засобом ритуального очищення посвячених у піфагорійські містерії була сама філософія, якій вони намагались слідувати. Це добре видно з буквального, а не надуманого в добу Просвітництва і подальшого зпримітивізованого раціоналізму, розуміння сократичних діалогів Платона, які збереглись до нашого часу від античності.

Відомо, що в давнину існувало розмаїття міфів. Одні з них були спеціально створені для тих, хто не проходив посвячення

(отже вважались, згідно з загальноприйнятою термінологією, профанами і не мали права знати священного) і зовсім інші міфи чи інші варіанти тих же самих міфів були створені для тих, хто проходив ритуали посвячення і мав право знати священне.

Ритуали посвячення, які були пов'язані з отриманням знань, недостатньо вивчені порівняно з іншими відомими на сьогодні різновидами ритуалів. Особливо такі ритуали мало вивчені порівняно з ритуалами посвячення в старшу вікову групу.

Однак між усіма ритуалами було щось суттєво схоже. Тому сучасні дослідники можуть хоча б частково екстраполювати наявну інформацію, яка їм доступна про ритуали посвячення в старшу вікову групу на ритуали посвячення, які були пов'язані з отриманням знань, чи хоча б частково порівняти ці ритуали.

Серед таких ритуалів, які були пов'язані з отриманням знань, також найбільш відомими були в античності ритуали піфагорійців. Однією з особливостей цих ритуалів було обов'язкове випробування посвячуваних. Найбільш екзотичним в цьому плані був ритуал мовчання.

Випробування різного роду, але найчастіше випробування у формах, які була типологічно схожими на загадки або на подібні до них різноманітні завдання, посвячувані (мова йде про тих людей, які ініціювались, тобто проходили, так би мовити, в даному випадку посвячення в знання, а не в старшу вікову групу) повинні були проходити і пізніше. Такі інтелектуальні випробування в тогочасному суспільстві вважались необхідними хоча б для того, щоб ті, хто пройшли випробування, могли реально підтвердити свій статус справжніх посвячених, а не профанів.

Різні легенди, міфи і казки переповнені такого роду загадками і завданнями, які мав виконати головний герой, інакше його чекала смерть. Подібне уявлення про смерть як наслідок невирішеної загадки в пережитковій формі

РОЗДІЛ 3

залишилися навіть в давньогрецькій філософії елліністичного періоду. Як приклад можна назвати невдале розгадування загадок Стільпона Діодором Кроносом.

Подібні випробування були потрібні для того, щоб відрізнити справжніх посвячених від профанів. Адже найгіршим і для сакрального і для всіх людей вважалась профанізація всього сакрального (профан не повинен торкатись сакрального), зокрема також і такого знання, яке мало сакральний характер.

Носіями сакрального знання в стародавні часи не міг бути кожний, хто хотів би, з якихось міркувань, пройти ритуали посвячення і отримати відповідні знання. Для цього існувало дуже багато обмежень. Крім того, існували різні ступені посвячення і відповідних таким ступеням знань (які отримували тільки посвячені), кількість яких могла в різних випадках бути різною.

Ступенів посвячення у випадку отримання сакрального знання могло бути досить багато. Відповідно, існувала особлива ієрархія знання: на різних стадіях чи ступенях посвячення тому, хто проходив ініціацію (посвячення), могли повідомляти зовсім різну, іноді навіть взагалі протилежну, інформацію.

Відповідно існували різні варіанти міфів – одні для нижчих ступенів посвячення і зовсім інші – для більш високих ступенів посвячення. Згадувані вище випробування за допомогою загадок і завдань повинні були підтвердити не тільки саме по собі посвячення, але і те, що той, хто витримав випробування, належить до найбільш високих ступенів посвячення.

Звідси просто зробити висновок, що існували різні випробування для різних ступенів посвячення. Однак в наш час про подібні відмінності можна тільки здогадуватись.

Хоч сакральне знання не було ні наукою, ні філософією, однак ні наука взагалі, ні філософія зокрема не могли б пізніше виникнути без попереднього існування такого роду знання. Таким чином, можна стверджувати, що сакральне знання було

необхідним для виникнення науки.

Це видно на прикладі філософії, яка відрізнялась від сакрального знання, оскільки про філософію можна говорити тільки там і тоді, де і коли відбувається рефлексія. Але з іншого боку, першим предметом філософської рефлексії, як було вже сказано вище, повинна була стати міфологія як сукупність сакральних знань.

Не меншу роль міф як сакральне знання відігравав у виникненні та розвитку мистецтва. Адже не тільки європейське мистецтво використовувало міфи. Те ж саме можна сказати про мистецтво інших народів, зокрема про культури країн Стародавнього Сходу, розвиток яких почався раніше, ніж в Стародавній Греції.

Таким чином, цілком можна говорити також про процес поступової і спочатку тільки часткової десакралізацію стародавніх міфів і тих знань, які були безпосередньо пов'язані з міфами. На основі такої десакралізації необхідно виникають і розвиваються різні сфери культури, зокрема наука і мистецтво.

І вказаний процес десакралізації міфів і створення на його основі різних сфер культури стосувався, безумовно, не тільки Стародавньої Греції. В тій чи іншій мірі цей процес можна спостерігати у всіх народів Стародавнього світу.

Однак міф не зник після виникнення інших форм знання. Він продовжував співіснувати з іншими формами знання і взаємодіяти з ними. Більше того, частина з цих форм виникла і розвивалась під значним впливом міфів.

Якщо у більшості сучасних людей не викликає особливого здивування твердження про значний вплив міфів на виникнення та формування альтернативних щодо науки форм знання, то твердження про роль міфів у розвитку наукового знання у багатьох наших сучасників все ще викликає подив.

Однак, вивчаючи це питання, слід враховувати, що для тих стародавніх греків, які створювали основи наукового знання, міф все ще залишався реальністю. Тому навіть Аристотель, який дуже скептично ставився до гносеологічної

цінності міфів, активно використовував їх в своїх філософських та наукових розбудовах.

Слід визнати, що міфи не зникли внаслідок виникнення науки. Вони не тільки не зникли, але і навіть змогли відстояти своє право на існування в нових умовах.

Певну роль міфи продовжують зберігають навіть і в сучасній культурі. Зокрема, вони продовжують співіснувати з іншими формами знання, як наукового, так і ненаукового, і активно взаємодіяти з ними. Більше того, роль і значення міфів навіть дещо почали зростати порівняно з культурою Нового часу, яка передувала сучасній культурі, коли переважна більшість тогочасних науковців були схильні розглядати міфи або як пережиток, або ж як декорацію.

Крім того, в умовах сучасної цивілізації, яку прийнято звичайно визначати в якості технічної, почали з'являтися деякі культурні явища, які також прийнято в наш час називати міфами. Зрозуміло, що типологічно такі явища повинні не дуже сильно відрізнитись від стародавніх міфів, зокрема від відомих здавна міфів Стародавньої Греції (адже саме це і дає можливість називати їх міфами), хоч вони, одночасно і не цілком тотожні з стародавніми міфами.

Особливе значення серед альтернативних щодо науки знань частина дослідників схильні надавати таким явищам, що називаються в наш час міфами, які мають певний ідеологічний характер. Іноді всю ідеологію, або якісь її окремі вчення, називають міфологією або ж якимось інакше ототожнюють з міфами.

Коли ідеологію, або якісь окремі ідеологічні вчення, називають міфологією, мають на увазі насамперед те, що ідеологія, в значній мірі, є квазірелігією. З цієї причини її можна називати також з неменшим правом також і квазіміфологією.

З причини її квазірелігійності, в ідеології, так само, як і в поганських релігіях, завжди широко використовувались міфи

різного походження. Дуже широко різні міфи використовуються також і в різноманітних сучасних ідеологіях.

Звісно, це не обов'язково ті ж самі міфи, які існували в релігії Стародавній Греції або в інших поганських релігіях стародавнього світу, хоч і таке теж часто є можливим. Найбільше ті міфи, які можуть використовуватись в сучасних ідеологічних системах, зближує із стародавніми міфами типологічна спорідненість.

Однак значна частина з сучасних міфів мають із стародавніми міфами також очевидну генетичну спорідненість, тобто певну спільність походження. Це підтверджується не тільки інтуїцією, але і самими серйозними дослідженнями.

Якась частина з того, що можуть називати сучасними міфами, а також подібних до них вчень повинна дійсно буквально походити від відомих стародавніх міфів. В багатьох випадках прослідкувати їх походження порівняно неважко.

Про походження інших із сучасних міфів із якихось стародавніх міфів можна досить легко здогадатись. Однак довести походження таких міфів буває надто важко. Усі реконструкції походження таких міфів, мабуть, завжди будуть гіпотетичними.

І, накінець, існують деякі з сучасних міфів, про походження яких навіть здогадуватись надто важко [2, с. 34]. Такі міфи можна тільки порівнювати із стародавніми міфами.

Деякі автори настільки широко використовують поняття "міф", "міфологія", "міфотворчість", що у них усяка сучасна законотворчість (і взагалі культуротворчість) ототожнюється з міфотворчістю [165, с. 5]. Таке, а також подібне до нього, надто розширене використання понять, пов'язаних з міфом, навряд чи можна виправдати. Однак надто розширене використання понять, пов'язаних з міфом, є дуже характерним для другої половини двадцятого століття і початку нового тисячоліття.

Інші автори, використовуючи поширені в наш час поняття міфу, також називали цим поняттям зовсім інші речі, ніж це

було прийнято традиційно. Так, наприклад, Сен-Симон говорив про “міф соціалізму”, а Сорель про “міф насильства” [59, с. 114].

Найбільш далеко в цьому відношенні, мабуть, заходив в своїх поглядах відомий австро-американський дослідник науки Пол Фейерабенд. Він не тільки безапеляційно проголошував науку однією з багатьох форм ідеології (до ідеологій в цьому значенні він відносив практично все те, що ми називаємо альтернативними щодо науки формами знання, прирівнюючи їх при цьому до науки), але і прямо оголошував міфом [309, с. 450], одночасно протиставляючи науку міфу [309, с. 451].

Запитується, чому ж таку неоднозначну роль в культуротворенні відігравали та відіграють міфологічні знання? Однозначної відповіді, мабуть, не існує. І тим не менше вочевидь, що причини треба шукати в природі як міфів, так і середовища, в якому міфи функціонують.

Стосовно першого, тобто “природи” міфологічного знання, то передусім необхідно зазначити, що особливість міфу в пізнавальному плані полягає саме у вирішенні змісту знань за допомогою уявлень, фантазії. Цим створюється можливість не стільки фіксувати те що є, а виходити за межі явища і розкривати трансцендентальне. Причому, це трансцендентальне є символічно-практичним, тобто таким, яке презентує взірці розв’язки конкретних проблем. Саме символічно-практична особливість форми міфологічного знання і робить його не тільки близьким до мистецтва, але й таким, що виражає естетичні цінності і етичні уподобання. Міф у такому його баченні є сам видом мистецтва, способом існування культури.

Водночас аби функціонувало міфологічне знання, має бути відповідне середовище (соціальне, духовне, когнітивне тощо). Творення середовища, яке пасує міфу – складна проблема. Але провідним є ситуація, яка спонукує до пошуків трансцендентності як поля розв’язання проблем, що мають місце. Це стосується не тільки генетичних міфів, але передусім

– функціональних міфів. Скажімо, коли брати останні (функціональні) міфи, то сприятливим для них є умови політичних, економічних, фінансових криз, або духовних криз. Це засвідчує не тільки минувшина, але й сьогодення, в тім колі – українське. У зв'язку з цим необхідно погодитися з Е.Кассілером, що міф, як і інші форми духовності, „не можна розглядати просто як явища ось-даного світу – їх необхідно розуміти як функції самобутнього формування буття, особливі способи його розмежування і структурування“ [121, с. 27]. Це з властивим синкретизмом та ідеологічністю і виконує в культуротворенні міфологія. Провідна особливість функціонального міфу в культуротворенні – це творення вірців, цінностей, бажаного, до якого прагне людина. Але міфологічність останнього проявляється саме тоді, коли ці „бажання“ висловлюються, але не існує засобів для їх реалізації. Тому захоплення в суспільстві (чи окремих індивідів) бажаннями, які не мають відповідних засобів реалізації, приводить до тяжких наслідків – від нігілізму і до зневіри людини в смислах існування. Міфотворчість може бути свідомою і це на сьогодні називають „піаром“, або несвідомою, тобто коли допускається якась помилка через ті чи інші причини. Тому проблема міфу, його участь у культуротворенні є складною і неоднозначною, але в усіх випадках вона є сутнісним, впливовим елементом в процесі культуротворення.

3.2. Релігія як форма символічного об'єктивно-практичного знання

Було б неправильно протиставляти релігію і науку за ознакою істинності знань, як це іноді роблять. Вже Еміль Дюркгайм підкреслював, що релігія, як створений людиною інститут, не може ґрунтуватись на помилках та брехні, інакше він (цей інститут) не зміг би довго існувати; якби він не ґрунтувався на природі речей, то наштовхнувся б на такий опір речей, що не зміг би його подолати [93, с. 6]. У зв'язку з цим

попередньо зазначимо, що вододіл між наукою і релігією проходить по іншій лінії: наука займається істиною (об'єктивно-істинним знанням про світ), а релігія безпосередньо переймається проблемою блага – достойного людського існування. Інакше, релігія переймається питанням досягнення благодаті. В українській культурі вже давно – за часів Київської Русі – чітко виразив і обгрунтував Іларіон Київський [275a].

Різні види і форми релігії по-різному тяжіють до систематизації і розвитку свого знання. Так, в історії цивілізації існували високорозвинені релігії, які з часом змогли виробити теологічні знання, або ж сприяли висуванню таких знань. Разом з тим, були і такі релігії, які набагато менше, ніж переважна більшість, схильні до систематизації релігійного знання.

Ті знання, які містить в собі релігія, практично завжди безпосередньо межують із знаннями, які містяться в мистецтві. В цьому немає нічого дивного, оскільки мистецтво і релігія завжди взаємодіяли і продовжують взаємодіяти. З цієї причини відбувається і взаємодія знань, які пов'язані з релігією, із тими знаннями, які містить в собі мистецтво.

Різні релігії по-різному можуть узгоджуватись чи неузгоджуватись з альтернативним щодо науки знанням. Ці відмінності між релігіями є суттєвими для розуміння як самих релігій, так і природи альтернативного знання.

Але існують релігії, які майже не узгоджуються з таким знанням. Прикладом є християнство. Основною причиною тут є монотеїзм (віра в одного Бога), який є основою цієї релігії. Інші монотеїстичні релігії в тій чи іншій мірі тяжіють до того ж, до чого тяжіє і християнство.

Існують і такі релігії, які, як наприклад буддизм, легко можуть узгоджуватись з альтернативним знанням. Основною причиною в даному разі є політеїзм (віра не в одного Бога, а в велику кількість богів), який є основою цієї релігії. Інші політеїстичні релігії в тій чи іншій мірі тяжіють до того ж, що і буддизм.

Разом з тим, були і релігії, які набагато менше схильні до систематизації релігійного знання. Навіть в межах однієї і тієї ж самої релігії можуть бути ці дві протилежні тенденції щодо ставлення до знань. Прикладів такого протилежного ставлення до знання є, зокрема, багато в історії християнської релігії.

Часто ці відмінності у ставленні до знання полягали, насамперед, в принципових відмінностях національних ментальностей різних послідовників однієї і тієї ж релігії. Можна сказати, що загалом це те ж саме, що і вплив національної ментальності на можливості розвитку науки в тому, чи іншому суспільстві. Більш розвинені релігії найчастіше сприяли виробленню абстрактних знань, зокрема абстрактних понять. Адже виникнення і розвиток абстрактних понять початково тривали в межах самих релігій.

Крім того, релігія не є надбанням чи привілеєм якоїсь особливої групи людей, навіть священнослужителів. Абсолютна більшість людей, зокрема і науковців, пов'язані, в тій чи іншій формі, з релігією. Інша річ, що були і такі періоди в історії релігії, коли священнослужителі або значна їх частина, намагались захопити монополію на істину. Зрозуміло, що такі випадки могли тільки перешкоджати розвитку знання, зокрема і самої релігії як форми знання.

Говорячи про релігію як систему чи сукупність знань, варто згадати насамперед про релігійні догмати. Вони існують в кожній релігії. Але існування якихось, зокрема релігійних, догматів не обов'язково веде до догматизму.

В релігії існувало два основних варіанти прагнення до монополії на істину. Частіше був такий варіант, коли священнослужителі або значна їх частина, намагались захопити монополію на істину в поясненні самого релігійного вчення.

Прийнято вважати, що в західній культурі прагнення до монополії на істину було менше, ніж в цивілізаціях Сходу. Це пояснюють більшою загальною толерантністю суспільства на Заході. Однак така відмінність Заходу і Сходу в їх ставленні до істини може вважатись тільки загальною тенденцією.

Аби прояснити питання відношення релігії і науки до істини, то треба зробити наступні зауваги. Саме поняття “істина” є багатозначним, хоча переважно його тлумачать в гносеологічному плані (і логічному) як відповідність (збіг) знань і їх об’єкта. Таке тлумачення не вичерпує усієї палітри значень істини. Існує і соціально-культурний план істини, тобто під істиною в даному разі розуміють те, що ще називають справедливістю. Йдеться про екзистенціальну прикмету істини. Якщо її не враховувати, то виникає ряд труднощів розуміння релігійного знання і розуміння наукового знання. Власне релігійне знання спирається тільки на екзистенційну істину, а гносеологічну нехтує. Адже в його межах править віра і має справу тільки з трансцендентальними об’єктами. Наукове ж знання має справу з гносеологічними істинами, реально існуючими об’єктами, навіть якщо вони є абстрактними, але потенціально вони редукуються до об’єктивних, або тих, що мають емпіричні кореляти. Окрім цього, наукові знання критичні в своїй основі (принцип Поппера: наукове знання фальсифікується). Релігійне знання догматичне воно може тільки верифікуватись опосередкованим чином. В кінці-кінців релігійне знання завжди пов’язане з таємницею. І це манить людину. Інша річ, як використовується таємниця: чи то як стимул відкрити її завісу, чи лякатися його, тікати від нього. Це вже ситуація світоглядної і практичної позиції.

Релігійне знання не завжди протистоїть чи суперечить науковим знанням. Найчастіше між ними немає ніяких розбіжностей, оскільки загалом вони мають різну мету і стосуються різних питань. Однак бувають і такі випадки, коли розбіжності між релігійними знаннями і науковими знаннями дійсно виникають. Якщо ці розбіжності стають гласними, а це буває не завжди, то можливі різні варіанти поведінки науковців.

В більшості таких випадків всі, хто це усвідомлюють, намагаються зробити вигляд, що нічого не сталося і ніякого конфлікту немає. В тому випадку, коли таке не вдається,

більшість науковців свідомо, а ще частіше підсвідомо намагається зайняти позицію, яку арабський коментатор Арістотеля Ібн-Рушд (а згодом і Фома Аквінський) позначив як дві істини: є істини віри, які репрезентовані Святим Письмом (для Ібн-Рушда – це Коран, для його християнських послідовників – Біблія), і є істини науки, які репрезентовані насамперед філософськими та науковими творами Арістотеля.

Такі погляди існували пізніше і в країнах Європи. Більше, того, хоч самі авероїсти свого часу в Західній Європі і були піддані осуду як відступники від основ віровчення, саме такий підхід став з того часу основою європейської толерантності.

Зокрема можна говорити про толерантність, яка є необхідною вимогою в діяльності європейських науковців. Тільки така толерантність, яка традиційно зараховується до основних вимог європейської науки, дала можливість науковцям серйозно зайнятись вивченням інших культур, зокрема і тими явищами в культурах, що мають безпосереднє відношення до альтернативних вчень.

Релігії, які існували в суспільствах примітивної культури, ми вважаємо можливим, саме з цієї причини, називати примітивними релігіями.

Щоправда потрібно враховувати, називаючи їх так, всю умовність такої назви, як “примітивна релігія”, оскільки доводиться погоджуватись з Емілем Дюркгаймом, що навіть найгрубіші релігії, які відомі з історії та етнографії, вже є, однак, настільки складними, вже мають настільки складну систему вірувань та обрядів, що в них неможливо не бачити продукт якоїсь досить довгої еволюції [93, с. 47].

Так само можна оцінювати і усі ті релігійні культури, які і в наш час продовжують існувати в умовах примітивної культури, будучи при цьому з нею безпосередньо пов'язані. В усякому випадку, така оцінка не буде надто помилковою.

В багатьох випадках примітивні релігії, мабуть, можуть вважатись найбільше відповідними такому знанню, яке ми розглядаємо як альтернативне щодо науки, а також тим

РОЗДІЛ 3

вченням, які є відповідними такому альтернативному знанню. В цьому немає нічого дивного, адже значна частина форм такого альтернативного знання, в усякому випадку значна частина тих з альтернативних знань, які мають давні традиції, виникла в часи панування примітивної культури.

Не викликає сумніву, що саме в умовах панування примітивної культури виникли такі форми знання, як шаманізм. Магія також веде своє походження з примітивної культури. Зрозуміло, що в той час вони повинні були в якійсь формі поєднуватись з релігією, створюючи дуже своєрідний синкретичний комплекс.

Однак буквальне ототожнення релігії, навіть примітивної, з магією, що характерно для позиції деяких дослідників [290], не може не викликати сумніву.

Скоріше можна погодитись з тими, хто, як, наприклад, Олександр Мень [192, с. 30], розрізняють магію і релігію не тільки в умовах сучасної культури, але навіть на стадії примітивної культури, коли і магія і релігія в культурі тільки починали формуватись.

Деякі дослідники примітивних релігій приділяють також велику увагу питанню опанування цими знаннями. Зокрема мова може йти про практику навчання в цих релігіях [268, с. 93-96].

Дослідники сучасної примітивної релігії також часто підкреслювали в своїх творах, що навчання в примітивних релігіях потрібне навіть тоді, коли, за уявленнями носіїв примітивної релігії в процесі посвячення тим, хто проходить відповідні ритуали, може передаватись якась особлива сила [172, с. 37-39].

Іудейська релігія або ж іудаїзм, продовжує навіть і в наш час викликати постійний інтерес не тільки у значної частини сучасних дослідників-науковців, які займаються проблемами релігієзнавства, але також і у широкого загалу людей, далеких від науки за їх професійними та особистими інтересами.

Причиною такого інтересу до іудейської релігії є не тільки

те, що це одна з досить поширених в наш час релігій. Говорячи про інтерес до іудаїзму, потрібно враховувати, що існує багато більш поширених релігій.

Однак інтерес до іудаїзму пов'язаний, безумовно, насамперед з тим, що іудаїзм має, крім того, дуже велике історичне значення. Адже загальновідомим історичним фактом є те, що іудаїзм в його стародавній (але не сучасній) формі вплинув в свій час на виникнення таких світових релігій, як християнство та іслам.

Однак про значний вплив іудаїзму на розвиток європейської цивілізації можна говорити, маючи на увазі не тільки стародавню історію виникнення світових релігій. Слід враховувати також, що досить інтенсивний вплив іудаїзму відбувався і набагато пізніше, в середні віки і навіть протягом Нового часу. В цьому сенсі насамперед треба говорити про виникнення в іудаїзмі кабалістичного вчення, яке у всьому протистоїть науковим знанням сучасного типу.

Таким чином, альтернативні щодо науки та наукового знання вчення в іудаїзмі представлені насамперед у формі кабалістики. Крім того, через посередництво кабалістики в іудейську релігію прийшли також інші, дуже різні за походженням форми альтернативного знання.

Хоч в кабалістичній традиції звісно прийнято вважати, що кабалістика нібито була створена набагато раніше – ще в Стародавній Палестині в перші століття після Різдва Христового, однак справжніми творцями кабалістики були, мабуть, відомі єврейські рабини дванадцятого століття Авраам бен Давід де Толедо, а також тринадцятого століття Моше бен Шев-Тов де Леон і Моше де Леон, які написали і опублікували книгу Зохар [349, с. 437].

Не дивлячись на те, що кабалістика була в Західній Європі предметом загальної моди впродовж кількох останніх століть, особливо для гуманістів в епоху Відродження, а також в певні періоди впродовж Нового часу, а дехто дуже вірить в неї і в наш час, це така форма позанаукового, альтернативного щодо

науки знання, яку важко сприйняти більшості сучасних людей, особливо по-справжньому освіченій частині сучасних представників Західної культури.

Однак, при всьому цьому кабалістика теж може розглядатись дослідниками в якості певної системи знань.

В кабалістиці неодноразово підкреслювався її знанневий аспект. Наприклад, самі кабалісти завжди вважали, що саме знання числових значень поєднань букв дозволяє їм проникнути в таємницю божества [349, с. 437].

Хоч сама кабалістика, як було вже сказано вище, є порівняно недавнього походження, очевидно також, що у неї повинні були існувати попередники в більш віддаленому минулому. Зокрема це можна говорити про весь період європейської античності, а також про різні цивілізації Стародавнього Сходу.

Через кабалістику іудаїзм істотно вплинув на більшість альтернативних щодо науки вчень, особливо тих, які були поширені в країнах Західної Європи. Вплив його в цьому відношенні навіть важко переоцінити. При цьому треба виділити таке особливе явище в іудаїзмі, як хасидизм. Мова йде про засноване в середовищі українських, білоруських та польських євреїв Баал-Шем-Товом у вісімнадцятому столітті релігійне вчення [192, с. 188-189].

Прийнято вважати, що хасидизм в своєму виникненні і подальшому розвитку також повинен був ґрунтуватись на кабалістиці [280, с. 273]. В усякому випадку, дослідники іудаїзму підкреслюють, що він не зміг уникнути такого впливу.

Усі хасидські вчення настільки суттєво відрізнялись, та і в наш час відрізняються від усього іншого в іудаїзмі (наприклад, вони відрізняються від традиційного іудаїзму існуванням свого особливого культу спадкових святих - цадиків), що вони (хасидські вчення), з цієї причини навіть не одразу були офіційно визнані представниками ортодоксального іудаїзму [192, с. 190].

З усіх найбільш поширених в наш час в світі релігій різного типу індуська релігія або ж, інакше кажучи, індуїзм,

мабуть, здатна викликати не тільки найбільш сталий, але навіть постійно зростаючий інтерес у значної частини неіндійців, насамперед у представників європейської (західної) цивілізації.

Цілком зрозуміло, що інтерес до індуїської релігії не може бути абсолютно однаковим у різних представників західної цивілізації. Особливий інтерес до індуїзму, а також усього того, що з ним пов'язано, завжди можна було спостерігати насамперед серед тієї частини представників західної цивілізації, які, в тій чи іншій мірі, можуть вважатись послідовниками різних альтернативних щодо науки форм знання, а також відповідних таким альтернативним знанням вчень.

Очевидним є те, що такий, притаманний сучасності, інтерес неіндійців, зокрема, представників західної цивілізації, до індуїської релігії та її особливостей загалом має підставою вже досить давню історичну традицію.

Вперше про існування очевидного інтересу до індуїського релігійного комплексу представників західної цивілізації можна говорити, читаючи апологетичну біографію відомого пізньоантичного філософа-містика Аполлонія Тіанського, яка була написана і опублікована у третьому столітті давньоримським письменником грецького походження Флавієм Філостратом.

З цього твору Флавія Філострата добре помітно, що як сам Аполлоній Тіанський, так і сам Флавій Філострат, який написав біографію Аполлонія Тіанського, ставились до тогочасного індуїської релігії, яка існувала у той час в Індії переважно в формі стародавнього брахманізму, з великим інтересом, а також очевидною симпатією. Зокрема вони вважали та проголошували тогочасний індуїзм найдавнішою формою релігійної мудрості, а також філософії [315, с. 14, 44-47, 51, 55-64, 66-72].

Звичайно, сучасний індуїзм не існує у вигляді якоїсь однієї цілісної релігії, як схильні вважати переважна більшість людей, а є сукупністю багатьох, мало пов'язаних між собою часто відмінних, релігій, які поширені серед народів, які

РОЗДІЛ 3

проживають насамперед в самій Індії, а також частково серед вихідців з Індії в багатьох інших регіонах світу.

Усі ці сучасні індуїські релігії в якійсь мірі об'єднують насамперед переконання їх послідовників в спільному походженні цих релігій від стародавньої індуїської (тобто брахманістської) релігії, а також спільні священні тексти, які, мабуть, ведуть своє походження з цієї стародавньої брахманістської релігії.

Спільними для всіх індуїських релігій можуть вважатись також деякі сучасні релігійні уявлення, а також імена богів, яких шанують у відповідних, присвячених їм, індуїських культах. Треба враховувати також такий факт, що, мабуть, саме в глибинних надрах індуїзму (в його стародавній, брахманській формі) повинна була виникнути йога в основних її різновидах. Щоправда, частина сучасних дослідників історії Індії виникнення йоги пов'язують з протоіндською цивілізацією [269, с. 144].

Особливою різновидністю індуїзму є тантризм. Назва тантризму походить від тантр – різновидності релігійних текстів. Значна частина дослідників вважають тантризм пережитком релігійних культів доарійських народів в індуїзмі.

Тантризм найбільше з усіх різновидів індуїської релігії звертає увагу на практичну сторону. Тому тантризм часто порівнюють з технікою даосизму [269].

Основою всього тантрики вважають космічні енергії божеств, які називаються також жіночими енергіями. Тантричні ритуали, на думку індуїстів, повинні сприяти підкоренню цих космічних енергій.

Тантризм найчастіше прийнято поділяти на два напрямки – тантризм правої руки і тантризм лівої руки. Загалом такий поділ якихось явищ може вважатись характерним для Індії.

Тантризмом правої руки прийнято називати такий напрям тантризму, представники якого все у тантриському вченні розуміють більш символічно. Тому вони здебільшого не так

вже й сильно відрізняються від більшості інших послідовників індуїської релігії.

Тантризмом лівої руки прийнято називати такий напрям тантризму, представники якого все у тантриському вченні розуміють практично буквально. Тому вони відрізняються від більшості інших послідовників індуїської релігії.

Це свідчить про те, що ні індуїзм в цілому, ні тантризм не варто сприймати в якості чогось цілісного. Взагалі, потрібно враховувати, що ці різновиди релігії європейці не завжди сприймають адекватно.

Говорячи про взаємодію релігії з позанауковими, альтернативними щодо науки формами знання, слід враховувати, що деякі із сучасних світових релігій викликають значно більший, ніж більшість усіх інших релігій, інтерес не тільки в межах вузького кола науковців, але також у широкого кола людей. Особливий інтерес до них у прихильників тих різноманітних вчень, які в наш час можуть вважатись альтернативними щодо науки.

Зокрема це видно на прикладі сучасної буддиської релігії. Мабуть, загальновідомим зараз в Україні є те, що більшість прихильників альтернативних вчень по-справжньому небайдужі до цієї релігії.

Серед найважливіших причин такої очевидної небайдужості до буддизму прихильників альтернативних щодо науки вчень скоріше є те, що з усіх існуючих в наш час світових релігій буддизм найбільш легко можна поєднати з різними альтернативними формами знання, а також з відповідними їм вченнями. Причиною цього є насамперед певні особливості самої буддиської релігії. Справа насамперед в тому, що буддиська релігія взагалі порівняно легко може бути поєднаною практично з будь-якими релігійними чи нерелігійними вченнями незалежно від їх загального спрямування, гносеологічного чи онтологічного статусу.

В цьому буддизм, з одного боку, взагалі має дуже багато спільного з іншими сучасними поганськими релігіями, а з

РОЗДІЛ 3

іншого боку, він виявляє навіть порівняно з іншими поганськими релігіями якусь особливу здатність до різноманітних адаптацій, а також поступових трансформацій усієї своєї догматики, що в більшості випадків допомагало йому досить успішно пристосовуватись до різних історичних та національних обставин і особливостей.

Крім того, буддиська релігія, існує вже більше двох тисяч років. І за час свого існування буддизм, для того, щоб вижити за різних історичних обставин і пристосуватись до умов, як існують в різних країнах Азії, змушений був розділитись на велику кількість релігійних вчень і часто самих справжніх сект, між якими часто досить важко буває взагалі знайти хоч щось спільне (мабуть єдиним, що дійсно може об'єднувати усіх сучасних буддистів, є віра в Будду, якого, однак, вони розуміють часто зовсім по-різному).

З часом в буддизмі виникло декілька таких особливих напрямів, які в сучасній дослідницькій літературі прийнято здебільшого називати “езотеричним” буддизмом [269, с. 155]. Навіть з самої назви цих особливих напрямків в буддизмі повинно бути зрозуміло, що не можуть не існувати глибокі відмінності такого буддизму від тієї буддиської релігії, яка широко поширена в різних країнах Азії і в наш час відома широкому загалу людей.

Говорячи про відношення між буддиською релігією, з одного боку, та альтернативними щодо науки вченнями і формами знання, з іншого боку, треба враховувати, що за час свого існування буддизм в різних його формах став важливою складовою частиною національної культури багатьох з країн Азії. Відділити його в наш час від культур народів цих країн практично неможливо.

Ці обставини також мають велике значення для поширення різних альтернативних щодо науки вчень. Тим більше, що часто в тих національних культурах, які сформувались під впливом буддизму, компонента тих форм знання, які ми в цьому дослідженні називаємо

альтернативними, є незмірно більшою і незмірно вагомішою, ніж компоненти будь-яких з наукових знань.

Більше того, буддизм найбільше з релігій Сходу зміг реально вплинути також і на культуру багатьох сучасних європейських народів. Часто цей вплив буддизму на європейську культуру ми навіть не помічаємо. Зокрема не всі знають про зв'язок східних бойових мистецтв з одним із різновидів буддизму, а саме чань (дзен)-буддизму.

Мабуть, найбільше з усіх різновидів буддизму значення для світової культури має чань (китайський варіант назви) або дзен-буддизм (японський варіант назви).

Саме з чань-буддизмом прийнято пов'язувати походження східних бойових мистецтв. З дзен-буддизму походить японське мистецтво ікебани (складання букетів).

Крім того, говорячи про відношення між буддиською релігією, з одного боку, та альтернативними щодо науки вченнями і формами знання, з іншого боку, треба враховувати, що досить поширеним в багатьох варіантах буддиської релігії є чаклунство. Саме чаклунство приваблює багатьох з європейців до буддизму.

Однак слід враховувати, що цей східний варіант чаклунства дуже суттєво відрізняється від усіх європейських варіантів чаклунства. Саме ця, пов'язана з культурними особливостями, відмінність чаклунства, поширеного серед буддистів, робить його навіть в наш час малопоширеним серед європейців.

У деяких народів, у яких набув широкого поширення буддизм, поширеними були в свій час також різні форми шаманства. Насамперед це можна сказати про бурятів, в меншій мірі – про монголів, і набагато менше – про корейців, серед яких більшість в наш час становлять послідовники різних течій християнства.

В цьому немає нічого дивного, оскільки буддизм порівняно легко може поєднуватись з різноманітними за походженням, часто небуддиськими, однак обов'язково тільки

поганськими (політеїстичними), а не монотеїстичними культурами.

Великим був вплив буддизму на епістемологічні практики цих народів. Мова йде насамперед про медитативні техніки. Особливо своїми незвичними медитативними техніками відома ваджраяна [269, с. 160].

З усіх традиційних релігійних систем, які найбільше поширені в наш час в Китаї, а також частково і серед тих етнічних китайців, які проживають переважно за межами своєї історичної батьківщини, з більшістю таких форм знання, які можуть вважатись альтернативними щодо науки найбільшою мірою, мабуть, може бути поєднаною сучасна даоська релігія.

З усіх китайських традиційних релігій даосизм звертає увагу на практичну сторону. Тому його порівнюють з технікою тантризму [269].

В цьому відношенні для поєднання з альтернативними щодо науки формами знання сучасна даоська китайська релігія може давати, мабуть, набагато більше можливостей, ніж навіть чань-буддизм, який також, подібно до даосизму, традиційно широко поширений в Китаї (в Індії цей різновид буддизму в свій час виник під назвою “дх’яна”, поширившись з Індії потім в Китаї, а в Японії в наш час і в минулому був поширений під назвою “дзен-буддизм”) і який також, подібно до даосизму, вже давно не може не викликати значний інтерес не тільки у переважної більшості прихильників альтернативних щодо науки знань в країнах Заходу, але також і у багатьох дослідників таких форм знання.

Сучасний даосизм є одним з таких релігійних вчень, які користуються досить великою популярністю широкого загалу людей не тільки в межах самого Китаю, але також і далеко за межами Китаю, про що вже було сказано вище.

Особливо велику популярність даоської релігії, а також усього, що якимось пов’язано з даосизмом, можна помітити серед значної частини представників сучасної європейської (західної) цивілізації. Слід враховувати, що інтерес до даосизму

представників західної цивілізації значно переважає інтерес до даосизму усіх інших некитайців. Говорячи про існуючі на сьогоднішній день форми взаємодії між даоською релігією, з одного боку, і тими формами знання, які можуть вважатись альтернативними щодо науки, з іншого боку, потрібно враховувати, що різні поняття, які існують в даосизмі (при цьому слід враховувати, що в даосизмі здебільшого використовуються такі образні поняття, для яких часто взагалі важко знайти хоч якісь прямі аналоги серед звичайних термінів європейської науки та філософії) можуть в наш час широко використовуватись також і за межами цього стародавнього китайського релігійного вчення.

Зокрема поняття, безпосередньо запозичені з сучасного даосизму, можуть використовуватись тими з представників західної цивілізації, які всіяко намагаються поєднати наукові концепції з альтернативними щодо науки формами знання. Особливо це стосується тих з них, які користуються в наш час великою популярністю і тому відомі широкому загалу людей. Йдеться про відому книгу "Дао фізики" американського дослідника Ф. Капра [107, с. 4-7]. Однак найчастіше використання понять, які запозичені в таких випадках з даосизму є проблематичними.

Досить часто даосизм представники сучасної європейської науки схильні порівнювати з алхімією [268, с. 110]. Однак таке поширене в країнах сучасного Заходу порівняння даоської релігії з алхімією є, в значній мірі, надуманим представниками західної цивілізації і, крім того, воно занадто звужує можливості даосизму.

Даосизм представники західної цивілізації порівнюють також з властивими для багатьох народів Азії магією та шаманізмом. Однак, мабуть, найбільш правильним буде не намагатись обмежувати даосизм визначеннями за допомогою таких понять, які запозичені з інших явищ, а спробувати зрозуміти сам даосизм.

Даосизм істотно впливав впродовж усієї історії китайської

РОЗДІЛ 3

цивілізації на розвиток усіх без винятку сфер традиційної китайської культури. Особливо цей вплив даосизму є відчутним в наш час в багатьох творах китайської класичної літератури.

Класичну китайську літературу в наш час вже загалом навіть важко було б уявити без тих сюжетів, які в свій час були безпосередньо запозиченими із різноманітних даоських уявлень та вірувань, особливо таких, що мають фантастичний, на думку сучасних європейців, характер.

Значення античної релігії полягало в тому, що вона протягом усього класичного періоду історії античності була одним з найважливіших об'єднавчих чинників для культури стародавніх греків і культури стародавніх римлян, а також усіх тих народів Стародавнього Світу, які були об'єднані в Римській імперії.

Антична релігія, при цьому, однак містила в собі досить багато такого, що могло б в наш час без усяких сумнів бути віднесеним саме до альтернативних щодо науки знань, а також до відповідних їм альтернативних вчень. Зрозуміло, що слід враховувати, що таке віднесення до альтернативних щодо науки знань, враховуючи тодішній рівень розвитку науки, може бути тільки умовним.

Оскільки наука та наукові знання в добу європейської античності існували здебільшого тільки в стадії свого виникнення та початкового розвитку, про альтернативність значної частини тодішніх знань щодо науки ми можемо говорити, тільки маючи на увазі сучасний гносеологічний та соціокультурний статус таких знань.

З античною релігією була пов'язана насамперед міфологія, зокрема так звана класична (олімпійська) міфологія, вплив якої на всі сфери європейської культури протягом більше, ніж двох тисячоліть її існування важко переоцінити. Можна сказати, що класична міфологія, разом з вкоріненими в неї різноманітними уявленнями, створила категорійне поле всієї європейської цивілізації.

Крім того, антична релігія досить легко поєднувалась з різними іншими релігійними та нерелігійними вченнями, зокрема і з такими вченнями, які ми в наш час відносимо до альтернативних щодо науки. Причиною цього було те, що за своєю природою антична релігія належала до поганства, як прийнято здавна в нашій мові і літературі називати політеїзм (тобто віру у велику кількість богів).

Разом з тим, не варто забувати також і про те, що хоч раціоналізм в буквальному значенні слова, на якому ґрунтується вся сучасна наука і без якого вона взагалі не змогла б в наш час існувати, виник тільки в Європі Нового часу і був обґрунтований вперше тільки відомим французьким філософом Рене Декартом на початку сімнадцятого століття, однак він (раціоналізм) в значній мірі сформувався під впливом тих традицій, які містились ще в античній культурі, а отже насамперед в античній релігії і які були потім розвинуті європейцями у формі численних відновлень і відроджень античності. При всьому тому наявність раціоналістичних тенденцій була тільки однією з рис, хоч і дуже важливою, античної релігії. Раціоналістичні тенденції, при усьому їх значенні, не вичерпував ніколи всього змісту та значення античної релігії.

Хоч до деяких форм знання, яке ми в наш час, безсумнівно, повинні зараховувати до альтернативного щодо науки, і до відповідних їм вчень наприклад до чаклунства, ставлення офіційної античної релігії і було загалом негативним, такі форми знання могли існувати і успішно діяти з причини майже цілковитої відсутності якоїсь системи догматів в самій античній релігії.

Щоправда, все сказане про відсутності якоїсь системи догматів в самій античній релігії не відмінняє того факту, що в античному суспільстві існувала державна релігія і деякі античні філософи, зокрема Анаксагор і Сократ, були звинувачені в злочинах проти цієї державної релігії.

Мабуть, завдяки відсутності твердо встановлених догматів

в античній релігії саме в межах цієї релігії, хоч і в різні періоди часу існування античної цивілізації виникли такі явища, які також могли б зараз бути віднесені до альтернативних вчень. Такими були, наприклад, герметизм, гностицизм і алхімія.

Заради справедливості потрібно підкреслити, що самі тексти герметиків були записані, як прийнято вважати, в давньоримський час. Але вони відносяться багатьма сучасними дослідниками до періоду еллінізму, або навіть до більш ранніх часів [150].

Крім того, вже в період ранньої античності в Стародавній Греції великого поширення набули також астрологія та алхімія [150]. Потім подібне можна було спостерігати в ще більших масштабах на території усєї Римської імперії. Ці форми альтернативного щодо науки знання були пов'язані у своєму розвитку насамперед з еллінізмом та елліністичним періодом розвитку античної релігії.

Прийнято вважати, що обидві ці форми альтернативного знання були запозичені стародавні греками і римлянами з країн Стародавнього Сходу. Однак, якщо в астрологію представники стародавніх греків та римлян внесли порівняно мало нового, то алхімія має більше безпосереднього відношення до античної культури.

Крім алхімії та астрології з античних часів перейшли в сучасну європейську культуру ще багато інших вчень, альтернативних щодо науки та наукового знання. Одним з таких особливих явищ був, наприклад, герметизм. Навіть в кінці середніх віків і на початку Нового часу герметизм все ще залишався таким же, як він виник в античності.

Всі ці вчення та форми знання, альтернативні щодо науки, були, в більшій чи меншій мірі, пов'язані у своєму виникненні та розвитку з античною релігією. Зокрема у всіх цих вченнях велику роль відіграють уявлення про богів з античного пантеону.

Порівнюючи між собою усі ті різноманітні релігії, які існують в наш час, можна помітити, що і зараз продовжує

зберігатись досить суттєва різниця у ставленні переважної більшості представників цих різних релігій до знання як такого, зокрема також і до такого знання, яке може вважатись альтернативним щодо науки. Тим більше це можна сказати про минуле.

З усіх відомих в наш час релігій християнство (особливо, коли мова йде про християнство в його канонічному вигляді, а не у вигляді якихось новомодних поширених в країнах Заходу напівхристиянських-напівпоганських синкретичних культів), мабуть, найбільш важко по-справжньому поєднувати з тими формами знання, які повинні вважатись альтернативними щодо науки.

В цьому факті загалом немає нічого дивного. Адже традиційне християнство як релігійне вчення усією своєю природою, а також своєю історією з самого початку свого виникнення було тісно пов'язаним саме з такими культурними та когнітивними традиціями, які у всі часи полягали насамперед в принциповому протистоянні усьому тому, на чому може ґрунтуватись будь-яке, зокрема також і сучасне знання, альтернативне щодо науки.

Причиною цього є те, що наука виникла в свій час фактично на основі тих же самих культурних традицій, що і християнство. Зрозуміло, що найбільш рельєфно всі ці особливості християнства у його ставленні до альтернативних вчень може бути помітною в традиційному християнському віровченні.

Справа в тому, що традиційне християнство завжди намагалось, та й в наш час також намагається звертатись насамперед до розуму, а не до ірраціонального в людині, а також до всього того в людині, що безпосередньо може бути пов'язаним з розумом. Зокрема мова може йти про очевидне прагнення творців і проповідників християнської релігії до свідомого розуміння людиною догматів християнської віри, а також до свідомої віри людей в Бога.

Саме з цієї причини в християнській релігії практично з

РОЗДІЛ 3

самого початку її виникнення з стародавнього іудаїзму почала утворюватись серйозна богословська (теологічна) література.

В наш час стає особливо помітно, що переважна більшість з авторів творів такої літератури в тій чи іншій мірі безпосередньо звертається саме до розуму людини.

І також саме з причини свого звернення до розуму людини християнство також дуже легко змогло сприйняти античні (які були, поза усяким сумнівом, поганськими за походженням) філософію та науку, створивши на їх основі власну філософію.

Переважна частина сучасних ортодоксальних (в широкому значенні цього слова, тобто не тільки православних, але також і католиків) християн дуже негативно ставляться до будь-яких альтернативних щодо науки форм знання та відповідних їм вчень.

Зокрема деякі християнські філософи (навіть більшість протестантів) категорично стверджують, що містицизм (маючи на увазі сучасну позарелігійну містику) в якості пояснення природи релігійних знань не може прийматись [171, с. 51].

Щоправда, слід визнати, що навіть справжнє канонічне християнство послідовники деяких сучасних альтернативних вчень намагались і в наш час намагаються інтерпретувати у відповідності до своїх своєрідних релігійних чи, точніше, квазірелігійних уявлень та вчень. Зрозуміло, що такі пояснення послідовників сучасних альтернативних вчень не можуть викликати захоплення у християн.

Таким дуже своєрідним поясненням можна вважати, наприклад, спроби пояснення православ'я в активно поширюваних в сучасній Росії так званих "руських Ведах" [280, с. 205]. Зрозуміло, що з Росії ця книга потрапила і на Україну, хоч і не отримала у нас настільки широкого поширення, як це характерно для самої Росії.

І суті справи не змінює той факт, що ці так звані "руські Веди" неможливо сприймати в якості чогось серйозного в науковому відношенні. Адже вони можуть існувати тільки в умовах їх некритичного сприйняття нашими сучасниками і

очевидно розраховувались з самого початку на людей, дуже далеких від науки.

Однак, говорячи про незначні можливості суміщати систему традиційного християнства з альтернативними щодо науки формами знання, слід враховувати, що не тільки теоретично можливі, але і практично існують такі варіанти християнства, які дуже сильно відрізняються в цьому відношенні від будь-якого "канонічного" християнства.

Навіть нефаківці можуть помітити, що саме дуже далекі від традиційного християнства форми християнства найчастіше і можуть поєднуватись із знаннями, які є альтернативними щодо науки, а також з відповідними їм вченнями.

Якщо спробувати порівнювати між собою ті з існуючих в наш час світових релігій, які є послідовно монотеїстичними (тобто такі, ознакою яких є віра в одного Бога на відміну від будь-яких з політеїстичних релігій, які є вірою в багато богів) за своїми характером та природою і які також прийнято називати аврамівськими за їх походженням, у їх ставленні до тих форм знання, які можуть вважатись альтернативними щодо науки, то неважко помітити, що ставлення це є не зовсім однаковим.

Досліджуючи іслам як релігію, можна по-різному ставитись до нього, однак все ж таки добросовісним дослідникам цієї релігії доводиться визнавати, що загалом ісламську релігію можна набагато легше, ніж інші монотеїстичні релігії, особливо ніж християнську релігію, поєднувати з переважною більшістю альтернативних форм знання, а також з тими вченнями, які відповідні цим формам знання.

В усякому випадку, в історії таке поєднання навіть традиційних різновидів ісламу з альтернативними щодо науки знаннями дійсно зустрічається набагато частіше, ніж це можна сказати про історію традиційного християнства.

Крім того, поєднання ісламу з альтернативними формами знання ніколи не сприймались його послідовниками в якості

ересі [131]. (Звичайно цей матеріал водночас треба розглядати і як популяризацію ісламу, тому необхідний ретельний аналіз). Таке ставлення представників мусульманської релігії суттєво відрізняє іслам від християнства, в традиційних формах якого ставлення до будь-яких з альтернативних щодо науки вчень є недвозначно негативним без усяких застережень.

З усіх сучасних різновидів ісламу, які найчастіше згадуються в дослідницькій науковій літературі, найбільш відомим є, безумовно, суфізм. Найчастіше згадується суфізм в дослідницькій науковій літературі і в контексті поєднання релігії з альтернативними щодо науки формами знання. До суфізму як різновидності ісламу з різних причин дуже часто звертались і продовжують звертатись значна частина сучасних авторів різних спрямувань.

Причиною такої значної популярності суфізму у авторів різних із сучасних творів є те, що як в сучасних різновидах суфізму, так і в історичних його різновидах, дослідники здебільшого знаходять суттєвий вплив ідей дуже різних за походженням вчень.

Зокрема таких, як маздеїзм (мова йде про стародавній, а не сучасний маздеїзм), неоплатонізм, а може навіть також і буддизм. Це викликає значний інтерес до суфізму у дослідників з різних, іноді навіть протилежних, позицій.

Суфії, на відміну від усіх інших послідовників ісламу, завжди найменше значення надавали традиційній зовнішній ісламській обрядовості, яка в традиційному ісламі часто відіграє вирішальну роль. Причиною такого ставлення суфіїв до традиційної зовнішньої ісламської обрядовості завжди було насамперед те, що найбільше значення для суфіїв має не зовнішня ісламська обрядовість, а містичний шлях пізнання Бога.

Мова йде також про прагнення суфіїв до злиття з Богом. Це досягається насамперед за допомогою особливих методів, які суфії можуть застосовувати у своїй практиці.

Серед цих методів є досить незвичні для європейців.

Наприклад, суфії можуть прагнути досягти єдності з Богом за допомогою танців, або ж за допомогою ходіння по розпеченому вугіллю.

Подібні дії дійсно суттєво зближують релігійну практику суфіїв з релігійною практикою, поширеною в окремих поганських релігіях, зокрема з деякими діями йогів.

Таким чином, потрібно звернути увагу на те, що хоч значна частина авторів книг, які писали про іслам і намагались в цих своїх книгах розглядати суфізм в якості особливої (а іноді навіть звичайної) форми філософії, це не завжди буває виправдано. Адже в дійсності справжніх, а не вигаданих суфіїв не завжди може приваблювати саме філософія як така і вони не завжди виявляють схильність до систематичного вирішення якихось філософських проблем.

Більшість суфіїв в наш час об'єднуються в особливі дервішські організації, кожна з яких має свого наставника і деякі особливості свого вчення. В західних країнах такі об'єднання суфіїв-дервішів звичайно прийнято називати суфійськими орденами [300].

Значна частина дервішів практикують під час молитов або навіть замість них зікри – екстатичні способи спілкування з Богом, зокрема особливі танці. Зікри дослідники суфізму часто порівнюють з шаманськими ритуалами або ж також з тими ритуалами, які практикують йоги.

Наскільки б мало представникам західної цивілізації не було відоме вчення суфіїв, все ж таки є речі в ісламі, які відомі представникам західної цивілізації набагато менше від вчення суфіїв. Зокрема це можна сказати про вчення ісмаїлітів.

У вченнях ісмаїлітів, особливо такого ісмаїлітського вчення, як друзи, дослідники знаходять вплив неоплатонізму, гностицизму, а іноді також і герметизму. І усі ці впливи, якщо вони дійсно були, роблять його дещо схожим на суфізм.

Частину існуючих в наш час релігій прийнято називати нетрадиційними. За допомогою цієї назви такі релігії протиставляються дослідниками-релігієзнавцями насамперед

історичним або ж традиційним релігіям, тобто таким, які існують давно. Крім того, за допомогою такої назви підкреслюється також їх суттєва незвичність порівняно з історичними релігіями, насамперед з християнською релігією.

Нетрадиційні релігії, особливо якщо їх послідовники претендують на те, щоб вважатись християнами, в християнстві прийнято також називати ересями. В таких випадках говорять про релігійне сектантство.

Нетрадиційні релігії так само, як і альтернативні щодо науки форми знання, звичайно намагаються обґрунтувати деякі філософи. Саме філософське обґрунтування є необхідним для існування нетрадиційних релігій, оскільки тільки філософське обґрунтування може бути сприйняте науковим співтовариством і суспільством в цілому як щось серйозне і в цій якості не може бути замінене нічим іншим.

В цьому нетрадиційні релігії нічим особливим не відрізняються від будь-яких інших форм знання. Адже і наука в цілому, і також окремі галузі науки також повинні бути обґрунтовані філософами.

Крім того, філософи за давньою традицією обґрунтовують не тільки науку, але також релігію, мораль і мистецтво.

У багатьох випадках конкретне філософське обґрунтування нетрадиційних релігій буває пов'язане з тим, що частина філософів позитивно ставляться до нетрадиційних релігій. Причини цього можуть бути різними.

Для деякого з філософів нетрадиційні релігії слугують насамперед єдиним можливим засобом демонстрації їх негативного ставлення до надмірної примітивності пануючого в науці і в філософії раціоналізму. Саме такий надмірно зпримітивований раціоналізм, пануючий в суспільстві, штовхав і продовжує штовхати таких філософів до всього нетрадиційного.

Однак все ж таки найчастіше бувають випадки, коли таким обґрунтуванням нетрадиційних релігій доводиться

займатись саме нефілософам. При цьому вони, зрозуміло, не забувають висловлювати претензії на філософський статус.

Якщо, з якихось причин, неможливо знайти філософів, які б погодились обґрунтувати певні нетрадиційні релігії, а це найчастіше буває дійсно важко досягти через скептицизм переважної більшості філософів, таке обґрунтування нетрадиційних релігій неминуче доводиться робити нефаківцям.

Крім того, серед послідовників більшості нетрадиційних релігій поширеним є таке явище, як харизматичний культ лідерів цих релігійних груп. Іноді дослідники саме існування таких харизматичних культів схильні вважати основною нетрадиційних релігій.

Невипадково ж значну частину нетрадиційних релігій дослідники визначають як тоталітарні релігії [269, с. 235]. Це визначення дуже вдало передає характер цих релігій.

І ці харизматичні лідери релігійних груп охоче беруться філософувати. Труднощі, які неминуче постають перед усяким, хто намагається займатись філософією, не маючи при цьому достатнього досвіду, не можуть зупинити таких людей, оскільки здебільшого вони самі вірять в свою обраність.

Однак зрозуміло, що ці лідери груп нетрадиційних релігійних культів можуть філософувати тільки без усякого успіху. Причина полягає у відсутності дійсних, іноді навіть найбільш елементарних, знань у більшості харизматичних лідерів нетрадиційних релігій. Не знаючи нічого в інших сферах, вони примітивно філософують.

З цієї причини нетрадиційні релігії та їх послідовники не можуть завоювати велику, а тим більше, загальну популярність в умовах сучасного суспільства.

Та й завжди по-справжньому вони були в змозі зацікавити тільки таких людей, які взагалі ніяк незнайомі з філософією та з наукою. Усі інші просто не можуть повірити в такі вчення.

Досить часто позарелігійні культу деякі автори в наш час надмірно схильні зближувати з релігією [269, с. 249-251]. Слід

РОЗДІЛ 3

визнати, що певна схожість між позарелігійними культурами, з одного боку, і релігією, з іншого боку, справді існує.

Особливо впевнено все це можна стверджувати, говорячи про схожість сучасних позарелігійних культів з такими нетрадиційними релігіями, які в наш час здебільшого прийнято називати тоталітарними релігійними культурами.

Однак, при всій схожості позарелігійних культів з релігійними культурами, усі існуючі дотепер позарелігійні культури суттєво відрізняються від справжньої релігії.

Позарелігійні культури можуть, на відміну від релігії, так само, як і ідеології, про що говорилося в попередньому параграфі, бути названі „квазірелігіями”. З цієї причини такі культури загалом варто розглядати окремо від релігії.

В багатьох аспектах найближче позарелігійні культури стоять до альтернативних щодо науки форм знання. Крім того, між ними існує досить значна спорідненість.

На початку двадцятого століття існує досить багато різних позарелігійних культів. Одні з цих культів відомі дещо краще широкому загалу людей, в той час, як інші – відомі набагато менше, а деякі позарелігійні культури зовсім нікому невідомі.

Вивчення тих символів, які використовуються послідовниками позарелігійних культів, зокрема масонами, а також дійсних та уявних значень таких символів має велике значення. Не менше значення має також дослідження справжньої історії походження, а також використання цієї символіки.

Адже таке вивчення часто дає можливість адекватно оцінити різні позарелігійні культури. Зокрема це робить можливим правильно розуміти справжню, а не тільки офіційну ідеологію тих організацій, які практикують подібні культури.

Тобто, інакше кажучи, правильна оцінка тих символів, які використовуються прихильниками позарелігійних культів, суттєво розширює знання про позарелігійні культури і об'єднання людей, які практикують такі культури.

Можна прослідкувати зв'язок позарелігійних культів з альтернативним щодо науки знанням, а також відповідними цим знанням вченнями.

В наш час багато хто з послідовників позарелігійних культів навіть не приховують свого інтересу і своєї особливої близькості до різних альтернативних форм знання. Подібне ставлення у послідовників позарелігійних культів до альтернативних щодо науки форм знання, а також до відповідних їм вчень, можна спостерігати дуже часто, хоч і не завжди.

Ця обставина суттєво відрізняє усю сучасну ситуацію з усією сукупністю вчень, на основі яких можуть ґрунтуватись позарелігійні культури, від тієї ситуації, яка існувала протягом вісімнадцятого і дев'ятнадцятого століть. Адже в той час прихильники позарелігійних культів категорично стверджували, що вони є раціоналістами. Більше того, в той час їм навіть багатьох в цьому вдалось переконати. Щоправда, те ж саме в наш час про себе стверджують деякі з послідовників езотерики [349, с. 971].

Йдеться про те, що релігії творять відповідну їм особливу культуру, тобто цінності, якими керуються в житті прибічники відповідної релігії. Це відомі факти стосовно культури реалізації життя православною та католицькою гілками християнської релігії. Це і культура (цінності), що народжується протестантизмом (М.Вебер це ретельно вислідкував). Стосовно православ'я ситуація досить переконливо розкрита М.Бердяєвим.

В книзі "Витоки і сенс російського комунізму", де показано, що ідеї комунізму, що знайшли певний час благодатний ґрунт на теренах Російської імперії завдячують саме особливостям православної концепції християнства.

Особливо дошкульною є ситуація з культуротворенням під впливом ісламу. Ті трагічні ексцеси, що мають місце зараз в мусульманському світі, - дехто пов'язує з культурними

РОЗДІЛ 3

цінностями, які містить іслам. Але йдеться про те, що світове співтовариство має враховувати особливості цієї культури, в тім колі і поведінку окремих людей. З погляду інших релігій це знання, мовляв, породжував фанатизм, але ж треба судити з погляду знання самої цієї релігії. Важливо у міжнародних відносинах це враховувати, особливо високо розвинутим країнам.

Таким чином аналіз різних форм релігійних знань як минувшини, так і сьогодення показує, що основна культуротворча їх функція полягає в тім, що вони утверджують усталений світо порядок, формують у людини віру, надію, любов, сподівання на краще та захищеність її буття у разі слідування людини релігійним канонам. Провідною і надзвичайно привабливою думкою релігійних знань є віра у вічність людської душі, тобто безсмертя провідного, що є у людини.

У релігійних знаннях, зокрема їх функціонуванні, чітко виражається ідея плину часу в бутті людини не тільки від минулого до сьогодення і до майбутнього, але й від майбутнього до сьогодення. Це дає можливість людині слідувати вищим ідеалам.

Показано, що релігійні знання хоча і не цураються істини, але в них істина – це не гносеологічна категорія, а екзистенційна, тобто та, що пов'язана з благом, благодаттю, справедливістю.

Водночас релігійне знання функціонує в символічних формах, ритуалах, а тому передбачає необхідність його інтерпретації, виявлення потаємних смислів, розкодування. Це вимагає не тільки знань, але й волі, прагнення долучитися до екзистенційної істини. Останнє може мати і інші наслідки, зокрема може відбуватися або заперечення положень релігії, або ж їх перекручення, або ж творення інших релігійних уявлень. Ці наслідки дошкульними стають в перехідні періоди суспільного розвитку. Скажімо, це має місце і в сучасній

Україні, а тому необхідно не тільки вивчати ці процеси, але й запобігати на усіх соціальних рівнях можливим негативним процесам.

3.3. Мистецтво як форма познаукового знання і пізнання

Говорити про мистецтво, зокрема про сучасне мистецтво, як про форму знання можна в багатьох різних значеннях. Деякі з цих значень мистецтва як форми знання заслуговують на особливу увагу в нашому дослідженні. Інші ж такі значення є надто далекими, дотичними до основної теми дослідження. Тому про такі значення мистецтва спеціально згадуватись не буде.

По-перше, про мистецтво як про знання можна говорити тому, що для будь-якої художньої творчості, зокрема також і для творчості у галузі мистецтва, необхідні не тільки натхнення (про що дослідники мистецтва згадують все-таки дещо частіше), але також і певна сукупність знань. З цієї причини в переважній більшості випадків для того, щоб стати митцем, потрібна відповідна освіта.

По-друге, вже досить давно склалась традиція виділяти серед інших функцій мистецтва насамперед пізнавальну функцію мистецтва, часто взагалі нехтуючи усіма іншими функціями мистецтва. Підкреслюючи пізнавальне значення мистецтва в цьому значенні, його навіть часто намагались і намагаються в наш час якось протиставляти науковому пізнанню.

Однак, як би там не було, але результатом будь-якого пізнання є якесь знання. Тому, якщо можна говорити про пізнавальну функцію мистецтва, то, відповідно, можна говорити і про сукупність якихось знань, які виникають внаслідок такого пізнання.

По-третє, мистецтво, особливо коли мова йде про народне мистецтво, можна розглядати також як дуже важливу для усякого суспільства форму світоглядних уявлень. Причому слід

підкреслити, що зв'язок між ними є взаємним.

Крім того, мистецтво з найдавніших часів було тісно пов'язаним з багатьма іншими формами знання. За словами Йоганна Хейзінги, в стародавній культурі важко провести межу між священною поезією, мудрістю, яка межує з божевіллям, найглибшою містикою і словами, які ховаються під покривом таємниці [329, с. 127].

Деякі сучасні дослідники схильні прямо пов'язувати витоки мистецтва, зокрема витоки поетичної творчості, з шаманством [255, с. 35-36]. Хоч здебільшого говориться про типологічну їх схожість у окремих народів, наприклад у тюрків Середньої Азії, монголів та бурят [98, с. 397-407], очевидно, що це має набагато більше поширення.

Все це можна стверджувати насамперед не стільки щодо професійного мистецтва, скільки щодо мистецтва народного.

Дослідники, зокрема, давно звернули увагу на те, що у народів, у яких шаманство є давнім явищем, шамана можна в значній мірі вважати попередником поета, а шаманство – джерелом різних епічних і поетичних жанрів [255, с. 36].

Альтернативні щодо науки знання завжди викликали та продовжують викликати у багатьох з митців великий інтерес, а також загалом позитивне ставлення серед митців. З цієї причини такі знання майже завжди знаходили серед митців досить широке поширення.

Наш час в цьому відношенні не може вважатись якимсь особливим винятком. Тому немає нічого дивного в тому, що такі знання і відповідні їм вчення за дуже давньою традицією з різною метою широко використовуються в мистецтві.

Слід визнати, що досить часто такі позанаукові, альтернативні щодо науки знання відіграють в мистецтві помітну, а то навіть і визначальну роль. З цієї причини роль альтернативних знань в мистецтві варто досліджувати науковцям, культурологам, філософам, зокрема і філософам культури також.

В якійсь мірі таке явище, коли альтернативні щодо науки

знання відіграють в мистецтві помітну роль, можна пояснити тим, що саме мистецтво і особливо деякі його види та жанри загалом також можна вважати в якійсь мірі альтернативними щодо науки та наукового знання. Щоправда, слід все ж таки визнати, що це альтернативність зовсім іншого роду, ніж альтернативність астрології чи алхімії.

Особливо все це міркування щодо альтернативності знань в мистецтві стосується методів, які здебільшого застосовуються сучасною офіційною наукою. В цьому відношенні відмінності мистецтва від науки дійсно суттєві.

В значній мірі протистояння мистецтва та науки, митців та науковців, яке вже стало традицією, спричинені зверхнім ставленням певної частини науковців до мистецтва, що було характерним для них в період панування найвищих оцінок успіхів науки в суспільстві (такі оцінки отримала назву сцієнтизму), особливо в середині двадцятого століття. З того часу частина науковців взагалі всю культуру схильні сприймати як арену для протистояння "фізиків" і "ліриків".

Крім того, не слід забувати також і про те, що митці зовсім не зобов'язані, як в цьому переконані, не зрозуміло з якої причини, багато хто з сучасних науковців, проповідувати за допомогою своєї творчості якісь, хай навіть і найкращі з досягнень сучасної науки, зокрема і досягнення сучасних природничих наук. Більше того, мабуть слід особливо підкреслити, що це загалом і не було ніколи властивим для справжнього мистецтва.

Люди, які далекі від науки, а більшість митців, так само, як і шанувальників мистецтва, належать найчастіше саме до такої категорії людей, в масі своїй здебільшого всього цього не розуміють і не усвідомлюють. Таке твердження не містить в собі якоїсь позитивної чи негативної оцінки. Це просто є констатацією фактичного стану справ в мистецтві.

Таку особливість буття митців навряд чи колись вдасться суттєво змінити. Та й невідомо, чи потрібно було б це дійсно робити. З нею просто потрібно рахуватись, як з будь-якими

РОЗДІЛ 3

іншими фактами соціального або природного існування людей.

Крім того, на митців, так само, як і на всіх інших людей не може не впливати також мода. Більше того, мода, мабуть, впливає на митців навіть більше, ніж на інших людей.

Однак мода визначає не тільки ставлення в суспільстві до мистецьких творів, але також і ставлення самих митців до існуючих в суспільстві знань. А модними, з того часу, як закінчились середні віки, були і є, як правило, якісь альтернативні щодо науки вчення та форми знання.

Інша річ, що особливістю соціокультурної природи такого явища, як мода, є насамперед те, що усяка мода постійно змінюється і те ж саме, що вчора було модним, сьогодні мало кого цікавить, але завтра воно знову може викликати інтерес, який зовсім зникне післязавтра. Це можна сказати також і про моду в суспільстві, а відповідно і в мистецтві, яка існує на альтернативні щодо науки вчення та форми знання.

Так, наприклад, загальновідомо, що протягом більшої частини вісімнадцятого століття і в першій половині дев'ятнадцятого століття одним з предметів загальної моди по всій Європі було масонство. Потім мода на масонство в значній мірі пройшла і в наш час масонство і те, що з ним пов'язане, мало кого із звичайних людей, зокрема і серед пересічних митців, може цікавити.

Однак, говорячи про альтернативне щодо науки знання, треба обов'язково враховувати, що мода на масонство у вісімнадцятому столітті і в першій половині дев'ятнадцятого століття навіть певним чином досить суттєво вплинула на розвиток тогочасного мистецтва.

Однак те, що, наприклад, Моцарт написав для масонів, сприймається зараз в якості звичайної, ніяк не пов'язаної з масонами музики. В усякому випадку так її сприймають переважна більшість звичайних людей, які не є фахівцями з історії музики вісімнадцятого століття або з історії масонів та масонських вчень.

Однак не варто думати, що митці, або ж їх переважна

більшість, обов'язково повинні бути активними прихильниками якихось альтернативних щодо науки знань та відповідних їм вчень. Як раз активних прихильників таких альтернативних вчень серед митців завжди було порівняно небагато.

Те, що в мистецтві дійсно досить поширені певні альтернативні щодо науки знання, можна також, як це не дивно виглядає на перший погляд, пояснити індивідуальністю як до альтернативних знань, так само, як і до наукових форм знання, переважної більшості митців. Інакше кажучи, для переважної більшості митців буває абсолютно все-одно, чи мова йде про наукові знання, чи про не зовсім наукові знання, чи про зовсім не-наукові знання.

Загалом в цьому явищі індивідуальності переважної більшості митців як до альтернативних знань, так само, як і до наукових форм знання, немає нічого дивного, оскільки абсолютна більшість митців є звичайними людьми, які дуже далекі від науки. Винятки, в цьому відношенні, бувають дуже не часто.

Крім того, мистецтво потрібно розглядати насамперед в якості творчого процесу і наслідку творчої діяльності. А творчу діяльність фактично ніколи не вдавалось пояснити раціоналістично. Однак при цьому загальновідомо, що в творчості завжди велику роль відіграє натхнення.

І, хоч математики, мабуть, не захочуть погодитись з таким категоричним висловлюванням, але що можуть дати для натхнення якогось звичайного сучасного поета навіть найкращі з усіх математичних формул або найкращі з усіх доведень геометричних теорем? Зрозуміло, що таке запитання може бути тільки суто риторичним, оскільки відповідь на це питання може вважатись загальновідомою.

В той же самий час, альтернативні щодо науки форми знання дають загалом набагато більше простору для мистецької уяви і творчості, ніж це могли дати і давали коли б то не було будь-яка наука та будь-яке наукове знання. Зокрема альтернативні знання дуже сильно розширюють тематику

творів митців, а також наповнюють ці твори новим, маловідомим невідомим раніше, змістом. Це можна бачити також і в наш час.

Такий аспект розвитку сучасної культури також не варто забувати тоді, коли ми аналізуємо мистецтво. Якщо цей аспект сучасної культури не враховувати чи недооцінювати, то це може призвести до дуже серйозних помилок.

З усіх видів мистецтва найбільше значення мають видовищні мистецтва, або, як зараз прийнято говорити, відеомистецтво. З ним може, в якійсь мірі, бути порівняним за своїм значенням тільки естрадна музика – аудіомистецтво, за сучасною термінологією.

Говорячи про сучасні видовищні мистецтва, можна згадати про так звану політику мультикультурності, яку проводять сучасні лідери Сполучених Штатів Америки. На перший погляд, це не може особливо впливати на свідомість людей за межами цієї країни. Однак слід враховувати вплив американського кіно і телебачення, а також (в меншій, щоправда, мірі) інших видовищних видів мистецтва на свідомість людей всього світу.

Крім того, не слід забувати і про те, що видовищні мистецтва є дуже важливою сферою бізнесу. В сучасні видовищні мистецтва вкладені величезні гроші. І їх господарі підуть майже на все, щоб вкладення цих грошей себе виправдало. Крім того, було б великою помилкою не помічати їх політичне значення.

Видовищні мистецтва, з цієї причини, в наш час отримують особливе значення. І значення їх було б дуже великою помилкою недооцінювати, оскільки воно весь час зростає.

Це розуміють прибічники альтернативних щодо науки знань, а також відповідних їм вчень. Тому вони активно використовують видовищні види мистецтва не тільки для власної пропаганди, але і для створення нових засобів передачі альтернативного знання.

Раніше серед видовищних видів мистецтва найважливішу роль відігравав театр. З цієї причини дуже багато сучасних термінів, які використовуються, часто не в буквальному значенні, в сучасній культурі, мають походження з театру.

Відеоігри також є досить важливою складовою частиною сучасної масової культури. Однак слід визнати, що значення відеоігор більшість культурологів та дослідників філософії культури найчастіше все ще схильні недооцінювати.

Особливістю відеоігор є те, що вони можуть прямо пропагувати та поширювати альтернативні щодо науки знання. Іноді це може робитись навіть відкрито, а здебільшого в якійсь прихованій формі.

Крім того, слід враховувати також таку обставину, що для авторів та поширювачів відеоігор найчастіше буває абсолютно все-одно, який в їх іграх використовується сюжет. Така індиферентність приводить найчастіше практично до тих же самих результатів, як і у випадках прямої пропаганди альтернативних щодо науки вчень.

Однак, ті, хто захоплюються відеоіграми, а це найчастіше діти і підлітки, або ж дорослі з низьким рівнем розвитку інтелекту, мають здебільшого дуже нечіткі уявлення про саму дійсність та різні існуючі ідеології. І коли вони сприймають правила таких відеоігор, в яких діючі особи та сюжети безпосередньо запозичені з альтернативних щодо науки вчень, то це може зовсім спотворити сприйняття ними реального світу.

Справа в тому, що за допомогою відеоігор людина потрапляє в світ особливої реальності, яку прийнято називати віртуальною реальністю. Крім того, відеоігри в значній мірі створюють саму цю віртуальну реальність.

Звісно, відеоігри ніколи не зможуть витіснити чи замінити собою інші різновиди масової культури, які стосуються віртуальної реальності. Однак можна припустити, що значення їх в масовій культурі буде зростати.

В художній літературі є досить великі можливості

поширення тих знань, які є альтернативними щодо науки та відповідних їм вчень. І слід визнати, що прихильники таких вчень активно користуються усіма цими можливостями.

Часто запозичені з альтернативних щодо науки знань ідеї можуть використовуватись в художніх творах в якості тем та сюжетів цих творів. Однак таке використання ідей, в яких знаходять відображення альтернативні вчення, не обов'язково свідчить про позицію авторів цих творів.

Зокрема, можна висловити припущення, що навряд чи Вільям Шекспір та Іоганн фон Гьоте повинні були обов'язково бути прихильниками магії, якщо їх літературні персонажі, зокрема в таких творах, як в "Макбеті" та в "Фаусті", зображені як чаклуни, відьми та прихильники магії.

Навіть якщо ці митці і ставились позитивно до магії, це не може змінювати природу таких творів.

Скоріше за все можна погодитись з тими дослідниками творчості Іоганна фон Гьоте, яке вказують на певне компенсаційне значення таких персонажів.

Зв'язок деяких творів мистецтва з альтернативними щодо науки формами знання особливо видно на прикладі такого жанру, який в наш час прийнято називати запозиченим з англо-американської мови терміном „фентезі”.

В творах, які були написані і пишуться в наш час в цьому жанрі, дійсно помітний дуже очевидний інтерес до багатьох з тих речей, про які вчать послідовники альтернативних щодо науки форм знання та відповідних їм вчень. У авторів багатьох з цих творів загалом помітне дуже поблажливе ставлення до всього того, що є предметом альтернативних щодо науки вчень.

Щоправда, слід визнати, що в більшості випадків знання переважної частини авторів творів, написаних в жанрі "фентезі" є дуже поверховими. Тому їх, в більшості випадків, не варто розглядати надто серйозно у цьому відношенні.

Значна кількість послідовників альтернативних щодо науки форм знання з свого боку також дуже позитивно ставиться до літературних творів, які написані в жанрі

„фентезі”. Вони вважають, зокрема, що такі твори, хоч вони і не завжди проповідують альтернативні вчення (досить часто буває і таке), однак все ж привчають читачів до уявлення про якусь іншу реальність, відмінну від тієї, яку можна назвати людською реальністю.

В деяких випадках з такою оцінкою доводиться погоджуватись. Особливо це стосується деяких творів, автори яких не мають чіткої позиції щодо основних цінностей християнської цивілізації і часто не розрізняють взагалі добро і зло.

Крім того, сам художній жанр “фентезі” в значній мірі сформувався під впливом зростаючого інтересу значної частини сучасних людей до всього, що виходить за межі звичайного і такого, що взагалі здатна пояснити сучасна наука. Якась частина сучасних читачів звертається до творів, які написані в жанрі “фентезі”, щоб задовольнити свій інтерес до альтернативного знання. При цьому, що неважко помітити, частина з них, якщо не більшість, сприймають те, що пишеться в цих творах, як безсумнівну реальність.

Тим більше, це стосується кіно- і телеверсій таких творів. В цьому немає нічого дивно, оскільки переважна більшість споживачів творів жанру “фентезі” становлять не дорослі, а діти і підлітки. Для більшості з них взагалі надто важко розібратись самостійно в реальності чи нереальності зображуваного в улюблених творах.

Подібним є також і сприйняття таких творів більшістю “дорослої” аудиторії. Адже часто про справжню дорослість фанатиків таких творів можна говорити тільки умовно.

Слід визнати, що твори в жанрі “фентезі” відіграють досить суттєву роль в сучасній масовій культурі. Однак певну роль в їх поширенні відіграє мода. Ці твори не варто оцінювати тільки позитивно чи, навпаки, негативно. Краще їх взагалі просто сприймати в якості певної соціальної реальності.

Відтак, мистецтво як позанаукове знання є тією сферою, де відбувається безпосереднє творення особливого виду

РОЗДІЛ 3

культури, що називається духовною культурою (як і релігійне знання).

Основна особливість мистецтва в тім, що свою культуротворчу функцію воно виконує через естетичний ідеал, який в чуттєво-образній формі виражає (презентує) взірці людської поведінки, які викликають естетичну насолоду – прекрасне.

Мистецтво як символічно-об'єктивна форма позанаукового знання є індивідуалізованим чуттєво-образним феноменом, що демонструється предметним чином в скульптурі, художніх картинах, театрі, кіно, телебаченні, а також художньо-літературних текстах. Особливість останнього знання в тім, що воно реалізується через читання. В процесі читання (У.Еко, М.М.Бахтін, Р.Барг, М.Фуко, Ж.Дерріда та інші) виникає ситуація відношення "автор – текст – репіцієнт", з приводу якого існує ряд концепцій (від "смерті автора", "децентрованості тексту" і до "творення читачем самого читача"). Ці та інші структуралістські та постмодерністські тлумачення зазначеної проблеми – справа спеціальних досліджень. В межах аналізованої теми важливо зазначити, що в усіх випадках мистецькі, тобто позанаукові знання є засобами організації індивіда та соціума, бо ці знання є силою, або в термінології М.Фуко – "володарем – знанням".

Водночас в сучасному світі існує тенденція комерціалізації мистецьких знань, котрі інколи вироджуються в так звану масову культуру. В цьому проявляється неоднозначність і навіть небезпека культуротворення, що йде від спотворених форм символічних об'єктивно-практичних позанаукових знань, а тому цим не можна нехтувати.

3.4. Філософія як порубіжжя наукового і позанаукового знання

Філософія – це особлива форма знання в тому плані, що вона постійно рефлексує над своїм суцям і своєю сутністю.

Інші форми знань (наукові і позанаукові) переймаються своїм сушим і сутнісним практично тільки в період криз, або періоди революцій. У першому випадку рефлексія спрямована на в'яснення питання "що ж буде далі?", а в другому – постає потреба відповісти на питання "що ж собою являє новонароджене знання?" то є, власне, два стани одного і того ж, але в ці періоди (цей період) існує потреба в'яснення відношення старого і нового знання. Періоди криз та революцій в нефілософських знаннях не так вже й часті, принаймні вони відбуваються в межах злиття двох – трьох поколінь, а то й рідше. Що ж стосується філософських знань, то можна говорити, що вони знаходяться в неперервних кризах і революціях, тобто все це відбувається перманентно. Щоправда, тут не можна вдаватися в однобічне тлумачення останнього, тобто говорити про безперервний хаос в філософських знаннях, відсутність будь-яких усталеностей тощо.

Філософським знанням, як і будь-яким іншим, притаманні напрямки, школи, дисциплінарний поділ, або відповідний стиль мислення, який сприймається одними, але не визначається іншими тощо. Та попри це, філософське знання характеризується зазначеним розмаїттям в один і той же час, так би мовити поліваріантністю тлумачень, пропонованих і можливих розв'язків відповідних проблем. Цьому знанню притаманний діалог і полілог водночас як способи вираження змісту положень, про які йдеться.

Усе зазначене можна пояснити тим, що поле філософського знання – це універсум людського існування, це універсум проектів і практик реалізації життя позаяк воно не існує в одному і тому ж прояві, а має безліч можливостей реалізації і тим більше можливостей пошуків цієї реалізації. Інакше можна це виразити сентенцією "у кожного своя філософія", тобто своє самовираження. І в цьому плані філософське знання десь пересікається з мистецтвом, яке також

РОЗДІЛ 3

індивідуальне, має незчисленну кількість можливостей. Як філософське знання, так і мистецтво існує не тільки у взаємодії суб'єкт-об'єкт, тобто має комунікаційну природу. Тому творцем виступає не тільки його суб'єкт, а й той, хто його сприймає, тобто читач, слухач. Інакше, авторство хоча і належить суб'єкту творення, але водночас читач чи слухач є співавтором, або й навіть автором, коли він сприймає не моделююче висловлене, прочитане, а творячи просто інше, те, що є якщо не протилежним, то усе ж таки іншим. Цю ситуацію і намагається осмислити постмодерна філософія і з цього вона робить висновок про “смерть автора”, про “все можливе” тощо. Але постмодерна філософія надто абсолютизує зазначене, тобто розширює описаний стан на весь пізнавальний процес, включаючи і наукові знання. Звичайно, наукові знання періоду постнекласичного розвитку, якщо і не характеризуються зазначеними прикметами, то в усякому разі провокують до подібних висновків. Йдеться про те, що за постнекласичного періоду в науці чітко вирізняються стани нелінійності, десинативності, біфуркаційності тощо, які репрезентують стан “усе можливе”, відсутність єдиного провідного принципу креативності (“автора”) тощо. Усе це так, але то є ситуація подібності, або ситуація “позаяк”, яку інакше, як метафорою, виразити не можна. Тобто це не знімає проблему вияснення сущого і сутнісного філософського знання та знання наукового і іншого знання. Навпаки, тільки її ставить і ставить саме тим, що чіткіше окреслює проблему.

Вочевидь, що цю пороблему не можна задовільно розв'язувати в термінах, які були панівними до цього, бо вони у кращому разі тільки дають можливість повторити відоме, а не зробити відповідного поступу, просунутись вперед.

Таким концептом, який дає можливість дещо інакше розглядати філософське знання, і є концепт “позанаукове знання”, зміст якого був розглянутий в попередніх розділах даного дослідження. Це важливо, бо справді філософське

знання звичайно тлумачать як наукове (особливо від часу Гегеля та Маркса – їхні адепти заповідливо це робили), або як те, що є формою свідомості, яка прояснює чи коментує, тлумачить все можливе в контексті життєвого поля людини, сенсів її буття, духовності тощо (філософія екзистенціалізму, філософська герменевтика, комунікативна філософія, загалом постмодерна філософія). Останнє – приваблива позиція. Однак вона не прояснює питання чому ж філософське знання, так би мовити, скрізь суне свого носа, або до усіх сфер знання воно має справу, або ж, навпаки, усі інші сфери знань не можуть бути амбівалентними щодо філософських знань, або їх потурають. У всіх випадках, однак, не залишаються байдужими до філософських знань.

В загальних рисах зазначену ситуацію найліпше передав Б.Рассел, розглядаючи філософію як знання, що знаходиться між наукою та теологією. Цю постановку питання розглянемо детальніше дещо згодом. Зараз же звернемо увагу на те, що в українській філософії А.Т.Ішмуратов, скажімо, висловив думку про те, що філософія знаходиться “на перетині” трьох культурних феноменів: науки, релігії, мистецтва [101а, с.4]. Це евристична думка, але доцільно цих трьох феноменів додати четвертий – буденну свідомість. Останнє треба робити в тому разі, коли перераховуються основні елементи культури, які “перетинаються” з філософією. Однак можна і інакше виразити розглядувану проблему, а саме якщо вдатися до розроблюваного поняття “позанаукові знання”. Адже за допомогою цього терміну узагальнюється два класи культури: наукова і позанаукова. У такий спосіб прозоріше характеризується розглядувана ситуація, бо створюється можливість не просто феноменологічно констатувати місце філософії в культурі (ідея “перетину” цілком послуговується для цього випадку), але й виявити ту структуру, за допомогою якої відбувається “зустріч” або “перетин” виявлених феноменів

культури (трьох чи чотирьох). Цією структурою є категорії, тобто способи поділу світу відповідно до буття людини в світі, які і виступають поняттями філософії. Справа тут в наступному: людина ділить світ на структури, які відповідають змісту вписування (вмереження) людини у світ. І всі форми мислення (наукові і позанаукові) базуються на цих структурах, але осмислюються вони тільки в філософії, тобто в філософії вони є її поняттями. В інших же формах знань (наукових і позанаукових) вони функціонують інтуїтивно, без спеціального розгляду, тобто без осмислення, а як просто наявне буття. Скажімо, категорії добро і зло, як поняття (форма мислення) розглядаються в філософії, а в інших знаннях – це способи буття світу (буття людини в світі). Водночас категорії є в знаннях і то вони і виступають тими місцями, в яких перетинаються усі раніше перераховані феномени культури (наука, релігія, мистецтво, буденна свідомість). В цьому і криється зануреність їх у філософське знання.

Але для подальшого глибшого розгляду цього питання, будемо користуватися переліками позанаукове та наукове знання.

Включення філософії як знання в підрозділ символічних об'єктивно-практичних позанаукових знань зразу ж може викликати супротив, бо то є незвична постановка питання з багатьох причин. По-перше, треба мовити про "певну філософію", а не "філософію взагалі", а по-друге, зарахування філософії до позанаукових знань конче треба "виправдати", бо інакше це суперечить багатьом традиціям, які є хрестоматійними незалежно від різниці в уподобаннях тих чи тих авторів, що розглядають проблему філософії.

Не будемо вдаватися в детальні роз'яснення мотивів пропонованого погляду, а перейдемо до розгляду питання як воно представлено текстуально. Тільки при цьому зауважимо, що, власне, сам принцип розгляду позанаукових знань і їх культуротворчих функцій, прийнятий в попередніх розділах, не

порушується, бо з кожним параграфом мова все більше зсувається в план конкретизації попереднього розгляду з метою уточнити зміст поняття "позанаукове" співставляючи його зі змістом поняття "наукове". Тому йдеться про те, що попри все філософія, так би мовити, "ближче" (якщо ближче?) до змісту поняття "наукове", аніж "позанаукове". Але це треба вислідкувати в подальшому тексті.

Здебільшого філософія розглядається як сфера світорозуміння, теоретична форма вираження світогляду, рефлексія над буттям. Одна із функцій філософії – методологічна. Щоправда останнє стверджується не в усіх течіях філософії, а передусім тих, що дотримуються наукоцентричних позицій. До останніх в новітній філософії відноситься марксизм та позитивізм. Ці та інші течії ще ведуть мову про ідеологічну функцію філософії. Під останньою розуміють вираження інтересів, налаштувань як окремих людей так і певних соціальних груп.

Впродовж усього нового та новітнього часу тематизується питання про сферу, яку охоплює зміст філософії, тобто власне йдеться про об'єкт та предмет філософії. Як і треба очікувати, не існує (а чи може існувати?) бодай наближеної загальної думки з приводу зазначеного. Та, скорше, це питання має педагогічний сенс, бо працюючі філософи менше всього переймаються даною проблемою, а просто досліджують ті чи інші дошкульні філософські проблеми.

Одначе попереднє зауваження стосовно „педагогічного сенсу“ розглядуваного питання хоча і треба брати до уваги, але у зламні періоди пізнання, тобто ті, що пов'язані або дотичні зі спробами осмислювати місце філософії у контексті нових пізнавальних ситуацій, розглядувана постановка питання не тільки доречна, вона актуальна. Йдеться про ситуацію, що пов'язана з виясненням соціокультурного творення

позанауковими знаннями в умовах, коли наукові знання набувають все більшої вагомості в усіх сферах людського існування і навіть виступають індикатором нового стану розвитку суспільства, який стали називати інформаційним, а зараз все частіше – знанневим. Розгляд такого проблемного поля і є основним завданням цього аналізу. Вихідною ідеєю здійснюваного аналізу є думка видатного вченого, математика та філософа ХХ-го сторіччя – Бертрана Рассела, яка була виражена в одній з його праць (Історія західної філософії).

Б.Рассел, розглядаючи питання про місце філософії в пізнавальному процесі, дійшов висновку, що філософія посідає порубіжне місце між теологією та наукою [19а]. Це важлива думка, яка досі, гадаємо, не знайшла в нашій українській філософській літературі належного осмислення. І то не випадково, бо йдеться про надто складну проблему, основні аспекти якої можна більш-менш ефективно розглянути, якщо ввести в поле дослідження поняття „позанаукові знання“. У Б.Рассела поняття „позанаукові знання“ відсутнє і це, зрозуміло, вплинуло на ситуацію тлумачення ним порубіжності філософії. Термін „позанаукове знання“ за змістом ширше, ніж „теологія“, бо він включає всю палітру знань, які не відносяться до науки. Користуючись поняттям „позанаукові знання“ розширюється поле евристичної ідеї порубіжного характеру філософії, бо при цьому стає очевидним, що до філософії дотичні не тільки теологія і наука, але й, скажімо, мистецтво, буденне знання, міфологія тощо.

Відтак, необхідно уточнити плідну думку Б.Рассела про „порубіжний“ характер філософського знання. Власне Б.Рассел звузив один бік „рубежу“, звівши його до „теології“. Що ж стосується такого боку, як наука, то треба погодитися з Б.Расселом. Та навіть коли береться „теологія“, то також і в цьому великий сенс, бо теологія як вчення про релігію – це вже теоретична форма знання і вона має з наукою те спільне, що наука також є теоретичним знанням, тобто вона описує і

пояснює факти. Щоправда, існує істотна різниця між цими „теоріями“, а також поняттям „факт“ у першому і другому випадках. Якщо для теології фактами є феномени віри, то для науки фактами є феномени об'єктивно існуючої дійсності. Звідси, звичайно, і інші властивості цих знань (різна мова, логічна структура та різна прагматика). Це окреме цікаве питання, яке ще не знайшло належного осмислення, але воно – справа спеціального майбутнього дослідження.

Та питання впирається не тільки в зазначене. Справа в тім, що аби точніше виразити ситуацію порубіжжя філософії, необхідно не тільки розглядати теологію та науку, а звернутися до позанаукового та наукового знання. Це важливо тому, що контекст теології не включає цілу низку інших знань, які також істотно впливають на порубіжжя філософії. Тим більше, що сучасна наука має низку таких властивостей, які не просто дотичні до засад буття, онтології суцього, але й презентують екзистенціали людського буття, при чому, не тільки істину (заблудження), але й добро (зло), красиве (огидне) тощо. Та про це дещо нижче.

Зараз же звернемо увагу на те, що позанаукове знання (міфологія, релігійні знання, уфологія, буденне знання, буденний досвід тощо) належать до тих знань, які від часу Дж.Локка стали відносити до знань, які є диспозиційними предикатами, тобто такими предикатами, денотати яких мають зміст тільки в субпозиціях суб'єкт – об'єкт, а в іншому значенні вони є порожніми денотатами. На відміну цього наукове знання вони загалом виражається пропозиційними предикатами, тобто воно є висловлюваннями, змістом яких є властивості об'єктів, які існують самі по собі, незалежно від суб'єктів, що виражають ці предикати. Зрозуміло, в першому і другому випадках йдеться про логічну та гносеологічну характеристику знання, а не соціокультурну чи соціологічну. У соціокультурному плані знання не може обійтися без властивостей, що мають суб'єкти

(ступінь розвитку їх когнітивних потужностей: розвиток засобів пізнання, мову тощо; зацікавленість суб'єктів і суспільства загалом в пізнавальному процесі; існуючої інфраструктури пізнання загалом і т.ін.).

Прикметно, що проблемою диспозиційних предикатів у свій час зацікавився Р.Карнап [401, с. 5-67]. І це не випадково. Якщо враховувати, що Р.Карнап вів дослідження в рамках програми позитивізму (неопозитивізму), яка розроблялася як аналіз мови науки і однією з філософських проблем якої було розробка питань демаркації наукового знання, то треба зазначити, що Р.Карнап нащупав, виразив істотні відмінності науки від позанаукових знань саме вдаючись до аналізу диспозиційних предикатів та пропозиційних висловлювань. Останні – це суто наукові висловлювання.

Щоправда, Р.Карнапу, як і Нарському [207, с. 3-76] (хоча він переслідував іншу мету, ніж Р.Карнап), не вдалося коректно розв'язати проблему, тобто вибудувати несуперечливу логічну систему. Цією проблемою опікувалися і українські філософи, зокрема Микитенко Д.А. [197а, с. 50-66]. Це тому, що така просто неможлива позаяк йдеться про надто складний в семантичному плані об'єкт і мовою формальної логіки описати її не можна (заборони унеможливають теореми Гьоделя і Тарського).

Важливість дослідження позанаукового знання як такого, що логічно виражається диспозиційними предикатами полягає в тім, що при цьому виявляється неодмінність суб'єктивного чинника в цьому знанні. Сам же цей „суб'єктивний чинник“ експлікується не тільки в способах людських практик (це так), але передусім в екзистенціалах людського буття. Під останніми розуміються загальнолюдські форми вмережування людини в світ відповідно її антрополого-культурної сутності. Це „вмережування“ в логіко-гносеологічному плані є рубрикацією світу, тобто поділом його на роди (великі структури), які презентують єдність людини та світу і водночас презентують

зміст (семантику) усвідомлення людиною світу. Безпосередньо ці структури – це філософські категорії – форми мислення, які Гегель вперше охарактеризував як такі, що тотожні з самим буттям. Аристотелю належить заслуга виявлення їх в структурі мови, а Канту – виявлення їх синтезуючих функцій. Усі ці міркування знайшли досить ґрунтовну розробку в працях В.І.Шинкарука та дослідженнях, що проводилися під його керівництвом в 60-х – 70-х роках минулого сторіччя.

Відтак, екзистенціали людського буття і категорні структури мислення, як щойно встановлено, це ідентичні структури. Різняться вони функціонуванням та відношенням до процесів культуротворення. Звичайно, їх ідентичність та розмежування досить тонка справа, бо все це не завжди чітко проявляється.

Здійснимо спробу провести аналіз вказаних властивостей, наслідком якого має бути обґрунтування положення про порубіжність філософського знання не тільки між теологією і наукою (як це є у Б.Рассела), але й усім позанауковим та науковим знанням. Це розширює поле бачення „порубіжності“ філософського знання. У зв'язку з цим буде показано, що філософське знання – це не „нічия Земля“ (як у Рассела), а „Земля усіх“, вона спільна для усіх і єднає усіх, а не роз'єднує їх. Але оскільки це так, то на ній і розгортаються усі провідні трагічні сценарії людської свідомості, що пов'язані з осмисленням та переосмисленням нових здобутків людського інтелекту.

В категорному плані все позанаукове знання переймається питаннями сенсів людського існування, зацікавленості, інтересу, долі людини, або того, що її очікує. Усе це виражається як триєдністю категорій істина-добро-краса, так і триєдністю категорій віра-надія-любов, категорій простір-час-причинність, а також категорій причинність-необхідність-випадковість і узагальненням усіх категорних структур – буття-сутність-поняття-діяльність [343].

Безперечно, можна виділити і інші категорні структури.

Але і зазначені структури функціонують (існують) лінійно і нелінійно. Хоча зараз під впливом синергетичної парадигми (нерівновісної термодинаміки, теорії інформації тощо) модно говорити про „нелінійність“ і відкидати „лінійність“ як прикмети будь-якого функціонування, але слово „мода“ тут не випадкове, оскільки „мода“ – це завжди те, що з'явилося, набрало поширення і згодом уступає місце іншій моді. „Лінійність“ не можна відкидати, бо вона справді має місце у функціонуванні, все залежить від відношень, контексту, що розглядається. Якщо ж виходити з позицій універсума, то універсум – це хаос і там (в хаосі) все існує, тобто і лінійність, і не лінійність, але ж вони неозначені, а тому і „хаос“. Коли ж означені, то хаос є законом, порядком, і, таким чином, вже розрізняється „лінійність“ та „нелінійність“ тощо. Тому в даному разі не йдеться про якусь строго вибудовану систему категорій, а обрані „трійки“ та „двійки“ категорій скорше для демонстрації відповідних думок, а не їх логічного обґрунтування.

Екзистенціали людського буття, або категорні структури, що тотожні з самим буттям, є родовими структурами, тобто тими, що виникають з виникненням людського роду і поглиблюються, розвиваються, переосмислюються з розвитком кожного нового покоління. Їх зміст в кожному окремому випадку функціонує і в позанауковому і в науковому знанні. І в тому, і в другому випадках це функціонування здійснюється їхніми суб'єктами інтуїтивним чином, тобто неусвідомлено – як само собою зрозуміле, як таке, що не є предметом спеціального розгляду. Це можливе тому, що в усіх випадках суб'єкти, як наукового, так і позанаукового знання користуються буденною мовою. В самій же мові представлений „каркас світу“. Про це досить добре засвідчив (дійшов висновку) ще в 30-х роках минулого стріччя Л.Вітгенштейн [56а], а також цю думку розробляв М.Гайдеггер [324а]. Щоправда це положення в нашій літературі трактували як

відверто ідеалістичне, і за своєю суттю невірне. Та й зараз звично воно обходиться боком. І це не дивно, бо поняття „світ“ багатозначне за своєю семантикою і все залежить від того який аспект цієї семантики буде обраний. Якщо „світ“ мислиться тільки як предметний, як субстанція в значенні Р.Декарта, то звичайно, що тут не можна вважати, що мова є каркасом світу. Але якщо „світ“ тлумачити як поле буття людини (сюди входить і картезіанська субстанція, і культура як сфера буття людини, її свідомість – сфера духовного), то в такому разі тлумачення мови як „структури світу“, як „людської домівки“ цілком необхідно визнати. І це має досить плідні наслідки. Передусім йдеться про те, що „мовний каркас“ як „структура світу“ розкриває той простір, в якому живе людина незалежно від тієї діяльності, якою вона займається. Остання тільки доповнює те, що пов'язано з минулим, сьогоднішнім та майбутнім. Тому цей простір є водночас перебігом часу, або це є тим, що представляє світ в системі координат, де абсциса і ордината є простором та часом, а сам результат знаходиться на перетині однієї і другої осей.

Оскільки було встановлено, що позанаукові знання принципово гуманітарні не тільки за семантикою, але й прагматикою, то вони виражають непересічний досвід людського буття, його екзистенціали. Звичайно, цей досвід виражає і наукове знання, але робить це своєрідно: наука об'єктивує і відчужує ці екзистенціали навіть у тому разі, коли аналізуються гуманітарні проблеми. Бо ж це такий метод науки, а також така прагматика науки. Науковий метод полягає в абстрагуванні, виокремленні істотного (хоча воно все взаємопов'язане), а прагматика може реалізовуватися також на тільки певних техніках (техніці), які є „зовнішніми“ стосовно людини, а тому і відчуженими, об'єктивованими. Зрозуміло, що отримане у такий спосіб знання (наукове знання) має свої істотні переваги над позанауковими саме в прагматичному

РОЗДІЛ 3

аспекті і тому має завдячувати цивілізаційний розвиток суспільства, його продуктивні сили і можливості існуючої його популяції. Однак тут же містяться і істотні втрати, саме ті, що стосуються екзистенційного буття людини, які є безпосереднім предметом позанаукового знання. Щоправда, оскільки ці знання істотно суб'єктивовані, не охоплюють цілісності екзистенціалів людського буття, то тут також криються відповідні негаразди: існує можливість «приєднання» цінностей окремих індивідів і суспільства, окремих народів, націй, виникають навіть інституції, які підтримують і продукують якщо не відверто повні заблудження, пересуди тощо, то їх окремі прояви, суміші істинного і заблудження тощо.

Зазначені колізії першого і другого роду знань (наукових і позанаукових) є об'єктивним станом пізнання. І вони створюють зону, або порубіжжя, яка „заповнюється“, або тлом якої і виступають філософські знання. Поняттям цього знання є категорні структури, або мовний каркас, або філософські категорії як рубрикації світу, чи екзистенціали людського буття. На них (і тому вони є порубіжжям), образно кажучи, „зазіхає“ як одна (наукова), так і друга (позанаукова) форми знань і кожна з них вносить щось важливе в зміст філософських знань (чи інтуїтивно – в силу того є мовлення, міркування, чи усвідомлено – коли наштотвхуються на нерозв'язувані нові питання, що вимагають осмислення – так звані філософські питання відповідної галузі пізнання).

Водночас розглядувані колізії є сферою філософських розмислів, які в свою чергу здійснюються на, принаймні, трьох рівнях: позанауковому, науковому та філософському. Кожен з щойно зазначених рівнів у свою чергу має відповідну структурування та перетинається з першим, другим та третім рівнями. Однак філософський рівень має самостійність, яка є відносною. Ця „самостійність“ або „чиста філософія“ – розмірковування (рефлексія) над змістом екзистенціалів

людського буття і розмірковування в термінах екзистенціалів людського буття ніколи не може відбуватися в повній абстракції від наукового та позанаукового знання, бо воно є порубіжжям, а тому черпає ті чи інші ідеї та форми розмислів як від першого, так і від другого. Покажемо у цьому плані може бути філософія новітнього часу – позитивістська філософія та філософія екзистенціалізму. Позитивізм переймався тим, що філософські проблеми науки прагнув розв'язати методами науки, а екзистенціалізм у свою чергу прагнув філософські проблеми гуманітаристики розв'язати методами позанаукового знання (методами (засобами) художньої літератури).

Звичайно, і позитивізм, і екзистенціалізм зробили важливі внески і в науку (принаймні, перший – в логіку), і в позанаукові знання (принаймні, другий – в художню літературу). Але ці „внески“ є проявом порубіжжя філософії, бо і позитивізм, і екзистенціалізм переслідували мету – розв'язати відповідні філософські проблеми. Та вдавшись до нефілософських методів їх розв'язку, ці течії тим не менше опинилися в порубіжній зоні і тому їх внесок звівся до, так би мовити, одного, другого і третього гатунків (наукового, позанаукового та філософського).

Порубіжність філософії, безумовно, створює проблеми для самої неї як знання. Передусім проблемою є ставлення тих чи інших індивідів, а то й значних соціальних груп до цінностей, які утворює філософське знання, до його користі в суспільстві, а також проблему використання цього знання. Палітра цих ставлень надто широка, але загалом вона вписується в полюси, один з яких ставить філософське знання понад усі знання і яскравим у цьому плані є новоєвропейська сентенція „філософія – це наука наук“ і другим крайнім полюсом є сентенція „філософію за борт“, а ще раніше Н'ютонове „фізика бережись метафізики“. Ці положення мають хрестоматійний характер, а тому на них не будемо

зупинятися, а тільки зазначимо, що і справді окремі філософські течії мали претензії бути „наукою наук“ і для цього були свої резони, бо філософія виконувала роль теоретичного знання, тобто такого, яке, як теорія, презентує вищий рівень науковості (не тільки описує, але й пояснює наукові факти). Теж саме стосується сентенції „фізика бережись метафізики“, бо справді філософія (метафізика) ставила перепони науці (фізиці) своїм конструюванням здогадок, версій тощо і ігнорувала досвід, дані, які несуть в собі емпіричні дослідження (висловлювання, положення, які контролюються). У такому сенсі не можна заперечувати плідність щойно наведених міркувань.

Але ж це один бік справи і він не повинен кидати тінь на інший – той бік, який свідчить, що порубіжне місце філософії відіграє в культуротворчому процесі істотну роль, розв'язує проблеми, які виникають на шляхах розвитку як наукового, так і позанаукового знання. Порубіжжя створює можливості філософії мати справу як з науковими, так і позанауковими знаннями. Це проявляється в тім, що в концептах філософії осмислюються одні і другі знання, бо, образно кажучи, в філософії (її концептах) перетинаються і ті, і інші проблеми. Зміст філософських концептів дає можливість вести розмисли про ті чи інші здобутки одних і інших знань. Скажімо, за новоевропейського часу гостро постала проблема сенсів таких позанаукових знань, як релігія, міфологія, астрологія тощо. Концепти тодішньої науки були занадто бідні аби вести дискусію з названими знаннями. На це була спроможна філософія. І в цій дискусії народилася ідея новоевропейської раціональності, в основі якої лежить поняття розуму – вищої і універсальної форми вираження людиною розуміння світу, усього існуючого. Що ж стосується віри або інших способів вираження сущого, то вони могли не заперечуватися аби тільки вписувалися (пасували) вихідним принципам розуму, або аналітично-логічним процедурам. Більше того, позанаукові

знання в такій формі як релігійні, зокрема в одній із її проявів – християнстві, передусім в західній його гілці – католицизмі, стали основою для появи теології як знання, яке теоретизує, або раціонально розмірковує про особливості такого позанаукового знання, як релігійне знання. Зважити їх, тобто вписати в контекст культури можна було саме філософським концептам.

Тут знову виникає необхідність звернути увагу на особливість філософських концептів, як порубіжних знань. На відміну від позанаукових і тим більше наукових знань, філософські знання є знаннями – універсаліями, які існують як бінарні поняття, поняття – опозиції, або діалектичні пари (добро – зло, істина – заблудження тощо). Завдяки цьому в концептах філософії є можливість осмислити універсум і водночас цей універсум виступає як можливе, але не дійсне. Якщо ж формулюються наукові висловлювання, то вони завжди є висловлюваннями, де йдеться про дійсність. Коли ж, скажімо, йдеться про можливе (імовірне), то, однак, зазначається степінь цієї імовірності (її відсотки). Досвід же в науковому знанні, скажімо, математиці вибудувати висловлювання – універсалії (множина усіх множин тощо) породжує парадокси і ставить питання про наукову спроможність таких висловлювань – (Г.Кантор і парадокси теорії множин).

Подібні ситуації можна спостерігати і в історії фізики, зокрема проблеми інтерпретації квантової механіки, біології, інформатики, синергетики та інших. За умов, коли ці знання формувалися, точилися досить жорсткі дискусії (А.Ейнштейн, Н.Бор, В.Гейзенберг, Г.Хакен, І.Пригожин, Н.Вінер, В.Глушков та інші). Зараз є численна література, яка присвячена розгляду цих питань, а тому не будемо на цьому зупинятись. Тільки зазначимо, що як у разі позанаукових знань, так і в разі наукових знань довелось звертатися то концептів філософії.

Проте функціонування філософії в позанауковому і

РОЗДІЛ 3

науковому знаннях не треба ставити на одну дошку, що не означає, що, мовляв, в одному випадку йдеться про нижчу ступінь вагомості філософії, а в іншому – вищу. Так не можна ставити питання. Але річ в тім, що позанаукові знання як знання, що мають диспозиційно-предикативну форму, а наукові – пропозиційно-предикативну, то за формою позанаукові знання мають більше шансів бути презентованими у філософських концептах, а наукові – менше. Але то тільки тому, що наукові знання в своїй теоретичній формі аналогічні філософським знанням. Це має значення, але воно не вичерпує сутнісного, що мають філософські концепти і тому існує потреба в уточненні та розвиткові філософських аспектів цих знань. Відповідно відбувається збагачення філософських знань, а також наукових.

Таким чином, порубіжний характер філософських знань є надто важливою прикметою філософії і її виявлення створює можливості глибше зрозуміти як переваги, так і проблеми філософського знання і водночас уточнюються „механізми“ культуротворчих процесів, які здійснюються позанауковими знаннями, так і уточнюються здобутки наукових знань, а саме те, що вони за свою об'єктивність, технологічність, логіко-абстрактний зміст мають платити: інтерпретуватися за певних ситуацій змістом філософських концептів, навіть звертатися до концептів позанаукових знань. Останнє за сьогоднішнього викликає дискусії, але це нормальний стан пошуків нового і ідея порубіжжя філософії сприяє кращому осмисленню цих проблем.

Розділ 4

ПОЗАНАУКОВІ І НАУКОВІ ЗНАННЯ: ПРОБЛЕМА ЇХ СПІВВІДНОШЕННЯ В КУЛЬТУРОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ

- 4.1. Критерії ідентифікації знання наукового і позанаукового в культуротворчому процесі**
- 4.2. Диференціація та інтеграція позанаукових і наукових форм знання в процесі культуротворення**
- 4.3. Фаллібілізм позанаукових і наукових форм знання**
- 4.4. Відмінності засобів отримання знання позанаукового і наукового**
- 4.5. Позанаукове і наукове знання як проблема знаннєвого (інформаційного) суспільства: їх місце в культуротворенні**

Розглянувши питання особливостей знання в цілому і звернувши особливу увагу на культуротворчі функції позанаукового знання, яке існує в конкретних формах, виникає потреба спеціально зупинитися на проблемі співвідношення позанаукових і наукових знань в процесах культуротворення. Це обумовлено тим, що в тих чи інших випадках при розгляді позанаукових знань постійно доводилося торкатися специфіки наукових знань. Але оскільки питання розглядалося тільки почасти, стосовно окремих елементів, то може скластися ущербна картина щодо цього питання. Тим більше, що в сучасній літературі критерії наукового знання здебільшого зводяться до ідеалів та норм наукового пізнання (це важливо), аналізується мова науки передусім як семантична, синтаксична чи прагматична система, але осторонь залишається питання онтологічних структур знаннево-творчого процесу і процесу його функціонування. Це мислиться як щось само собою зрозуміле. І воно зрозуміле, якщо наукове знання розглядати саме по собі, тобто не в сув'язі з іншими знаннями – знаннями, які знаходяться за межами онтології наукового знання. Виявляється, що позанаукові знання мають свою онтологію, яка варта аналізу.

Окрім зазначеного, важливою є проблема диференціації та інтеграції наукових і позанаукових знань в процесах культуротворення, питання їх фалібілізму, процедур творення цих знань, а також їх функціонування в знанневому суспільстві.

Оскільки перелічені питання складають надто широке поле проблем, то для нашої провідної мети – аналізу культуротворчих функцій позанаукових знань – гадаємо, достатньо буде окреслити тільки загальні тенденції розглядуваної проблеми усвідомлюючи схематизм проробленого і сподіваючись на те, що то має бути предметом подальшого спеціального аналізу.

4.1. Критерії ідентифікації знання наукового і позанаукового в культуротворчому процесі

Вияснення проблеми наукового і позанаукового знання в культуротворчому процесі здійснимо шляхом виокремлення провідних критеріїв їх ідентифікації.

Питання ідентифікації наукового і позанаукового знання є складним і багатоаспектним. Це пов'язано з особливостями знання взагалі – сферою свідомості як суб'єктивного людського вираження усього дотичного до людини в просторовому та часовому вимірах, комунікативному та праксеологічному аспектах, соціокультурних процесах, особистісному бутті тощо. Зазначена палітра прикмет та відношень надто строката, вона загалом існує не в окремих зазначених проявах, а у взаємодії перетинах, та в конкретних випадках – конфліктах, доповненнях чи абстракціях, символічних процесах або навіть мовних іграх.

І тим не менше необхідно все це враховувати, зважати на можливості та прогнозувати відповідні наслідки, їх детермінацію та можливість.

В розглядуваному плані не існує потреби деталізувати щойно зазначене, бо то особлива проблема. Тільки потрібно звернути увагу на деякі аспекти проблеми, що пов'язані з основним розглядуваним питанням – питанням культуротворчих функцій позанаукових знань.

Ще І.Кант коли визначав основні апіорні форми можливості існування будь-якого пізнання, передусім наукового, виділяв категорії простір, час, причинність як ті апіорні структури які уможливають пізнавальний процес.

Якщо з цього погляду подивитися на критерії ідентифікації наукового і позанаукового знання в культуротворчому процесі, то в очі впадає одна важлива прикмета: наукове знання є позапросторовим в тому значенні, що незалежно від тих чи інших просторових шат його виникнення та існування, вони скрізь є одним і тим же. Закони класичної механіки на будь-яких континентах (просторах) є

ідентичними. Це ж стосується і законів (положень) квантової механіки, чи хімії, біології тощо. Розглядувані положення науки є різними щодо якості (властивостей) простору, а не того що в одному місці вони є одними, а в іншому – іншими стосовно одних і тих же об'єктів.

Інша ситуація стосовно просторового чинника в позанаукових знаннях. В останніх просторовий чинник є чи не визначальним. Просторові прикмети безпосередньо віддзеркалюються відповідним чином в змісті позанаукових знань. Це пов'язано з тим, що сам просторовий чинник – це не просто (не тільки і не стільки) географічне поняття, але це, що Аристотель називав місцем, тобто це є поле, на тлі якого твориться і розгортається дійство дійсності, яке презентується відповідними знаннями. В такому плані простір – місце в усіх випадках є різним, своєрідним і неповторним та індивідуальним, позаяк місце іншого не можна зайняти доки є це інше. Тому позанаукові знання презентують ці “місця – простори”. Останнє водночас означає, що то є вираження (і творення) культури – ціннісної палітри буття цих місць – просторів. В цьому криється і розмаїття культурних артефактів, що створюються на основі позанаукових знань, їхня неповторність, індивідуальність та окремішність. Власне йдеться про етнічну та національну укоріненість культуротворчого процесу на основі позанаукових знань. Ця прикмета дуже важлива. Вона є вираженням постійного розмаїття культуротворення. Та тут же треба порівняти ці процеси з функціонуванням наукових знань. Той феномен, що характеризує універсальність наукових висловлювань (вірні висловлювання науки в “усіх світах”) свідчить про загальнолюдський характер наукового знання. І культуротворення, що здійснюється на основі цих знань (артефакти техніки і технологій) також є загальнолюдським. Тому й незалежно від етнічних та національних особливостей досягнення техніко-технологічної культури знаходять використання в усіх просторах. Це, звичайно, пояснюється тим,

РОЗДІЛ 4

що наука має справу з об'єктами, які не входять в поле етнонаціональних відносин, є об'єктами, що незалежні від останніх. Звідси і описана ситуація з науковими знаннями як загальнолюдськими.

Що ж стосується позанаукових знань і висловленого положення про їх укоріненість в етнонаціональне, то це положення цілком правильне, але водночас воно не означає, що позанаукові знання, будучи укорінені в етнонаціональне, не несуть в собі загальнонародного. Останнє взагалі не можливе. Та річ в тім, що це “загальнонародне” є особливим – воно антропологічне, тобто таке, що корінене в антропосі як видові живого на Землі. Саме видова ознака є характерною для усіх людей не залежно від їх просторового буття, але є і відмінності навіть на цьому рівні. Позанаукові знання і враховують ці відмінності і водночас несуть в собі і спільне для всіх антропосів.

Інша річ, коли йдеться про часову компоненту співвідношення наукових і позанаукових знань. Безумовно, що в цьому плані наукові і позанаукові знання мають спільне та відмінне. Йдеться про міру. Наукові знання більше історичні, часові, а позанаукові знання – більше позаісторичні, позачасові. Історичність наукових знань має принаймні два прояви: історичні ці знання в тому плані, що наука розвивається, має декілька періодів (фізика Аристотеля – Ньютона – Айнштейна тощо); вони є історичними і в плані заглиблення в сутність об'єкта пізнання (атоми Демокріта – атомної фізики та інших). Звичайно, це “різні історії”, але усе ж такі історії, це час.

Коли ж розглядаються позанаукові знання, то зрозуміло, вони також мають історію, але історію тільки в тому значенні, що виникли за якогось часу, а не в тому значенні, що вони змінюються на кшталт наукових знань. Позанаукові знання в цьому плані позаісторичні.

Позанаукові знання прикметні тим, що мають свою особливу комунікативну природу. Якщо наукові знання базуються на комунікації підтвердження, логічній несуперечності, то комунікація позанаукових знань базується

на процедурі втаємничення. Це особливий вид комунікації, який вимагає свого ретельного дослідження. Але в загальних рисах можна сказати, що втаємничення – це особлива процедура комунікації позанаукових знань, яка передбачає обраність тих, хто комунікує на основі цих знань, долучення до змісту цих знань шляхом різних символічних актів, які викликають відповідний емоційний стан виходу (транцендування) за звичні (буденні) ситуації і, власне, набуття винятковості. Якщо йдеться про релігійну комунікацію, то треба говорити про святість, або, навпаки, втрату людського – протилежність святості. Якщо говорити про магію, то тут комунікація – це вияв чогось страхітливого, того, що пов'язане з втратою особистості і повного підкорення волі творця магічних дій тощо. В усіх випадках комунікаційні процеси за допомогою позанаукових знань – це процедури обміну різними видами інформації, зміст якої можна виразити – тут все можливе, але здійснюється те, що очікується тими, хто сприймає інформацію. Але ж і в наукових комунікаціях сприймається те, що очікується. І тим не менше саме очікування – це різні процедури в одному та іншому випадках: в наукових комунікаціях очікування виступає завжди властивостям об'єкта інформації, а в позанаукових знаннях – завдяки властивостям суб'єкта інформації. Тому в останньому випадку завжди очікування – це очікування дива, а не необхідності (навіть якщо вона є проявом випадковості). В позанаукових знаннях завжди можливе диво – диво, яке є необхідністю.

І тепер ще про прагматичність наукових і позанаукових знань. Справа в тому, що ті і ті мають прикмети прагматичності. Звичайно, рівень теоретичного знання немає безпосередньої властивості прагматичності, але опосередковано і навіть за налаштованістю пізнавального процесу і рівень теоретичного знання в науці є також прагматичним. Але загалом прагматичність наукового знання прикметна двома проявами (це два боки одного і того ж) –

знаряддєвістю (технікою) та технологічністю. Інакше, прагматичність наукового знання реалізується через техніку та способи її функціонування – технологічністю.

Позанаукове знання має принципово іншу прагматичність. Основою останньої є властивості суб'єкта позанаукового знання, тобто його особисті якості, які є вродженими. Цю особливість, скажімо, дуже добре передала авторка сучасної відомої праці „Гаррі Поттер“ – Дж.К.Роллінг. Її герої, що володіють магічними властивостями, народжуються з цими властивостями. Що ж стосується вишколювання чаклунів, то це тільки додаткове виявлення цих властивостей, досить побіжне переймання досвіду інших, скорше, навіть не переймання досвіду інших, а удосконалення свого досвіду. В цьому криється істотна різниця між прагматичністю наукових і позанаукових знань.

Стосовно тлумачення критеріїв ідентифікації наукового знання існує численна філософська література як зарубіжна, так і вітчизняна. Немає сенсу її детально аналізувати. Тільки зупинимося на узагальненні деяких положень. Для більшої прозорості думок можливо дещо їх спростимо та схематизуємо, залишаючи осторонь окремі неістотні питання.

Доцільно ідею критеріїв ідентифікації наукового і позанаукового знання провести за показниками, що складають структуру будь-якого знаннєвого процесу, тобто суб'єктом, об'єктом, формами вираження знань, а також їх результатами та функціями. Деякі положення цього підходу містяться в колективному дослідженні “Наукові і освітянські методології і практики” [209].

Суб'єкт наукового знання – це завжди особистість, яка пройшла відповідне вишколювання і може сягнути чогось путнього, як це досить влучно виразив І.Ньютон, коли цей суб'єкт стоїть на плечах інших, тобто розвивати наукові знання можна тільки відштовхуючись від попередніх надбань. Наукове пізнання, таким чином, виступає об'єктивованим потоком свідомості, який хоча і здійснює окремий суб'єкт, але він це робить у тих формах і тими способами, які здійснили його

попередники. Навіть якщо дослідник-учений отримав нові результати, які досі не були знані, то статус знання вони отримують у тому разі, якщо узгоджуються зі знаннями його попередників. Це "узгодження" було особливо резонансним, коли здійснили так звану "революцію в фізиці" – створили квантову механіку. Постало питання узгодження законів механіки Ньютона та механіки мікросвіту, або квантової механіки. "Узгодження" завершилося формуванням "принципу доповнення" Н.Бора та співвідношення невизначеностей В.Гейзенберга. Важливо те, що йдеться про обґрунтування змісту знання як такого, що визначається об'єктивними станами і суб'єкт хоча і творить ці знання, дії з об'єктами, але його якості стоять осторонь цих знань, вони еліміновані з пізнавального процесу. Власне виявляється, що така гносеологічна установка йде від класичної науки, зокрема класичної механіки Ньютона. Не випадково Роджер Котекс (перший редактор "Математичних начал натуральної філософії" І Ньютона) вважав, що Ньютон відкрив закони за якими Бог творив світ [132, с. 20]. Інакше, йдеться про об'єктивність знання, незалежність його від суб'єкта. Лагранж в "Аналітичній механіці" загалом механіку Ньютона виразив системою аналітичних рівнянь і тут вже й мови не ведеться про хоча б якісь потуги суб'єкта в цій творчості, точніше, в змістові знань і їх рухові. Це вже та ситуація, яку К.Поппер назвав "епістемологією без суб'єкта знання" [239]. Цим можна сказати, досить чітко передана позиція, якої свідомо чи інтуїтивно дотримуються творці науки її класичного періоду: основне, це виразити істотні властивості об'єкта, а суб'єкт може бути ким завгодно, або де завгодно, мовляв, має бути об'єктивне знання, вірніше, "об'єктне".

Звичайно, якщо вдатися до вияснення мотивів такої позиції, то вони криються в умовах становлення новоєвропейської науки. Це становлення прикметне двома явищами (прикметами). По-перше, існувала традиція, яка йшла від середньовіччя і виражалася в тому, що все знання – це акт

Божественного творіння, а тому складалася думка, що основне в пізнанні – збагнути, долучитись того, що вже є, що було вже створене. І ця ситуація справді важлива, якщо її розглядати як те, що суб'єкти пізнання історично (будь-яким чином) з'являються після існування об'єктів природи і пізнавати це їх "відкривати" для себе. По-друге, новоєвропейська доба внесла істотні зміни в щойно зазначену епістемологічну установку. Відтепер суб'єкт починає розглядатися творцем знання, причому спливають на поверхню суб'єктивні якості суб'єкта, зокрема його органи чуттєвості за допомогою яких здійснюється дія суб'єкта з об'єктом. Інакше, в теоретико-пізнавальних уявленнях провідну роль починає грати, так звана, емпірична парадигма, за якою чуттєве в різних його формах визначає знання про об'єкт. Але це натрапило на низку міркувань, які спростовували правомірність емпіричної парадигми. Найдошкульнішими закидами, або контраргументами були ті, що формулювалися Дж.Берклі і особливо Д.Юмом. Останній, зокрема, встановив, що емпіричний шлях пізнання веде до імовірного знання, а тому стосовно нього завжди мають існувати сумніви, відсутність впевненості в його достовірності. Це означає, що суб'єкт емпіричного пізнання може вводити в оману. Згодом ця позиція неодноразово переосмислювалася і, як вже йшлося вище, вона у К.Поппера знайшла вираження в ідеї епістемології без суб'єкта.

Якщо виходити з того, що в науковому пізнанні провідним є об'єкт, то буцім-то з цим треба погоджуватися. Але це омана, яка може мати підґрунтям розуміння об'єкта як тільки чуттєво даної матерії. Наука має і інший, не тільки емпіричний, але й теоретичний рівень. На теоретичному рівні об'єкти – це абстрактні утворення – продукти мисленнєвої діяльності, тобто вони існують тільки в продуктивній діяльності суб'єкта (суб'єктів). Щоправда, це було встановлене не відразу хоча зараз є аксіоматичним. До нього вів не простий шлях. Р.Декарт, а згодом і І.Кант "виправдалися" у цьому відношенні тим, що ввели поняття "вроджених" ідей (як у

ПОЗНАУКОВІ І НАУКОВІ ЗНАННЯ: ПРОБЛЕМА ЇХ СПІВВІДНОШЕННЯ В КУЛЬТУРОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ

Платона, хоча і тільки за аналогією), або апріорних форм пізнання – категорій (у Канта). Це створювало можливість розмірковувати про функції суб'єкта пізнання, зрозуміло, як такі, що є активними від народження людини (суб'єкта пізнання). То розв'язувало питання не цілком, а наполовину: не заперечувалося існування самих по собі об'єктів, але знання про них – це вже справа суб'єктів... Парадигма об'єктивності наукового пізнання виправдовувалася у такий спосіб. Згодом (новітній час), точніше наприкінці ХІХ –го початку ХХ-го сторіч сформувався остаточне уявлення про активність суб'єкта пізнання, його проектно-конструктивну пізнавальну діяльність в процесі пізнання, але у такий спосіб, що наукове знання є інтерсуб'єктивним, а не об'єктивним чи суб'єктивним.

Та постановка питання про інтерсуб'єктивність наукового пізнання виставляє на передній край соціокультурні чинники в пізнанні (Макс Вебер, Е.Кассірер, Коллінгвуд). Звідси і важливість ідей соціалізації суб'єкта пізнання, зокрема його навчання, освіти загалом. Власне новосвропейська наука (а це класична наука) започаткувалася з часу створення університетів. Академічні інституції вже були наслідком розвитку освіти. Звичайно, розвиток наукового знання згодом інституціоналізувався, набув автономії, але фундувалося це знання від розвитку освіти. Ще й зараз в країнах Західної Європи при вищих навчальних закладах існує розгорнута мережа науково-дослідних інститутів, які не займаються освітянськими проблемами, але причетні до останніх. Насправді ж наука не могла б навіть виникнути без розвитку освіти, а від часу виникнення освіти – остання без науки також унеможлиблюється. Це обумовлюється тим, що освіта формує не просто людей, котрі будуть займатися наукою, але й узагальнює та робить усталеними знання, які саме в цих усталених формах можуть передаватися від покоління до покоління. Звичайно, цей процес не однозначний, зокрема, він неминуче надає освіті консервативних рис, але то просто

необхідність, бо цей „консерватизм“ – вираження усталеного, тривалий час незмінного, тобто того, що складає фундамент наукового знання а також освіти.

Але при цьому треба виходити з того, що освіта – багаторівневе і багатоступеневе явище, яке не є обмежене часом. Тому вираз „консервативність освіти“ досить умовний. Він тільки означає, що навчатись можна тому, що є (традиції), але „є“ – це також змінна величина і фіксує можливість іншого. В цьому плані „консерватизм“ – це тільки крок для творчого, іншого.

Суб'єкти позанаукового знання, звичайно, також проходять вишколювання, особливо, скажімо, в сфері малярства, вишколювання проходять і діячі релігії, а також магії тощо. Однак кожен з цих суб'єктів характеризується не тільки необхідними емоціональними та інтелектуальними здібностями (це необхідне для наукової діяльності), але й певними особистими схильностями, особистими налаштованостями на, скажімо, малярство, художньо-образне вираження світу, або ж наявністю чітко вираженої чуттєвої чи інтелектуальної інтуїції тощо. Останнє вже є тим, що притаманне людині від народження, залежить від її нервової системи, зрештою, психіки. Це вже те, що можна назвати відповідним талантом, який простим вишколюванням навряд чи можна досягти. Водночас і без навчання „талант“ може просто зачохнути, згинуть. Тому процес навчання є неодмінним в усіх випадках. Різниця, мабуть, тільки в тому, що навчання суб'єктів наукової сфери діяльності зорієнтовується на вивчення загального, а навчання суб'єктів позанаукової сфери діяльності зорієнтовується на вивчення індивідуального, неповторного. Щоправда, в одному випадку „загальне“, а в другому випадку „індивідуальне“ – це абстракції, бо і там, і там не обходиться без діалектики першого і другого, але в пізнанні можна абстрагуватись від одного або другого.

А тепер зупинимось детальніше на характеристиці об'єктів наукового знання і об'єктів позанаукового знання. Загалом існує в науковому знанні два види об'єктів: емпіричні

(чуттєво дані) та теоретичні (або абстрактні, теоретично конструйовані). Але особливість об'єктів науки в усіх їх проявах криється в тім, що вони інтенційовані на об'єктивне існування (в різних формах: формах природи чи в формах артефактів). Зрозуміло, що термін "артефакт" тлумачиться не в езотеричному значенні – щось наділене надприродними якостями, а йдеться про номінальне значення, тобто щось витворене, чого немає в природі, а є продуктом діяльності людини. Ще одне зауваження. Строго кажучи, наука має справу з абстрактними об'єктами, тобто навіть на емпіричному рівні виділяються якісь прикмети досліджуваного явища, а інші залишаються осторонь і висловлювання будуються стосовно виділених прикмет, а не всього явища, стану, що вивчається. Більше того, це і пояснює так звану методологічну тезу "Дюгема - Куайна" про теоретичну навантаженість емпіричного знання, тобто залежність емпіричних об'єктів від теоретичних, від конструктів.

Коли йдеться про об'єкти позанаукового знання, то треба зазначити, що вони є, як би це не звучало на перший погляд, абстрактними конструктами (артефактами), які не мають безпосередніх об'єктивних корелятів. Вони мають різні форми існування. Але це існування є символічним в двох значеннях: існують як символи (ідоли чи ідеали) і існують як вірування, переконання тощо. В обох випадках ці об'єкти суб'єктивно-персоніфіковані. Це яскраво проявляється в міфологічному знанні, релігійному знанні, в мистецтві. Тим не менше, якщо абстрактні об'єкти науки, зрештою, мають емпіричні кореляти, то абстрактні об'єкти позанаукового знання таких корелятів не мають. Не мають в тому плані, що тільки на основі цих знань вони створюються. Тому їх не "відкривають" чи не "відображають", а створюють відповідно до задумів їх творців. Йдеться про те, що до акту творення в різних його формах позанаукові об'єкти є абстрактними – чуттєвими чи мисленими витворами, які існують тільки для їх суб'єктів, тобто тих, хто їх творить. Це створює ситуацію, про яку можна сказати, що

загалом об'єкти позанаукового і ненаукового знання є трансцендентальними. Їх застосування до предметного світу здійснюється не шляхом переведення абстракцій в операційні структури (алгоритми, схеми), як це має місце з трансцендентним світом науки (теоретичні побудови), а шляхом безпосередніх інтуїтивних операцій, що кожен раз функціонують як реалізація суб'єктивно-психологічних якостей носіїв цих знань.

Оскільки об'єкти позанаукового і ненаукового знання – трансцендентальні, то простір, час, причинність в них функціонують не таким чином, як це має місце в науці. В науці хоча і йдеться про абстрактні об'єкти, але здійснюється процедура ототожнення з предметним об'єктом. І відбувається оперування абстрактними об'єктами як предметними.

В ненаукових знаннях, звичайно, застосовується процедура ототожнення, але не на онтологічному чи гносеологічному рівні, а на рівні праксеологічному. Тому, скажімо, в художньому творі, чи релігійному віруванні тощо "все можливе" (герої можуть жити водночас в декількох світах і бути як дітьми, так і літніми людьми, можуть літати на мітлах або творити дива...), це ж не є чимось виключним, навпаки, є "художньою" чи "релігійною" правдою, або домислом тощо. Звідси і ті практично незбагнені можливості фантазії, що так розквітає на терені мистецтва, міфології, релігії, магії тощо. Скажімо, як відповісти на питання, що є референтом чи денотатом (у разі висловлювання) „квадрата“ Малевича? Мабуть відповідей буде незбагненна кількість. Більше того, чим талановитіший, новаторський художній твір, то тим фантастичнішим, для звичайної практики неймовірнішим він є. І основне, що люди цим переймаються, цінують, шанують і прагнуть долучитися до сенсів такого творення. Оце „все можливе“, потаємне манить людину, зацікавлює її, заставляє її пережити викликане творцями почуття. При цьому йдеться про вибір, про насолоду, про наслідування, або протест, відразу, заперечення, відкидання. В усьому цьому задіяна суб'єктивність особистості, персональні якості людини. Тому й

така палітра можливостей оцінок, вираження суб'єктивного світу людини. То є реальний процес культуротворення.

На противагу зазначеному в науковому знанні „ не все можливе“, а можливе тільки те, що відповідає відповідним процедурам пізнання та об'єктивному світові, практикам людини. К.Поппер тому і дійшов висновку, розглядаючи питання ідентифікації знання, що провідним для наукового знання є не верифікація (вона нескінченна), а фальсифікація, тобто можливість спростування отриманих результатів (ця процедура кінцева). В свою чергу наука маючи „об'єктивне знання“ опускає суб'єктивність, яка передусім є прикметою людини, є тим, що відноситься до сфери культури, носія цінностей.

Мова науки має складну структуру і довгу історію розвитку. Тим не менше її основна тенденція – це спеціалізація, утворення термінів, що мають порівняно чітку логічну означеність. При усіх колізіях мови науки (їх виражають, скажімо, теореми Гюделя і Тарського про формалізовану мову та інші дослідження: Вітгенштейн, В.С.Стьопін, М.В.Попович та інші), позанаукове знання має дуже велику палітру мовного вираження, основна особливість якої – полісемантичність, образність, операційність. Це не означає, що названі прикмети мови не мають місця в мові наукових знань, але в позанауковому і ненауковому знанні вони є системними, а в науковому – проявляються як окремі елементи. Скажімо, соціально-гуманітарне знання має наративну мову і окремі його дисципліни (соціологія, окремі проблеми мовознавства) – операційну мову або логіко-математичну.

Щодо методів. Наукове знання характеризується явно вираженою методичністю. Цим, власне, досягається чіткість засад розвитку наукових знань, це по-перше. По-друге увага до методів розвитку наукових знань спонукується також необхідністю контролю (фальсифікації) наукового знання. Це є одна із ознак, що притаманна тільки науковому знанню. По-третє увага до методів диктується також необхідністю

підготовки наукових дослідників (вишколювання їх). Відтак, методичність наукового знання – його невід’ємна прикмета, один з важливих індикаторів.

Позанаукове і ненаукове знання в плані розробки методів істотно відрізняються тим, що питання методів його розвитку окремо не постає. Скорше воно трансформується в питання методик, тобто розробки якихось часткових, заснованих на індивідуальному досвіді, процедур розвитку цього знання. І тим більше, що існує надто багато форм ненаукового і позанаукового знання (основні з них вище розглядалися) і в кожному випадку розробляються свої специфічні методики розвитку знань.

Одначе зупинятися на константації цієї зазначеної єдності та розбіжностей проблеми методу в наукових і позанаукових знаннях – це ще не розкрити провідне в цьому питанні. Істотним є розуміння особливостей методу як феномену людської пізнавальної діяльності. Річ в тім, що метод справді є надто важливим в пізнанні, бо то є спосіб діяльності суб’єкта з об’єктом і за означенням має бути іманентним розгортанням діяльності адекватної ознакам суб’єкта. Але ж і сам об’єкт не є незмінним, він піддається трансформаціям, а метод – це не тільки спосіб діяльності, а в силу того, що людська діяльність завжди в більшій чи меншій мірі – діяльність на основі знань (свідомості) і що свідомість не тільки активна, але й консервативна (вона „відлита“ в певних формах – усталених значеннях і смислах мовно-свідомих актів), то метод як (і) акт свідомості має не тільки активні, але й консервативні функції, бо „шаблонізує“ діяльність. Це відгукується в науці тим наслідком, що гуманітарні проблеми (у власному значенні проблеми культури) для науки частогусто є „потойбічними“, тобто опосередкованими, такими, що постають як „наслідки“, а не причини. І в цьому плані наука виступає „неповною“ щодо проблеми культуротворення. А тому компенсацією „неповноти“ можуть виступати позанаукові знання.

Особливістю наукового знання є його об’єктивність та

ПОЗАНАУКОВІ І НАУКОВІ ЗНАННЯ: ПРОБЛЕМА ЇХ СПІВВІДНОШЕННЯ В КУЛЬТУРОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ

об'єктність, тобто воно позбавлене інтенції на суб'єкти і має інтенцію тільки на об'єкти. Це і знайшло своє вираження в класичній науці, де ідеалом є елімінація із знання усього, що йде від суб'єкта. В неklasичній науці ситуація змінилася, але не настільки аби говорити про включення в знання властивостей суб'єкта. Йдеться про зміну розуміння суб'єкта, а саме суб'єкт тепер розглядається в повноті розмаїття його проявів. Просто тут враховується соціально-операційний елемент пізнання. Інша справа, коли йдеться про позанаукове і ненаукове знання.

Це знання є особистісно-психологічним, тобто воно не просто є тільки продуктом суспільно існуючого знання і опанованого відповідним його носієм, але й водночас сам носій (суб'єкт) має мати яскраво виражені задатки або схильності бути суб'єктом цього знання. Без таких схильностей годі говорити про можливість суб'єкта (носія) цих позанаукових чи ненаукових знань.

Ще одна прикмета цих знань це те, що вони функціонують виключно в суб'єкт суб'єктних відношеннях, тобто є комунікативними за своєю природою. Оскільки комунікативність, а може краще говорити, способи спілкування, існують в суб'єкт суб'єктних взаємодіях і в свою чергу останні є безпосередніми репрезентами культури, то це породжує численність проявів форм існування цих знань, безліч варіантів тощо. Щоправда, користуючись терміном "способи спілкування", доцільно брати до уваги, що у творах К.Маркса цей термін пройшов трансформацію. І, скажімо, в творах періоду "Капіталу" він зникає і використовується термін "спосіб виробництва". Останній має "економічний" зміст. Що ж стосується поняття "спосіб спілкування", то вочевидь, що йдеться не тільки про "економічні" процеси, але й комунікативні, власне, культуротворчі (культура як людиномірна діяльність). Тому і надається перевага цьому терміну.

Нарешті, і це мабуть є провідним, якщо (про це йшлося)

РОЗДІЛ 4

наукове знання є об'єктивним і об'єктним, то ненаукове і позанаукове знання є знанням, що має диспозиційний характер. Або його висловлювання – це предикати тих чи тих об'єктів, а висловлювання, диспозиційні предикати. Це вимагає роз'яснення.

Відомо, що спочатку Р.Бойль (1666р.) виразив думку про існування так званих первинних і вторинних якостей. Її розвинув далі Дж. Локк в праці “Дослідження про людський розум”. Згодом це питання набуло дискусії. Скажімо, уже у ХХ сторіччі Р.Карнап знову повернувся до ідеї диспозиційних предикатів, оскільки розглядав висловлювання в яких йдеться про потенційні якості (скажімо, здатність солі розчинюватися у воді...). Але, гадаємо, що ідея диспозиційних предикатів найкраще спрацьовує, коли її застосовувати до позанаукового (і ненаукового) знання. Справа в тім, що в цих знаннях виражаються не просто властивості (предикати) якихось денотатів, а відношення (позиції) цих предикатів до об'єктів (денотатів). Використовуючи цю ідею можна найбільш чітко ідентифікувати позанаукове знання порівняно з науковим [207].

Нарешті, ще один індикатор будь-якого знання – це його використання в бутті людини. Принципова позиція у даному разі цілком зрозуміла: кожне із знань врешті-решт людині потрібне для вирішення якихось проблем. Ортега-і-Гассет цілком слушно зауважив, що наукове знання – технологічне, тобто воно твориться аби розв'язувати технічні і технологічні проблеми буття людини в світі. Зараз не будемо вести мову про наслідки технологічності наукового знання, бо це окрема проблема. Водночас вочевидь, що понад триста років цивілізація європейська послуговується технологічними здобутками і сучасний стан аж ніяк не можна уявити без технологічної діяльності. І усе це завдяки використанню даних науки у виробництві та усіх інших сферах.

Позанаукові знання також спрямовані на розв'язування певних проблем. Але ці проблеми екзистенційні, тобто ті, що стосуються реалізації людиною свого життя. В цьому особливість цих знань. Відтак, здійснивши аналіз наукового і

познаукового знання за основними індикаторами будь-якого знання, можна зробити висновок, що ці форми знань істотно відрізняються одні від інших, але водночас вони доповнюють одні других і у такий спосіб репрезентують цілісність світу, або буття. Це не означає, що час від часу не відбуваються процедури порушення гармонії, але у таких випадках загострюється потреба у їх взаємодії.

4.2. Диференціація та інтеграція познаукових і наукових форм знання в процесі культуротворення

Вивчаючи феномен знання у всій його сукупності, протягом всієї історії культури можна спостерігати протікання різних процесів, які, в тій чи іншій мірі, можуть впливати на характер та природу знання. Зокрема в цьому дослідженні вважаємо за необхідне насамперед розглянути процес диференціації різних форм та видів знання, який, судячи з усього, триває постійно і, мабуть, значною мірою повинен тривати неминуче, бо в цьому полягає можливість прогресу (росту).

Стосовно диференціації наукових знань зараз не існує ніяких сумнівів, це питання досить ретельно вивчене. Проте тенденція диференціації наукових знань в процесах культуротворення має різні наслідки для останнього. Річ в тім, що диференціація звужує поле дії наукових знань і в цьому плані хоча і поглиблює зміст відповідної галузі знань, але це призводить до звуження спеціалізації фахівців, зацикленні їх на якихось часткових питаннях. Власне відбувається те, що у свій час зазначав Е.Кассіерер: в розмаїтті шляхів і форм аби не "загубити єдиної в своїй сутності пізнавальної перспективи" [118, с. 209-210].

Інакше, диференціація наукового знання веде до втрати не просто цілісності пізнавального процесу, а водночас і до одностороннього культуротворення: сенси, значення, гуманітарні цінності в такому разі залишаються осторонь, просто вони "не

існують“ для цього знання і залишається тільки ”голий“ пізнавальний результат, або, можна сказати, результат, який має значення (для даного питання), але він не має сенсу (смислу). Тобто ціннісний аспект втрачається, а це означає, що культуротворення зводиться до оперативної процедури, а життєві проблеми (культура у власному значенні) тут просто не постають.

Тому диференціація наукового знання добре слугує технічному і технологічному розвитку [339а, с.3-6]. Скажімо, математика у двадцятому сторіччі інтенсивно стала розроблятися як обчислювальна математика. Це виступило однією з засад створення кібернетики, електронних обчислювальних машин і згодом – комп’ютерів. Але ж при цьому той же комп’ютер може водночас слугувати як розв’язанню певних соціальних чи інших (для окремих індивідів) проблем, скажімо, в медицині тощо, але ж він може слугувати і у військових цілях (і там широко застосовується) для знищення людей, природи тощо. Відтак даний елементарний приклад демонструє якими наслідками обертається в культуротворенні диференціація наукового знання. Звичайно, вочевидь, що йдеться не про однозначно негативне чи позитивне функціонування наукового знання, а йдеться про те, що дана ситуація породжує проблему пошуку культуротворчих функцій наукового знання. Відомо які складні наслідки виникають, що мають назву сучасні глобальні проблеми і їм присвячена численна література, а для їх розв’язання задіяні навіть громадські рухи і політичні партії.

Усе зазначене щодо наукового знання не може не стосуватись також і процесів диференціації форм знання, які в наш час можуть вважатись поза науковими, альтернативними щодо науки новоевропейського типу. В існуванні таких процесів диференціації немає нічого дивного, бо змінюються загальні обставини та умови людської культури, що не може не впливати також і на становище окремих позанаукових знань.

Наприклад, дуже відмінною від усього іншого, що, так чи

інакше, було якось пов'язане з мантикою (віщуванням) - формою альтернативного знання - стала сучасна геомантика. Власне, в наш час геомантика вже може вважатись цілком самостійною формою альтернативного щодо науки знання, а не однією з численних різновидностей мантики, як це було колись в минулому.

Таким чином, розглядаючи це питання, цілком можна стверджувати, що триваючі процеси диференціації альтернативних форм знання привели до того, що геомантика в наш час пов'язана із мантикою (віщуванням), по суті, тільки своєю назвою.

Інша річ, що історично ці форми позанаукового, альтернативного знання були близькі між собою, зокрема за спільністю їх походження. Тільки в наш час вони настільки відрізняються одна від одної, що їх не варто було б розглядати разом у цьому дослідженні. Крім того, тенденція їх диференціації спостерігається і в наш час.

Диференціацію видів та форм позанаукового, альтернативного знання можна спостерігати також і в інших випадках. Зокрема астрологія також вже настільки сильно відрізняється від інших різновидів мантики, що її варто розглядати окремо. Те ж саме можна сказати і про деякі інші форми альтернативного щодо науки знання, які раніше були частиною мантики, або ж якось використовувались в ній.

Враховуючи все вищесказане, можна передбачити в майбутньому виникнення якихось нових форм позанаукового, альтернативного щодо науки знання. Прикметно, що виникнення нових форм позанаукового знання в процесі їх диференціації подібно диференціації наукового знання поглиблює зміст цих знань, але водночас це не виступає супротивом виникненню культуротворчих функцій (як в науці), а сприяє їх розмаїттю. Щоправда, це розмаїття проявляється за рахунок аплікації езотеричних сенсів (мантики, геомантики чи астрології тощо) на відповідно наукові знання (геології, астрономії тощо) і цим, звичайно, не підмінюється конкретне

наукове знання, але така взаємодія породжує прецедент занурення (хай містичний) в зміст наукового знання і надає йому символічного значення, що не може бути байдужим щодо конкретного культуротворення. Таким чином можна вести мову про відповідну взаємодію в культуротворенні наукового і позанаукового знання на тлі диференціації цих знань. Коли виникають відповідні труднощі, то вони їх компенсують за рахунок чи то легітимації смислів, варіантів розв'язку, чи то аплікують смисли однієї (езотеричної, скажімо) на іншу сферу – наукову. Активізується остання за відповідних соціокультурних та політичних умов, тобто залежить від ідеалів, очікувань, які культивуються за певного часу і на певній території.

Впродовж всієї історії позанаукових, альтернативних форм знання можна спостерігати не тільки процес диференціації цих форм знання, але і, навпаки, інтеграції. В багатьох випадках така інтеграція могла давати певні відчутні результати.

Так, наприклад, сучасний окультизм претендує фактично не більше і не менше, як на те, щоб бути інтегральною формою будь-якого позанаукового знання. Це є причиною того, що представники інших форм альтернативного знання, які не менше окультистів протистоять науковцям, ставляться до окультистів або негативно, або ж нейтрально.

Сучасні окультисти вважають, що, по-перше, окультизм є нібито філософська система, яка намагається синтезувати знання, які були здобуті науками, а також групою наук [240, с. 13-62].

Певний час у вісімнадцятому сторіччі представники модних на той час вчень теософії і антропософії також серйозно претендували на те, що вони або зможуть досягти інтеграції всіх знань, зокрема також і наукових знань, з усіма існуючими дотепер релігійними вченнями, або що вони нібито вже досягли такої інтеграції.

Іншим прикладом можна вважати окультизм. Самі сучасні

прибічники окультизму вважають, що окультизм прийшов в свій час на зміну герметизму. З цієї причини вони претендують на те, що окультизм є, нібито, якимсь відродженим герметизмом.

Однак спроби інтеграції альтернативних щодо науки форм знання могли відбуватись і на зовсім іншій, ніж ідеологія езотеризму, основі. Тобто в цих випадках ні окультизм, ні езотеризм не володіють якоюсь монополією.

Найчастіше уявлення про ієрархію різних форм реальності в тій чи іншій мірі поєднуються з іншими формами альтернативних знань. Зокрема в цьому контексті можна згадати досить поширені навіть в наш час уявлення про існування інопланетян. Безумовно, що ідея інопланетян хоча і має довгу історію, але вона активізувалася у другій половині ХХ-го сторіччя, скорше, тому, що в цей час інтенсивно почали досліджувати космос. Ці науково-технічні досягнення стимулювали фантазію і вже на основі технічних (і наукових) ідей тиражуються думки про інопланетян, які буцімто використовують новітні технології.

В уявленнях про існування різноманітних енергій також часто розробляються ідеї про альтернативні реальності. Тут ми також можемо спостерігати певну інтеграцію позанаукових, альтернативних знань.

В майбутньому також цілком можна припустити продовження та поглиблення процесів інтеграції альтернативних щодо науки знань. При цьому, найімовірнішим є такий варіант розвитку подій, коли такі форми знання все більше будуть віддалятися від науки, а також наукових форм знання.

В процесі розвитку культури в різних формах діяльності неминуче повинен відбуватись процес поєднання різних форм знання, зокрема процес поєднання ненаукового знання з науковими знаннями. Причиною цього поєднання є те, що позанаукове знання є частиною культури, хоч і маргіальною. Внаслідок такого поєднання різних форм знання неминуче повинен відбуватись синтез цих знань та їх взаємовплив. В

цьому синтезі знань в наш час певну роль відіграють також і позанаукові, альтернативні щодо науки форми знання.

Найбільше про взаємовплив можна говорити, маючи на увазі взаємодію наукового знання, з одного боку, а також тих форм знання, які, не будучи наукою, не протистоять їй, з іншого боку. В цих випадках здебільшого не повинно існувати якихось нездоланих та принципових перешкод для взаємодії таких форм знання, навіть якщо вони на перший погляд і здаються тим людям, які далекі від науки, надто відмінними за своєю природою.

Найбільш відомим прикладом взаємодії та взаємовпливу різних за походженням та природою форм знання є взаємодія науки і мистецтва. Вплив тих знань, які науковці буквально чи майже буквально запозичили із творів мистецтва, на розвиток науки є дуже відомим, щоб про нього тут детально говорити.

Мабуть, ще більш важливими для усього розвитку науки були непрямі впливи тих знань, які були впродовж тисячоліть накопичені в різних видах мистецтва, на розвиток наукових ідей та теорій. Такі непрямі впливи ідей, які в різні часи проникали різними шляхами з мистецтва в науку, були не настільки помітними, як перші впливи. Однак, слід підкреслити, що значення таких непрямих впливів мистецтва на науку від цього не ставало меншим і його, на наш погляд, важко переоцінити.

Останні кілька десятиліть двадцятого сторіччя не тільки наукознавцями і філософами, але навіть і широким загалом людей (зокрема також і такими людьми, які загалом досить далекі від науки і наукових досліджень), досить активно обговорювалась проблема моралі в науці (своїї актуальності вона не втратила й тепер). Це відбувалось настільки активно, що навіть з одного цього можна зробити очевидний висновок, що якийсь суттєвий зв'язок між мораллю і наукою, а отже і знанням, на якому ґрунтується мораль, з одного боку, і науковим знанням, з іншого боку, повинен бути обов'язково.

Інша річ, що взаємозв'язок між мораллю і наукою не

належить до різновиду очевидних взаємозв'язків. Тому про взаємозв'язок між мораллю і наукою можна говорити більше гіпотетично, ніж в якійсь імперативній формі.

Наука в цілому і наукове знання, зокрема, можуть суттєво збагачувати свій потенціал і зростати за рахунок вивчення різних відмінних від науки форм знання. Тобто ті різноманітні форми знання, які якимось чином можуть відрізнитись від наукових знань, зокрема також і позанаукові, альтернативні щодо науки форми знання, можуть ставати предметом вивчення для науковців.

В цьому випадку найбільш правильним буде говорити про певну рефлексію щодо ненаукових форм знання в процесі наукового пізнання таких ненаукових форм знання. Будучи за своєю природою єдиним явищем, така рефлексія щодо ненаукових форм знання, однак все-таки неминуче повинна приймати дуже різні форми, які можуть суттєво відрізнитись між собою, оскільки ненаукові знання не можуть бути однорідними і також дуже відрізняються між собою.

За рахунок такого вивчення науковцями відмінних від науки форм знання часто відбувається досить суттєвий приріст наукового знання. Однак на таку цікаву особливість наукового пізнання мало звертають увагу дослідники гносеології та епістемології, оскільки вони найчастіше просто не помічають її.

Крім того, такий приріст наукового знання, хоч і є важливим сам по собі для науки, не може вважатись результатом взаємодії різних форм знання. Адже тут мова йде не власне про ненаукове знання, а навпаки, про таке наукове знання, предметом якого є знання ненаукове, внаслідок рефлексії щодо цього ненаукового знання, а це зовсім не одне і те ж саме.

Повсякденні знання можуть дещо збагачуватись з часом за рахунок наукових знань. Адже відбувається неминучий процес поступового проникнення певної частини наукових знань повсюдно в різні сфери людської діяльності і культури. Однак, в той же самий час, слід враховувати, що зворотній вплив повсякденних знань на наукові знання загалом є не дуже великим.

З іншого боку, було б також неправильно не враховувати все-таки значення тих простих спостережень природних і суспільних явищ, які за тисячоліття накопичилися і продовжують накопичуватись насамперед у повсякденному знанні у великій кількості, і які, в значній мірі, становлять його зміст, для виникнення і розвитку науки. Саме в цьому і полягає одне з основних значень повсякденного знання для розвитку та розширення знання наукового.

Разом з тим, сучасні результати взаємовпливу різних форм знання не варто особливо перебільшувати. Надмірний оптимізм тут буде зовсім недоречним. Більше того, він може навіть створювати певну небезпеку для знання.

Результати взаємовпливу різних форм знання на сьогоднішній день найкраще буде оцінювати таким чином: м'яко кажучи, вони не настільки великі, щоб їх треба було якось розглядати особливо детально. В протилежному випадку, можуть виникнути суттєві помилки, або навіть антинаукові конструкції, подібні до тих, зокрема, які згадуються у попередньому параграфі.

При цьому, звісно, прихильники такого синтезу різних форм знання очевидно віддають перевагу ненауковим, насамперед позанауковим, альтернативним щодо науки, формам знання. Це і не повинно вважатись особливо дивним, оскільки така категорія людей фактично є прихильниками саме альтернативних щодо науки форм знання, а також відповідних їм вчень.

Тим більше, це може статись у такому випадку, коли прихильники альтернативних щодо науки форм знання намагаються будь-що прискорити цей процес синтезу різних за їх природою форм знання. Фактично, це стає можливим тільки при побудовах антинаукових концепцій синтезу знання, які не мають ніякого відношення до розвитку науки.

Впродовж історії культури взагалі і історії науки зокрема було досить багато спроб поєднати науку і наукові знання з іншими, ненауковими формами знання. Особливо активно науку намагались і намагаються поєднати з альтернативними

щодо науки формами знання прихильники альтернативних форм знання.

І якщо наукові знання досить непогано вдається поєднувати із знанням, яке запозичене, наприклад з мистецтва, або з повсякденним знанням, то знання, які альтернативні щодо науки, і особливо ті з них, які перебувають в конфлікті з наукою, поєднати з науковими дуже важко. Однак якщо такий синтез намагаються зробити ще й на основі альтернативного знання, то це взагалі навряд чи можливо.

Зрозуміло, що спроби поєднання чи синтезу наукових знань з не-науковими формами знання намагались і намагаються зробити насамперед прихильники альтернативних форм знання. Очевидним є те, що самі ці люди, як правило, налаштовані в цьому відношенні дуже чи навіть надмірно оптимістично.

Деякі з науковців, звісно, також можуть виявляти особистий інтерес, іноді навіть дуже великий, до альтернативних щодо науки форм знання і їх синтезу з науковими знаннями. Однак у випадку такого інтересу подібних науковців теж, мабуть, потрібно вже вважати не стільки науковцями, а насамперед прихильниками таких альтернативних форм знання.

Досить відомою в цьому відношенні є позиція Фрітьофа Капра. Капра з надуманих ним самим, однак ніяк не аргументованих, паралелей між твердженнями і теоріями сучасної фізики і містичними вченнями Сходу (які різні за походженням і найчастіше ніяк не пов'язані між собою) робить висновок про те, що нібито дійсно існує тенденція зближення між ними [107, с. 5-6].

Прикладом таких спроб об'єднання також були відомі в свій час заяви Олени Блаватської про синтез езотеричних вчень з наукою [22,23]. Однак ці заяви, так само, як і її плани синтезу всіх релігій, а також створення на основі всього цього якогось особливого таємного знання, залишилися тільки деклараціями.

Треба при цьому, однак, сказати, що позиція Олени Блаватської щодо синтезу езотеричних вчень з наукою не була

чимось унікальним. Однак після смерті Олени Блаватської, не дивлячись навіть на цілковиту неуспішність її ініціатив, подібні наміри досягти синтезу всіх можливих знань на основі езотерики не припинились.

Існували крім цього ще спроби досягти такого синтезу езотеричних вчень з наукою. Зокрема, саме в цьому сенсі можна згадати книгу Аліси Бейлі [18].

Останнім часом, зокрема на межі двадцятого і двадцять першого сторіч, кількість таких заяв про наміри якогось особливого синтезу усіх можливих знань тільки збільшилась. Так в Україні в наш час поширені деякі книги російськомовних авторів, в яких також час від часу проголошуються подібні наміри. Їх наслідуює також дехто з українських авторів.

Прикладом такої позиції щодо синтезу наукового знання, з одного боку, і езотерики, з іншого боку, може вважатись, зокрема, книжка Лазарева „Діагностика карми. Система польової саморегуляції” [146]. Щоправда ця книга не настільки відома, як книги Блаватської, або ж Бейлі, але вона досить прикметна.

На відміну від Олени Блаватської, Лазарєв не тільки декларативно заявляє про поєднання науки з езотерикою, зокрема з вченням про карму, в яку він надто схильний вірити. Оскільки він має певне відношення до науки, чи, точніше, до використання наукових знань у лікуванні людей, то намагається якимось застосовувати уявлення, які він запозичив з езотерики, в своїй практиці.

З цієї причини до його тверджень доводиться ставитись дещо інакше, ніж, наприклад, до тверджень Олени Блаватської. Інша річ, що і книги Лазарева так само не здатні переконати науковців, як і книги Блаватської.

Справа в тім, що представникам широкого кола людей не завжди відомо, що наука просто не змогла б існувати без певних, властивих тільки для неї, пізнавальних процедур. Саме такі наукові процедури і створюють насамперед справжню специфіку наукового знання порівняно з усіма іншими формами знання. Тому для того, щоб якимось твердженням могло

бути прийнятим науковцями, воно повинно обов'язково відповідати всім таким процедурним нормам.

До прийнятих в науці процедурних вимог належить навіть не просто переконливість гіпотез, які пропонуються увазі наукового співтовариства. До цих процедурних вимог належить особлива, прийнята тільки в науковому співтоваристві система аргументації.

Тут мається на увазі, що усі без винятку гіпотези, які висуваються науковцями, повинні бути обов'язково аргументовані у відповідності до правил такої аргументації, інакше вони не приймаються науковим співтовариством.

Саме здавна визнані науковим співтовариством норми аргументації взагалі відсутні у всіх без винятку творах прихильників альтернативних щодо науки форм знання і відповідних їм вчень. І ситуація ніяк не змінюється з часом.

Тільки з причини відсутності загальноприйнятої аргументації, а не через якісь там злі наміри опонентів, міркування послідовників альтернативних форм знання, зокрема також міркування про якесь поєднання або ж синтез наукового і ненаукового знання просто не можуть бути сприйнятими серйозно з боку переважної більшості представників наукового співтовариства. Але це ж не означає, що такі знання не впливають на культуротворчі процеси. Тому потрібна більша увага до позанаукових знань.

Ненаукові знання не можуть вважатись однорідними і не є такими в дійсності. Вони дуже відрізняються між собою за своєю природою і своїми функціями. Особливо слід виокремити серед ненаукових знань такі форми знання, які є альтернативними щодо науки. Саме такі форми знання найбільше заслуговують назву ненаукового знання.

Крім ненаукових знань у власному значенні слова також існують такі знання, які більш правильно було б називати позанауковими знаннями, оскільки вони, на відміну від альтернативних знань, не протистоять знанням науковим.

Очевидним є те, що усі такі знання є продуктом і

результатом інших, ніж наука, епістемологічних практик. Інакше кажучи, усі ненаукові та позанаукові знання можуть бути отримані за допомогою інших, ніж наукові знання, способів. Способи отримання ненаукових і позанаукових знань не можуть бути абсолютно таким же, як способи отримання знань наукових.

Навіть в наш час достатньо очевидно, що не всі і не усякі знання можуть бути науковими знаннями. Однак слід звернути увагу на те, що не у всіх мовах розрізняються такі поняття, які ми називаємо за допомогою термінів „знання” і „наука”. В деяких мовах ці поняття не розрізняються взагалі. В таких мовах, з цієї причини, їх змушені позначати за допомогою одного і того ж самого слова. Проте українська мова, на відміну від деяких інших індоевропейських мов, дає повну можливість послідовно розрізнити ці поняття.

Крім вищевикладеного слід звернути увагу на те, що деякі дослідники говорять про нечіткість межі науки і ненауки, мотивуючи це твердження тим, що усякий суб'єкт наукового знання є представником конкретної культури і певного суспільного устрою. Це також стосується природи знання.

Деякі форми знання ніколи не зможуть стати наукою. На це було б навіть абсурдно сподіватись. Наприклад, наукове знання ніколи не зможе замінити в усьому повсякденне знання, та й очевидно не повинне його замінювати.

В кожному суспільстві, так само, як і у кожної людини, обов'язково повинні існувати знання, які пов'язані з повсякденністю. Ці знання потрібні кожному. Знання, які пов'язані з повсякденністю, досить сильно відрізняються від усіх інших форм знання. Особливо вони відрізняються від наукових знань.

Щоправда, заради повноти огляду слід згадати, що є автори, які ототожнюють науку з повсякденними знаннями, протиставляючи їй те, і друге езотеричним знанням. Однак позиція таких авторів звучить не дуже переконливо.

Однаке при розгляді взаємодії наукових і позанаукових

знань в культуротворчому процесі натрапляємо на проблему альтернативних форм знань як різновиду позанаукових знань.

При використанні в різних аспектах слово “знання”, завжди слід враховувати, що сукупність усіх таких знань, які з різних причин не можуть бути віднесеними та зарахованими до суто наукових знань, є такою сукупністю знань, яка дуже неоднорідна за своєю природою. Очевидно, що такі знання взагалі можуть і навіть повинні дуже відрізнитись між собою за своєю природою, а також за своїми функціями.

З цієї причини усі ненаукові та позанаукові знання було б зовсім неправильно вважати якоюсь однорідною цілісністю і, відповідно, ставитись до них однаково. Оскільки вони дуже різні, і ставитись до них потрібно по-різному. Тим більше, що є способи, які застосовуються для отримання цих знань, також повинні бути дуже різними.

Враховуючи вищесказане, серед ненаукових та позанаукових знань потрібно насамперед особливо виділяти такі форми знання, які прямо протистоять сучасній загальноприйнятій (офіційній) науці. З причини протистояння цих знань загальноприйнятій (офіційній) науці, такі знання можна буквально називати знаннями, альтернативними щодо науки та наукового знання.

Дійсно, досить значна частина з існуючих в наш час знань можуть вважатись альтернативними щодо науки та наукових знань в буквальному значенні цього слова. Причиною існування таких форм ненаукового знання може бути багато. Однією з них є насамперед стрімка диференціація знань на наукові та ненаукові, яка відбувалась особливо інтенсивно в останні два століття спочатку в Європі, а потім, з різною інтенсивністю, і в усіх інших регіонах поширення загальнолюдської культури сучасного типу.

Однак про всі інші знання, які з різних причин ніяк не можуть належати до наукових знань, однак прямо не протистоять офіційній науці і ніколи не протистояли їй, в цьому відношенні треба говорити з певною обережністю,

інакше необережне використання термінів може привести до суттєвих помилок як в розуміння природи знання взагалі, так і в розумінні природи ненаукового знання зокрема.

В деяких випадках можна говорити тільки про відносну альтернативність якихось знань щодо науки та наукових знань. В усіх таких випадках, говорячи про альтернативність таких знань, найчастіше просто слідує (іноді навіть зовсім некритично) існуючій в наукознавстві традиції оцінювання знання, або тим стереотипам, які склались щодо розуміння природи науки та наукових знань впродовж останніх десятиліть.

Значна частина тих знань, які можна називати альтернативними щодо науки, однак не перебувають у відкритому конфлікті з наукою. Тільки частина альтернативних знань дійсно перебувають у відкритому конфлікті з наукою науці і, як свідчить багатовіковий досвід, їх принципово неможливо узгодити з науковими знаннями.

Надалі ми будемо говорити насамперед про альтернативні щодо науки форми знання, а також про відповідні їм альтернативні щодо науки вчення. Найчастіше ці терміни будуть використовуватись як рівнозначні.

Зрозуміло, що альтернативні щодо науки знання повинні добуватись також способами, альтернативними щодо науки і до способів отримання наукового знання.

В наш час, коли сучасна наука досягла дуже високої ступені інституціоналізації, значна кількість знань можуть вважатись загалом альтернативними щодо науки та наукових знань. Однак слід підкреслити, що така ситуація щодо альтернативності значної частини знань щодо науки, а також наукового знання в значній мірі почала складатись в європейському суспільстві ще в середні віки (а в окремих випадках конкретних наук – також і в античності), однак остаточно сформувалась тільки в Новий час.

З іншого боку, слід враховувати, що не всі дослідники визнають навіть саме існування того, що в цьому дослідженні називається альтернативними щодо науки формами знання, в

ПОЗАНАУКОВІ І НАУКОВІ ЗНАННЯ: ПРОБЛЕМА ЇХ СПІВВІДНОШЕННЯ В КУЛЬТУРОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ

якості знання. Однак, слід підкреслити, що в усіх таких формах знання мова все-таки йде про справжнє знання, хоч і дуже відмінне від наукового знання.

Самі прихильники альтернативних форм знання та відповідних їм вчень говорять про знання і пізнання. Зокрема вони досить серйозно можуть ставити питання про те, „як досягти пізнання вищих світів”. Хоч можливості такого пізнання і викликають сумніви, однак уявлення про них мають передаватись у формі якогось знання.

Прихильники альтернативних щодо науки форм знання, зокрема окультизму, говорять не тільки про знання, але також і про необхідність навчання, результатом якого буде знання, маючи на увазі, звісно, тільки ті вчення, прихильниками яких вони є. Саме так говорив, зокрема, в своїй книзі про окультизм Папіус про необхідність навчання основам окультизму.

Дуже часто дослідники, особливо в межах республік колишнього Радянського Союзу, говорячи про альтернативні щодо науки форми знання та відповідні їм вчення, характеризували їх як ілюзорні форми свідомості. В якійсь мірі, якщо прийняти таку термінологію, в цьому значенні їх можна було б також називати ілюзорними формами знання.

Все те, що в даному дослідженні називається альтернативним знанням, часто окремі автори називали також ненауковим і навіть антинауковим, про що вже говорилося вище. Тільки іноді таке знання можуть називати альтернативним.

Слід також, говорячи про альтернативне знання, особливо підкреслити, що в наш час існують дуже різні, за їх статусом, форми альтернативних щодо науки знань. І оцінювати такі форми знання також потрібно по-різному. Було б дуже неправильно, на нашу думку, розглядати усіх їх разом.

Загалом можна розглядами всю сукупність існуючих сучасних знань як таку, що умовно може бути поділеною на дві нерівномірні і, якщо можна так говорити, загалом ще і нерівноправні в соціальному, а також і в гносеологічному та епістемологічному значенні групи знання чи класи знання. І в

той же самий час, як один з цих класів знань незаперечно і безумовно визнається в якості науки з боку сучасного суспільства, то другий клас знань, не дивлячись на те, що він теж є знання, так само незаперечно і безумовно в якості науки суспільством не визнається з боку сучасного суспільства.

Крім того, слід при цьому підкреслити, що першому з цих класів знань (тобто науковим знанням) сучасною суспільною свідомістю беззастережно приписується істинність, в той час, як другий з цих класів знань прийнято вважати неістинним. В значній мірі таке співвідношення різних форм знання, коли одні з них визнаються суспільством безоглядно в якості істини, а інші взагалі не визнаються ні в якій якості, є безпосереднім наслідком весь час триваючого процесу маргіналізації альтернативних щодо науки форм знання.

Поняття „наука” все ще має в сучасному суспільстві не тільки і не стільки високий гносеологічний статус, а насамперед дуже високий соціальний статус. З цієї причини, немає нічого дивного в тому, що прихильники правильності і прийнятності другого класу знань, інакше кажучи всього того, що не визнається сучасним суспільством в якості науки і, відповідно, не має згадуваного вище визнаного суспільством ні соціального, ні гносеологічного статусу, також хотіли б, щоб шанована ними форма знання могла б і називатись наукою, і визнаватись суспільством в якості науки.

Коли в сучасному суспільстві мова йде про альтернативні щодо науки форми знання, то загалом мається на увазі, безумовно, все те, що, так чи інакше, не відповідає загальноприйнятим в сучасному науковому співтоваристві уявленням про стандарт науки. Це може бути і нетрадиційна (народна) медицина, яка загалом не так вже й сильно відрізняється від визнаної офіційною наукою медицини.

Але це можуть також бути і так звані „окультні науки”. А вони з офіційною наукою не мають і не можуть мати нічого спільного.

І в наш час дуже помітна очевидна тенденція поведінки

ПОЗАНАУКОВІ І НАУКОВІ ЗНАННЯ: ПРОБЛЕМА ЇХ СПІВВІДНОШЕННЯ В КУЛЬТУРОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ

прихильників цих, альтернативних щодо науки, форм знання. Як правило, чим далі конкретні форми знання знаходяться щодо стандартної (тобто офіційно визнаної) науки в загальноприйнятій в сучасному суспільстві шкалі знань, тим більше прихильники таких конкретних альтернативних знань хотіли б, щоб ці знання були офіційно визнані суспільством в якості науки і наукових знань.

В такому прагненні до визнання немає нічого дивного, адже надто віддалені від стандартної (офіційної) науки альтернативні форми знання можуть набагато менше розраховувати на загальне визнання з боку суспільства. Ті ж альтернативні форми знання, які стоять ближче до стандартної науки, хоча б зовнішньо можуть набагато більше розраховувати на певне визнання.

Справа в тім, що, якби альтернативні щодо науки знання були б офіційно визнані суспільством в якості наук і наукового знання, автоматично повинен був би суттєво зрости також соціальний і гносеологічний статус самих таких знань. Інакше кажучи, якби так сталося, що відбулось подібне визнання, то повинно було б суттєво змінитись загальне ставлення до таких знань в суспільстві від нездорового забобонного інтересу, який притаманний значній більшості представників сучасного суспільства, до чогось значно більш солідного у всіх відношеннях.

Крім того, в тому випадку, якщо б такі знання були б офіційно визнані науками з боку суспільства, всі ті, хто займаються в наш час усім тим, що можна називати альтернативними формами знання, так само автоматично також підвищили б і свій соціальний статус, будучи визнані науковцями, отже більш солідними в соціальному значенні людьми, ніж зараз. І зрозуміло, що ця обставина ще суттєвіше для прихильників таких альтернативних щодо науки форм знання,

Адже ніякі гроші (а ті, хто вважаються фахівцями в сфері альтернативних форм знання, як правило, заробляють в наш час

в більшості країн світу гроші набагато більші, ніж фахівці в сфері науки) не можуть замінити справжній солідний соціальний і гносеологічний статус наукового знання і наблизити статус альтернативних форм знання до статусу знання наукового.

І такий соціальний і гносеологічний статус альтернативного знання випадку суспільного визнання став би не просто більш солідним, ніж він є в сучасному суспільстві. Адже в наш час суспільство ні в якій країні не тільки не визнає таких людей в якості науковців, але взагалі в якості людей, хоч якось причетних до науки (хоч загалом ставитись до них можуть по-різному: і дуже негативно, і дуже позитивно, і нейтрально).

Серед різноманітних різновидностей людського досвіду є досить багато таких різновидностей, які безпосередньо пов'язані з альтернативними формами знання. Вони не можуть не відрізнитись від іншого досвіду, який пов'язаний з наукою.

Протилежність наукового знання, з одного боку, і альтернативних форм знання, з іншого боку, не варто вважати чимось фатальним і встановленим раз і назавжди. Співвідношення їх може змінюватись і змінюється. Так само і протилежність наукового досвіду і досвіду, який пов'язаний з альтернативними формами знання, також є, багато в чому, відносною.

Наука, крім того, в сучасному суспільстві має ніби якусь монополію на істину. Таким чином, в свідомості більшості наших сучасників все те, що належить до науки і називається наукою, повинно бути істиною, а все те, що не належить, відповідно не може належати до науки і не називається наукою, ніби то істиною не повинно і не може бути.

Звертає на себе увагу також такий важливий факт, що в попередні епохи розвитку людської цивілізації монополією на істину, подібною до тієї, яка в наш час визнається суспільством за наукою, як правило, володіли представники зовсім інших, ніж наука, форм знання.

Зараз ці форми знання можуть сприйматись тільки як

відмінні від наукових знань. А частина з них є прямо альтернативними щодо науки.

Однак, слід підкреслити, що таке, визнане сучасним суспільством, монопольне становище науки, яке існує в наш час, склалось в західній цивілізації тільки в Новий час. Але аж до Нового часу становище науки в західному, насамперед європейському, суспільстві, було зовсім іншим, ніж в наш час.

В такому монопольному становищі сучасної науки, однак, також є багато надмірності. Адже в кожному з суспільств з необхідністю існують такі сфери діяльності, а отже і такі, відповідні їм, форми знання, які не були ніколи та ніколи і не зможуть бути наукою.

Такими, що ніколи і не зможуть бути наукою, можуть вважатись, зокрема, мистецтво та мораль, але ці форми знання, з цієї причини, було б зовсім неправильно вважати неістинними. Також, з цієї причини, зовсім безглуздо було б по-справжньому намагатись протиставляти їх науковим знанням.

На таке монопольне становище науки в суспільстві звертав увагу відомий австрійсько-американський дослідник філософії науки Пол Фейерабенд. Таке становище науки в суспільстві він вважав загалом неправильним, а також вважав необхідним змінити його.

Щоправда, ставлення ні науковців, ні суспільства до альтернативних щодо науки форм знання вказана книга Фейерабенда в той час суттєво ніяк не змінила.

Однак не всі ті знання, які в наш час можна було б без усяких сумнівів зараховувати до альтернативних щодо науки форм знання, однаково можна оцінювати. Слід пам'ятати, що значна частина з цих знань відіграла велику роль не тільки в історії культури в цілому, але і в історії науки зокрема.

Було б, звісно, неправильно говорити, щоб без них розвиток науки зовсім повинен був би припинитись, але вона розвивалась би в цьому випадку суттєво повільніше.

Мабуть будь-яке знання так чи інакше повинно тяжіти до систематичності. Для альтернативних щодо науки знань, так

РОЗДІЛ 4

само, як і до всяких інших, також властива певна систематичність. Однак систематичність альтернативних форм знання ніяк не може свідчити про їх науковість.

Альтернативні щодо науки форми знання, а також відповідні їм вчення можуть відігравати досить значну роль в житті суспільства. І треба визнати, що цю значну роль в суспільстві такі знання відіграють незалежно від існуючого їх невизнання в якості науки з боку суспільства.

Саме існування альтернативних знань в сучасному суспільстві можна пояснити тільки практичними, а також політичними потребами. Крім того, існують і соціальні інші потреби, які роблять можливими існування в суспільстві альтернативних щодо науки форм знання, а також відповідні їм вчень.

Мабуть, альтернативні щодо науки форми знання просто неможливо усунути за допомогою застосування або пропаганди якихось раціоналістичних методів. Раціоналізм тут взагалі, мабуть, не придатний, оскільки йдеться про людей, які не поділяють раціоналістичні переконання.

Особливо мало дієвою є така форма пропаганди науки та наукових знань, коли поширеність і живучість позанаукових, альтернативних щодо науки форм знання пояснюють неосвіченістю і культурною відсталістю тих сучасних людей, які серйозно ставляться до таких знань. Подібне могло ще якось діяти тільки в дев'ятнадцятому сторіччі, а також першій половині двадцятого сторіччя. Нині ж все більше стає зрозумілим, що в культуротворчих процесах беруть участь всі форми знань і тільки необхідно здійснювати незаангажований їх аналіз і оцінку.

4.3. Фаллібілізм позанаукових і наукових форм знання

Весь пафос дослідження пізнавального процесу, здійснений К.Поппером в книзі „Об'єктивне знання. Еволюційний підхід“ [239] можна звести до підтвердження ідеї

фаллібілізму стосовно наукового знання, тобто обґрунтування положення, що наукове знання не є завершеним, є імовірним, що кінцеву істину встановити не можна, а треба його розглядати як проблеми, як висування гіпотез та їх спростування. Дану тезу не в меншій, навіть в більшій мірі, доцільно застосовувати і до позанаукового знання.

Ідею фаллібілізму знань можна розглядати як ідею його маргіналізації. Це останнє дуже важливе, бо стосується не просто ще якоїсь одної прикмети наукових і позанаукових знань, а є вираженням стану знань, яке втрачає свою істотну прикмету – бути істинним (хибним) і стає не означеним, втрачає традиційну інтенцію на ту чи іншу позицію. Звичайно, то не є простий феномен постмодерної культури. Тут проявляється декілька проблем. Передусім фіксується та особливість наукового знання, яку називають формалізацією знань. Йдеться про те, що у ХХ-му сторіччі значно зросла роль математики, а в свою чергу математика все більше послуговується формалізованою мовою та відповідними методами. Це означає, що істина (хиба) втрачають свій традиційний зміст і стають такими не в силу тверджень (висловлювань), точніше, математичних побудов, а внаслідок їх інтерпретацій, тобто не виявлення, а приписування їм значень. Останні в свою чергу залежать від контексту, що не є математичною процедурою. Тому можна прийняти принцип фаллібілізму, але при цьому обов'язково обмовити його зміст. Водночас маргіналізація наукового знання в щойно зазначеному плані містить ще один контекст: наука деперсоналізується і хоча вона стає „об'єктивним знанням“ (К.Поппер), але ця „об'єктивність“ має піддаватися процедурі інтерпретації і таким чином (хоча і за межами формалізованих систем) знання, так би мовити, персоналізується. Інакше, суб'єкт „не втрачається“, навпаки, його значення (його функції) стають вагомішими. І тим не менше загальна прикмета наукового знання – це його маргіналізація.

Впродовж всієї історії цивілізації поступово відбувається

процес маргіналізації позанаукових, альтернативних щодо науки форм знання, тобто процес невпинного витіснення їх з центрального становища в культурі на її „узбіччя”. Цей процес маргіналізації стосується всіх без винятку позанаукових форм знання, хоч і відбувається з різною інтенсивністю, однак триває постійно і невпинно.

Процес маргіналізації усієї сукупності альтернативних щодо науки форм знання триває вже дуже довго, фактично з того часу, як в античній Греції почала виникати наука. Тому можна спробувати дати цьому процесу якусь оцінку.

З причини довготривалості процесу маргіналізації альтернативних форм знання про цей процес можна говорити, як про щось неминуче. Хоч, з іншого боку, комусь він, так само як і його оцінка, звісно, не може особливо подобатись.

Маргіналізація може відбуватись в кількох різних формах. Ці форми, чи різновиди маргіналізації, видно на різних прикладах суттєвої зміни статусу окремих форм знання.

Один з можливих різновидів процесу маргіналізації альтернативних щодо до науки форм знання можна спостерігати, зокрема, на прикладі історії виникнення з астрології, як однієї з альтернативних форм, астрономії як галузі науки. Астрологія як форма знання виникла фактично одночасно з астрономією, яка тоді була тільки допоміжною частиною астрології.

З часом, однак, астрономія виділилась в окрему галузь знання, а потім і в окрему науку. Цей процес тривав впродовж всієї історії античності і завершився лише в середні віки.

Подібним був також і відомий процес виникнення хімії як галузі науки з алхімії. Алхімія також фактично виникла одночасно з хімією в кінці існування античної цивілізації і в тих умовах могла бути тільки однією з допоміжних частин алхімії.

Випадок з френологією є одним з численних прикладів процесів маргіналізації знання. Спочатку френологію можна було вважати, з деякими застереженнями, однією з багатьох

наукових гіпотез. Однак потім, науковці відкинули її, оскільки всі дослідження, не підтверджували френологічні гіпотези.

Інший різновид маргіналізації можна прослідкувати на прикладі графології. Історія графології може вважатись одним з небагатьох випадків, коли в сучасній науці виникає своєрідний аналог однакової за назвою форми знання, яка є альтернативною щодо науки.

Замість тієї графології, яка існувала в дев'ятнадцятому сторіччі і яка ставила собі на меті не тільки визначення характеру, але навіть і всієї долі людини за її почерком, і використовувала сумнівні в науковому відношенні міркування, в двадцятому сторіччі виникла графологія як галузь справжніх наукових знань.

Подібний процес маргіналізації альтернативних форм знання, мабуть, буде тривати і далі. І його не може змінити навіть те, що останнім часом ставлення освіченої частини суспільства до альтернативних щодо наукових форм знання стало більш толерантним порівняно з тим, яким воно було, наприклад, в дев'ятнадцятому сторіччі, а також на межі дев'ятнадцятого і двадцятого сторіч.

Зростання інтересу частини суспільства до альтернативних форм знання ні в якому випадку не зможе зупинити процес маргіналізації цих форм знання. Навпаки, зростання інтересу до них може тільки прискорити процес їх маргіналізації.

Дійсно, в результаті підвищення інтересу до альтернативних форм знання якась певна невелика частина з них, наприклад відомості про лікарські рослини, яка міститься в магії або в шаманізмі, може бути запозичена офіційною наукою. Однак слід враховувати, що, запозичуючи подібного роду інформацію, науковці при цьому ще більше відкидають самі по собі магію і шаманізм, як несумісні з наукою.

Першим випадком визнання науки з боку суспільства в якості чогось значного і такого, з чим варто рахуватись, був відомий інквізиційний процес над Галілео Галілеєм в

РОЗДІЛ 4

сімнадцятому сторіччі. Це був очевидний приклад негативного визнання науки. Інакше кажучи, науку почали боятись як чогось серйозного.

З іншого боку, цей випадок одночасно також можна вважати і моментом остаточного протиставлення науки всім іншим існуючим різновидам і формам знання. Адже ті інквізитори, які судили Галілео Галілея, вважали, що вони діють в інтересах християнської релігії (хоч загалом вони помилялись, оскільки сам процес приніс значну шкоду не тільки самій науці, але і християнській релігії). Однак було б помилковим вважати, що тут мова йшла не тільки і не стільки про протиставлення науки і релігії.

Крім того, цей випадок виявив також ще одну із сторін процесу маргіналізації. Адже маргіналізація альтернативних щодо науки форм знання не завжди означала позитивне ставлення і до самої науки. Це тільки з позиції нашого дня ми звикли, не задумуючись особливо, давати однозначну позитивну оцінку науки і однозначно негативну оцінку усім іншим формам знання.

Однак, як було вже зазначено вище, процес маргіналізації альтернативних форм знання не є однозначним. Дійсно, слід визнати, що процес маргіналізації відбувається так, що його неможливо оцінити однозначно позитивно.

Саме з цієї причини в наукознавстві і філософії науки існували вже такі надто критичні оцінки становища наукового знання, як концепція Пола Фейєрабенда [309, с. 125-141]. Крім того, вони, мабуть, можуть з'являтись також і в майбутньому.

Процес маргіналізації альтернативних форм знання є також відображенням і складовою частиною глобальних процесів, які відбуваються у культурі в цілому. Мова йде про дуже складні явища в сучасній культурі, для позначення яких дослідники-культурологи зазвичай використовують поняття „контркультура” та „субкультура”.

Наслідком цього є те, що в наш час іноді вже всю існуючу культуру можуть поділяти на окремі субкультури як її складові

ПОЗНАУКОВІ І НАУКОВІ ЗНАННЯ: ПРОБЛЕМА ЇХ СПІВВІДНОШЕННЯ В КУЛЬТУРОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ

частини. І це роблять, навіть не дивлячись на те, що спочатку терміном „субкультура”, так само, як і терміном „контркультура”, позначали саме тільки маргіналізовану частину культури. Її також називають девіантною культурою і паракультурою. До такої частини культури слід відносити і альтернативні щодо науки форми знання.

Вказані вище процеси в культурі, які пов'язані з маргіналізацією різних альтернативних форм знання, не можуть бути оцінені однозначно. Такі явища, крім того, надто несхожі з іншими процесами, які відбувались і відбуваються в культурі. З цієї причини досягнути процеси, які пов'язані з маргіналізацією альтернативних форм знання, і зробити їх правильну оцінку не дуже просто.

Однак напрошується само собою порівняння між маргіналізованою частиною культури і маргіналізованою частиною знання. Хоч в цьому відношенні обов'язково повинні бути і певні відмінності і уявлення про одне мабуть не варто переносити на друге.

В процесі маргіналізації альтернативних знань велику роль відігравала релігія, особливо християнство. Дійсно, християнство, в процесі свого виникнення і поширення, невпинно витісняє такого роду вірування, що ґрунтуються на уявленнях, які в наш час цілком можна віднести до альтернативних щодо науки форм знання або типологічно близьких до них.

Тим більше, що альтернативні форми знання намагаються в наш час відродити і використовувати в нетрадиційних релігійних культурах, а також в культурах, які прийнято відносити до позарелігійної обрядовості. Це неминуче повинно збільшувати протистояння цих культів з наукою.

Зазначена роль християнства мабуть не повинна викликати особливого подиву. Адже не тільки сучасне християнство є дуже раціоналізованою релігією. Християнство, зокрема в такій гілці як протестантизм, взагалі відіграло особливу роль у історії виникненні європейського раціоналізму, який став однією з

найважливіших основ наукового мислення. Це ретельно вислідкував М.Вебер [47, с. 60-272].

Деякі модні в наш час в науці ідеї викликають у багатьох науковців великі сумніви і мабуть з часом будуть відкинуті, маргіналізуючись. Так, наприклад, деякі науковці вважають, що дискусії, які виникли в наш час навколо синергетики, свідчать про те, що з часом доведеться визнати, що вона не наука [346, с. 137].

Якщо якісь знання маргіналізуються, сприймаючись науковим співтовариством і суспільством загалом в якості ненаукових, то це не означає, що вони ніколи не можуть бути повернені в науку і визнані в ній. Вивчаючи історію науки, можна помітити, що деякі знання отримують з часом нібито нове життя в науці. Відкинуті якось один раз (чи більше) в минулому, вони можуть бути прийняті науковим співтовариством в подальшому розвитку науки і вже не вважатись ненауковими. Пол Фейерабенд наводить багато прикладів такого роду в історії науки [308, с. 512].

Усе це вірно, але необхідно розглядати процес маргіналізації наукового і позанаукового знання. Власне наукове знання встановлює свою істинність (за К. Поппером) шляхом фальсифікації. Що ж стосується позанаукового знання, то можна зробити висновок, що воно свою істинність встановлює шляхом верифікації. К.Поппер, ввівши в якості критерія науковості принцип фальсифікації, з погляду логіки нічого нового не запропонував (ще з давнини відомо, що заперечення сильніше ствердження), а з погляду методології – це була революція, яка спростувала усі потуги аналітичної філософії стосовно демаркації наукових знань. Тим більше це важливо враховувати при розгляді позанаукових знань. Поки що не існує потужнішого методологічного принципу при характеристиці розглядуваних форм, в тім числі і виконанні ними культуротворчих функцій.

Відтак цілком зрозуміло, що ідея філлібілізму має сенс не лише щодо наукових знань, але і стосовно позанаукових знань.

Вона веде до маргіналізації знань. Водночас сама реалізація даної ідеї в наукових знаннях і позанаукових істотно різниться. Якщо в наукових знаннях фаллібілізм (маргіналізація) є наслідком математизації знання, а в самій математиці – переходом до її формалізації, то в позанаукових знаннях маргіналізація відгукується в якості процесів переходу позанаукових знань (тих, зокрема, що є альтернативними щодо науки) в наукові знання (алхімія переходить в хімію тощо). Останнє не означає, що не відбуваються якісні зміни (в тім колі і відкидання) позанаукового знання (алхімії, наприклад). Річ в тім, що такі зміни відбуваються, але це обертається творенням іншого, істотно відмінного типу культури від попереднього. Перехід алхімії на рівень науки – це означало в культуротворенні зникнення магічного, дивного в культуротворчому процесі (в рамках алхімії) і виникнення (в межах хімії) техніко-технологічної культури, де править предметно-практична процедура людської діяльності, а не її суб'єктивно об'єктивована реальність.

Культуротворення за допомогою маргіналізованих знань (наукових) прикметне тим, що воно стаючи техніко-технологічним різновидом культури, водночас втрачає етнонаціональне в культурі, обертається втратою одвічних традицій, поширення однакових стандартів та норм, тобто втрачається мульткультуризм, що мав місце за умови поширення техніко-технологічної культури. Це, звичайно, не можна тлумачити однобічно, тобто в тому плані, що геть зникає розмаїття культуротворення у зв'язку з тенденцією маргіналізації наукового знання. Скорше йдеться про загальну небезпечну тенденцію. Їй, однак, чиниться різного гатунку опір, як з боку громадських „національно свідомих“ рухів, так і з боку об'єктивного стану розвитку техніко-технологічної культури. Останнє означає, що сама реалізація техніко-технологічної культури здійснюється на тому тлі етнічного, національного тощо, який найбільше пристосований до такої діяльності. Щоправда, ця „пристосованість“ – не щось

притаманне етнонаціональному, а саме воно в межах відповідного простору знаходить прояв шляхом вишколювання та переймання техніко-технологічної культури. В цьому плані, скажімо, шлях Японії до сучасної техніко-технологічної культури був започаткований більше ста років тому шляхом впровадження сучасної (для того часу) освіти. Про це ж мовиться і зараз стосовно країн, що розвиваються. Але вже йдеться про переймання ними не стилю мислення, вмінь, навиків індустріального суспільства, а сучасної нової науки та освіти, що характерна для глобалізованого суспільства. Але про це детальніше йтиметься в наступному підрозділі нашого дослідження. Наразі ж тільки зазначимо, що це водночас не означає, що позанаукові знання цілком зникають. Ні, вони приймають інші форми, мають інші значення для реалізації буття людини в світі. Тому й необхідно ще розглянути які існують відмінності і що є спільним в здобутті (отриманні) наукових і позанаукових знань, бо це важливо для розкриття особливостей їх культуротворення.

4.4. Відмінності засобів отримання знання позанаукового і наукового

Як би не дивно це могло б виглядати на перший погляд, однак позанаукові форми знання існують не тільки за межами науки. Потрібно враховувати, що також і в самій науці навіть в наш час мають певне значення такі форми знання, які потрібно вважати позанауковими, альтернативними щодо стандартних наукових знань. Однак дивним це може здаватись тільки на перший погляд.

Річ в тім, що в науці також існують та мають певне значення для її розвитку форми знання, які повинні вважатись позанауковими, альтернативними щодо стандартних наукових знань.

По-перше, цілком справедливим буде стверджувати, що будь-яке наукове знання рано чи пізно потрапляє в категорію

ПОЗНАУКОВІ І НАУКОВІ ЗНАННЯ: ПРОБЛЕМА ЇХ СПІВВІДНОШЕННЯ В КУЛЬТУРОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ

позанаукового знання в наслідок постійно триваючого в культурі загалом і в науці зокрема процесу маргіналізації знань. Адже усяке наукове знання “приречене” рано чи пізно бути визнаним невідповідним вимогам науки і бути заміненим іншим, новим знанням.

І навпаки, та частина знання, яка зараз не може сприйматись більшістю наукового співтовариства інакше, як тільки в якості альтернативного щодо стандартної (офіційної) науки знання, в майбутньому цілком може, хоча б теоретично, стати визнаним в науці. Пол Фейєрабенд наводив в своїх книгах досить багато прикладів подібних змін статусу знань [309, с. 181, 188-189]. Пол Фейєрабенд говорить також про те, що часто маргіналізовані знання (“витіснені теорії”) можуть використовуватись науковцями для критики загальноприйнятих в науковому співтоваристві концепцій [309, с. 188].

Крім того, приріст наукового знання, зокрема поява і розвиток нових теорій та гіпотез, в деяких випадках відбувається під значним впливом альтернативних щодо науки форм знання. В певних випадках такі явища можна пояснити досить просто, в інших випадках пояснити їх набагато важче.

Зокрема це пов'язано з тим, що позанаукові форми знання можуть істотно впливати на свідомість, а ще частіше на підсвідомість певної частини науковців. Таким чином в якійсь мірі вони можуть стимулювати або ж сильно видозмінювати весь процес їх науково-дослідної творчості.

Може існувати навіть таке явище, коли позанаукові, альтернативні знання дають більше матеріалу для фантазії науковців і, відповідно, їх творчості, ніж всі ідеї офіційної науки.

Деякі науковці в дев'ятнадцятому і двадцятому сторіччях намагались поєднувати науку та наукові знання з альтернативними формами знання. Щоправда, слід визнати, що подібне було дуже рідко. Зустрічаються спроби поєднувати науку та наукові знання з альтернативними формами знання

подекуди і в наш час, хоч і нечасто.

Іноколи можна спостерігати таке становище в науці, коли певна частина науковців виявляють поблажливість до існування альтернативних щодо науки знань в тих галузях науки, в яких вони не є фахівцями. В цьому немає нічого дивного і таке явище пояснити досить легко, адже ніхто з людей, наскільки б талановитим він не був, не в змозі детально опанувати всю сукупність інформації з сучасної науки і досконало знати всі галузі науки.

Набагато рідше бувають в науці такі випадки, коли якась частина науковців схвально ставляться до таких альтернативних знань, які мають безпосереднє відношення до основного предметного поля наукових пошуків цих науковців, або ж навіть починають відверто проповідувати такі альтернативні щодо науки знання.

Немає нічого дивного в тому, що такі випадки навіть викликають підозру у переважної більшості інших представників сучасного наукового співтовариства в науковій недбалості чи навіть в свідомій науковій недоброчесності тих науковців, які є прихильниками чи проповідниками відповідних альтернативних знань.

І таке ставлення до подібних людей цілком можна зрозуміти. Адже дійсно не можуть не викликати сумніви в науковій недбалості чи навіть в свідомій науковій недоброчесності цих науковців, оскільки саме їх становище в науці зобов'язує їх ставитись критично до усього, що не піддається методам раціональної перевірки.

Особливо це стосується альтернативних форм знання, які в принципі неможливо перевірити. Щоправда, слід визнати, що деякі з наших сучасників продовжують вірити в них без усякої перевірки.

Особливим моментом цього процесу є наявність і в науці і одночасно в багатьох різних альтернативних щодо науки формах знання, а також у відповідних їм вченнях, однакових за назвою, а іноді також навіть і за змістом, чи у всякому випадку

дуже схожих понять та концепцій. Більшість з таких концепцій в різних альтернативних формах знання можна вважати квазінауковими. Деякі з них розглянемо.

Однією з найбільш поширених як в науці, так і в багатьох подібних до науки вченнях, тобто альтернативних щодо науки формах знання і в наш час є концепція катастрофізму.

Серед науковців ідею катастрофізму в її сучасній формі вперше сформулював Жан Кюв'є для того, щоб можна було якось раціонально пояснити як розвиток життя на Землі, так і різноманітні наявні факти з геології. Потрібно підкреслити, що ці явища важко або навіть неможливо пояснювати, виходячи з еволюційного вчення.

Мова в цій концепції, досить поширеній серед науковців, йде про те, що, у відповідності цієї гіпотези катастрофізму, більш тривалі проміжки відносно стабільного стану життя на Землі історично були розділені різкими та відносно короткочасними змінами, які можна трактувати в якості катастроф.

В той же час вчення про численні катастрофи в історії Землі та про їх наслідки і визначальну роль в історії усього людства або ж значної її частини також не менш сильно, ніж в середовищі науковців, поширені також і серед значної частини послідовників різних альтернативних щодо науки форм знання. Ці вчення про катастрофи пов'язані з деякими альтернативними концепціями.

Подібне можна сказати також і про концепції цивілізації, тобто існування та розвитку на Землі різних цивілізацій, частина з яких (цивілізацій) існувала в минулому, однак, з різних причин, не існує в наш час. В сучасній науці існує багато концепцій цивілізаційного розвитку. Однією з найбільш поширених є запропонована О. Шпенглером концепція локальних цивілізацій. Відомою також є своєрідна концепція цивілізаційного розвитку А. Тойнбі, а також японського мислителя Д. Ікеди тощо.

До цілком альтернативних щодо науки належать також

вчення про існування в прадавні часи на Землі материків (материки), на яких виникали нібито колись та гинули високі (за альтернативними вченнями, навіть вищі від нашої) цивілізації. Самим відомим з вчень про ці гіпотетичні материки було вчення про Атлантиду, яке завдяки Платону існує ще з часів античності. Сліди Атлантиди з того часу шукають вже протягом багатьох століть, хоч і без успіхів.

Крім того, деякі з альтернативних щодо науки вчень також проповідують існування в давноминулі часи на землі таких гіпотетичних материків, як Арктида [280, с. 280].

Сучасне альтернативне щодо науки знання включає в себе вчення про існування на Землі в різні часи представників різних рас (раси), якими були створені нібито різні високі цивілізації. Однак слід підкреслити, що це вчення про раси немає нічого спільного з тим уявленням про людські раси, яке поділяють науковці, зокрема антропологи.

Прихильники альтернативних щодо науки вчень говорять здебільшого про п'ять рас, які нібито до цього часу вже існували на Землі. Крім того мова йде також про гіпотетичну шосту расу.

Ця шоста раса повинна буде у віддаленому майбутньому об'єднати нащадків усіх п'яти рас [280, с. 42].

Розвиток земних цивілізацій в альтернативних щодо науки вченнях часто пов'язується також з деякими астрологічними знаками. Наприклад, найбільш відомий історикам період розвитку цивілізації – від 150 року до Р. Х. до 2000 року – проголошується епохою Риб [280, с. 222].

Гіпноз також належить до подібних понять і використовується як в науках, так і в альтернативних вченнях. Щоправда, представники сучасної офіційної медицини вбачають у ньому тільки неповний сон під впливом словесного навіювання [136, с. 233]. І такий поширений серед представників сучасної офіційної медичної науки підхід до пояснення феномену гіпнозу продовжує існувати, не дивлячись на те, що такий підхід до пояснення феномену гіпнозу з самого початку не виправдовував себе.

Серед послідовників альтернативних вчень гіпноз як явище найчастіше пов'язується з телепатією та іншими феноменами, які традиційно є предметом парапсихології і практично не вивчаються науковцями.

Біоенергетика може вважатись не тільки одним з найбільш відомих із сучасних альтернативних щодо науки форм знання. Зовнішньо подібні до неї концепції, хоч і зовсім інші за своїм змістом концепції які також називаються біоенергетикою, існують також серед науковців.

Як в сучасній науці, так і в сучасних альтернативних вченнях використовується також поняття "біополе". Інша річ, що поняття "біополе", так само, як і інші поняття, які мають якесь відношення до біоенергетики, використовуються науковцями та прихильниками альтернативних щодо науки форм знання в різних значеннях.

Загалом біоенергетику в альтернативних вченнях навіть важко схарактеризувати одним словом, оскільки в уявленнях про неї перемішані різні за походженням ідеї. Частина з цих ідей мають очевидно східне походження. Існує певний зв'язок між східною біоенергетикою та східною геомантикою.

Ставлення до ідеології може бути дуже різним. В Україні, так само, як і в інших державах, які виникли на місці колишнього Радянського Союзу, здебільшого звикли розглядати в якості ідеології будь-який світогляд і, відповідно, називати будь-який світогляд ідеологією.

Однак такий підхід до використання терміну „ідеологія” є проблематичним. Очевидним є те, що зовсім не будь-який світогляд можна вважати ідеологією і, відповідно, не будь-який світогляд варто також називати ідеологією.

В протилежному випадку не потрібно було б взагалі використовувати такі поняття, як „ідеологія” та „ідеологічний”, зокрема і щодо якогось світогляду чи до якоїсь з різновидностей знання. Достатньо було б в такому випадку просто говорити про якийсь світогляд, а не про ідеологію.

Очевидно, що будь-яка ідеологія є насамперед особливою

формою знання. І при цьому ідеологія в багатьох аспектах істотно відрізняється від усіх інших форм знання. Хоч в інших аспектах, навпаки, ідеологія має з цими формами знання також досить багато спільного.

Часто критики якоїсь певної різновидності ідеології надто сильно намагались зближувати її з релігією. Були випадки навіть повного ототожнення ідеології з релігією. Тобто мова йде насамперед про те, що якусь ідеологію її критики взагалі могли просто називати релігією.

Між ідеологічними системами та релігійними системами справді існує багато рис спільності. Особливо це стосується схожості між ідеологіями і нетрадиційними релігіями. Невипадково ж значну частину нетрадиційних релігійних культів в наш час прийнято називати тоталітарними.

Причиною такої назви є існуюча в об'єднаннях, які практикують ці нетрадиційні релігійні культури практика тотального (повного) контролю над свідомістю всіх adeptів цих культів, яка зближує такі культури з тоталітарними ідеологіями. Зараз така назва, коли частину нетрадиційних релігійних культів називають тоталітарними релігійними культурами, є практично загальноприйнятою.

Ще раніше дослідники феномену тоталітарного суспільства почали називати тоталітарними певну частину ідеологій, які існували в двадцятому сторіччі і продовжують існувати в наш час.

Причиною цього є те, що такі ідеології вже приводили в недавньому минулому, чи можуть привести в майбутньому до створення якогось із варіантів тоталітарного суспільства, однією з основних визначальних ознак якого та основною метою і є тотальний (повний) контроль над свідомістю всіх членів суспільства.

Зближує ідеології та нетрадиційні релігійні культури, особливо вже згадувані тоталітарні культури, також наявність і в ідеологіях, і в сучасних нетрадиційних релігійних культурах харизматичних лідерів. Це означає, що і у випадку ідеології, і у випадку нетрадиційних релігій існують своєрідні культури особи

лідера.

Однак, при всій схожості ідеології з релігією, ідеологія, разом з тим, надто сильно від неї відрізняється. Тому їх в дійсності не варто ототожнювати, як це часто схильні робити навіть деякі дослідники як ідеологічних вчень, так і деяких релігійних.

Ідеологія ніяк не може вважатись релігією, оскільки має відмінну від релігії природу. За усіма своїми ознаками ідеологія завжди може бути тільки квазірелігією.

До речі, саме з тієї причини, що ідеологія є тільки квазірелігією, а ніяк не справжньою релігією, вона ніколи не могла замінити собою релігію в свідомості людей. І якщо тиск ідеології на людей в якомусь суспільстві зменшувався, релігія, навіть якщо її до того забороняли і знищували, одразу ж відновлювала своє існування.

В ідеології, так само, як і в поганських релігіях, завжди поєднувалися різні концептуальні засади, які врешті-решт мають міфологічну природу. Це притаманне і сучасним ідеологіям.

Особливе значення частина дослідників схильні надавати таким явищам, що називаються в наш час міфами, які мають ідеологічний характер і забарвлення. Іноді навіть всю ідеологію, або якісь її окремі вчення, називають міфологією.

Найбільше ті вчення, що їх називають міфами, які використовуються в сучасних ідеологічних системах, зближує із давньогрецькими та давньосхідними міфами типологічна схожість та спорідненість. Частина з сучасних міфів мають із стародавніми міфами також генетичну спорідненість, але в частині функціонування.

З іншого боку, представники всіх або майже всіх ідеологій завжди претендували і в наш час продовжують претендувати на те, щоб розглядати свою ідеологію в якості науки. Вони також хотіли, щоб усі інші теж вважали їх вчення наукою.

При цьому мається на увазі, що вони претендують не просто на те, що їх ідеологічне вчення є наука. На думку

прихильників ідеології, всі повинні (добровільно чи примусово) обов'язково погодитись, що це найвища з усіх можливих наук.

Зрозуміло, що право вважатись наукою прихильники якоїсь ідеології завжди залишали тільки за своєю ідеологією, яку оголошували єдино науковою і єдино правильною. В той же самий час, прихильники цього ідеологічного вчення усі інші ідеології, відповідно, оголошували антинауковими.

Однак скільки б ідеологи та їх прибічники не використовували наукових понять і наукових гіпотез, скільки б вони не називали свої ідеологічні вчення науками, наука завжди буде залишатись наукою, а ідеологія – тільки ідеологією. Природа їх надто відмінна і це робить ситуацію щодо співвідношення ідеології та науки принципово незмінною.

Теж саме можна сказати також про співвідношення наукових знань, з одного боку, і тих знань, які пов'язані з ідеологією, або є її частиною, з іншого боку.

Насамперед ідеологію завжди від науки відрізняє наявність особливої загальної мети, яка виражає інтереси відповідного загалу чи окремих груп. Ця мета не обов'язково безпосередньо виражається, скорше вона є прихованою, виражається символічно. У науці інтерес також існує, але він не соціальний, а когнітивний. Наприклад, значна частина соціалістичних та масонських ідеологій може ставити на меті створення „нової людини”, що для науки є розв'язуваною проблемою, а тому в науці таке питання не ставиться.

Крім усього іншого, ідеологи та їх послідовники завжди ставляться до наукових знань вибірково. Тому тільки частина наукових знань може бути сприйнята ними позитивно. Те ж саме можна сказати про вибіркове ставлення ідеологів до окремих галузей науки та наукових знань.

Мова, звісно, йде, насамперед, про те, що в наукових знаннях може бути вигідним різним ідеологам з політичних чи суто практичних міркувань. Усе ж інше в наукових знаннях ідеологи завжди відкидали і відкидають.

ПОЗАНАУКОВІ І НАУКОВІ ЗНАННЯ: ПРОБЛЕМА ЇХ СПІВВІДНОШЕННЯ В КУЛЬТУРОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ

Справа полягає тут зовсім не в невігластві чи, навпаки, не в ерудованості того чи іншого з ідеологів. Вибіркове ставлення ідеологів та послідовників ідеологічних вчень до науки є притаманним самій природі ідеології.

Причиною всього цього є обов'язкова утопічність будь-якої ідеології. Однак утопічність ідеології зовсім не треба сприймати як її нежиттєвість, або ж неможливість реалізації такої ідеології, в значенні неможливості побудови того суспільства, яке пропагує відповідна ідеологія.

Ідеологія взаємодіє з іншими формами знання. На прикладі використання ідеологами міфів, які, в свій час, були безпосередньо або опосередковано запозичені з релігії, можна бачити взаємодію ідеології як форми знання з релігією.

Однак неважко помітити, що, здебільшого, це повинен бути однобокий процес запозичення ідеологами чогось із інших форм знання. Зворотній процес впливу ідеології на якісь інші форми знання, як правило, не спостерігається.

Більше того, хоч прихильники якоїсь ідеологічного вчення завжди активно намагаються підпорядкувати всяке існуюче знання своїй ідеології, це не давало позитивних результатів. Якщо ж вони у чомусь досягають своєї мети, результати можуть бути тільки негативні. Прикладом є сумно відома діяльність Трохима Лисенка в біології.

Усі існуючі в наш час ідеологічні вчення розглянути просто неможливо в принципі. Тим більше, що деякі з них дуже мало заслуговують на увагу, оскільки не мають суттєвого значення як системи знання.

Однак, так само, як і в попередні три століття європейської історії, серед усієї різноманітності існуючих в наш час позарелігійних культів найбільш відомим продовжує залишатись франкмасонство. Тому саме франкмасонів, яких також просто називають масонами, і зараз можна вважати найбільш показовим прикладом позарелігійних культів.

Франкмасонство завжди було пов'язано з альтернативними щодо науки формами знання. Такий зв'язок

РОЗДІЛ 4

масонських вчень з альтернативним знанням намагаються всіляко обходити самі франкмасони в книгах про себе і свою історію [202].

Причиною цього є те, що самі франкмасони намагаються зберегти для себе вигадану колись репутацію раціоналістів.

Будучи пов'язаним з альтернативними формами знання, франкмасонство дуже вплинуло на такі різновиди альтернативних вчень, які можна вважати ідеологіями сучасного альтернативного знання.

Франкмасонство особливо відоме своєю символікою. Знання масонських символів, які здавна становлять цілу систему, є досить мало поширеним навіть серед тих людей, які в наш час ставляться до масонів з великим інтересом та симпатією.

Ще менше масонську символіку знають переважна більшість людей. Адже у більшості з них уявлення про масонів взагалі можуть бути спотвореними промасонською, або ж, навпаки, антимасонською пропагандою.

Однак навіть не всі ті з наших сучасників, хто дійсно розбираються в масонській символіці, знають про те, що переважна більшість із тих символів, які використовуються масонами і які, з цієї причини, сприймаються в наш час переважною більшістю людей в якості масонських символів, створені і, так би мовити, введені в обіг зовсім не масонами, а запозичені масонами з дуже різних сфер культури. Зокрема багато масонських символів запозичено з різних релігійних систем минулого.

Крім того, не всі знають, що франкмасони вже давно не становлять одну організацію (якщо вона взагалі колись існувала). І позиції масонів, що належать до різних масонських організацій, з різних питань можуть бути не тільки відмінними, а навіть і діаметрально протилежними, хоч самі франкмасони не люблять про це говорити.

Єдине, що насправді завжди об'єднувало і в наш час продовжує об'єднувати різноманітні масонські організації, є їх спільна символіка.

В свою чергу частина тих позарелігійних культів, які використовують однакову з масонами символіку, запозичили ці символи безпосередньо з масонських зібрань символів (звідки б не взяли їх в свій час масони). Хоч досить часто в цих випадках, запозичивши такі символи у масонів, не-масони, наприклад соціалісти різних напрямків, починають використовувати їх зовсім в іншому значенні.

В багатьох випадках використання іншими позарелігійними об'єднаннями спільних з масонами або ж запозичених у масонів символів може бути свідченням про певні періоди спільної історії таких об'єднань з деякими масонськими організаціями. Іноді така спільна з масонськими організаціями історія може бути порівняно недовгою, а в інших, навпаки, дуже довгою.

Зокрема все вищесказане стосується різноманітних політичних організацій. Використання спільної з масонами символіки переконливо свідчить про те, що деякі політичні організації найчастіше або безпосередньо походять з об'єднань масонів, або виникли внаслідок трансформації різних подібних до масонів організацій (оскільки треба враховувати, що в наш час, так само, як і в недавньому минулому, існують і такі).

Дуже часто масонське минуле було і у самих засновників таких політичних організацій. Таке припущення про масонське минуле дійсно підтверджується при вивченні біографій засновників цих соціалістичних організацій.

Використання певної символіки пов'язане безпосередньо також і з тією ідеологією, яку сповідують, а також звичайно і проповідують учасники тих чи інших позарелігійних культових об'єднань. Це, знов-таки, видно добре на прикладі різних масонських, а також схожих на них масоноподібних організацій.

Ще тепер звернемо увагу на особливості наукового пізнання, порівнюючи його з позанауковим знанням.

Загальновідомо, що основною метою існування науки та її основною продукцією є знання. В сучасному суспільстві наука

РОЗДІЛ 4

є основним способом отримання знання. Саме таке знання, яке безпосередньо пов'язане з наукою, звичайно прийнято, за його походженням, також називати науковим знанням.

Сама наука з цієї причини може розглядатись і дійсно досить часто розглядається в якості особливої сукупності знань, або ж в якості системи знань. В деяких випадках окремі дослідники навіть дещо перебільшують значення системності для науки, а також для її відмінності від інших сфер культури.

Звісно, загалом такий підхід, коли поняття „наука” практично ототожнюють з поняттям „наукове знання” у більшості випадків є цілком виправданим і має безсумнівне право на існування. Щоправда, треба враховувати, що такий підхід не вичерпує всіх особливостей природи науки і не все в ній пояснює. З цієї причини такий підхід до пояснення науки неминуче повинен доповнюватись і дійсно доповнюється в сучасній філософії науки також іншими підходами.

Незважаючи на усілякі вперті твердження окремих сучасних “критиків” західної культури (які походять переважно від самих же західноєвропейців та північноамериканців, тобто від таких носіїв цієї західної культури, які, однак, здебільшого не поспішають відмовлятися від неї), які, мабуть, взагалі не бажають бачити та сприймати найбільш очевидні речі, про недалеку або навіть триваючу в наш час загибель західної цивілізації, можна впевнено стверджувати, що впродовж останніх століть наука загалом знаходилась в стані сталого розквіту.

Особливо це твердження про безперервний розквіт науки стосується другої половини двадцятого століття і початку двадцять першого століття. В наслідок цього тривалого розквіту більшості галузей науки і наукового знання в двадцятому столітті результати наукової діяльності стали доступними не тільки для самого вищого класу суспільства, але також і для найширшого загалу людей.

Такі результати успішної наукової діяльності насамперед суттєво допомагають людям нашого часу полегшити їх працю. Завдяки науковим відкриттям та розробкам суспільна праця з

часом стає все більш і більш продуктивною. Особливістю нашого часу є те, що такий процес впливу науки на суспільну працю може тривати і далі.

Результати наукової діяльності дають також можливість суттєво зменшити страждання людства від тяжких хвороб, а в деяких випадках навіть взагалі позбутись окремих захворювань, суттєво продовжуючи більшості з сучасних людей свій життєвий вік, а також зробити для переважної більшості людей в розвинутих країнах і для значної частини людей в країнах, що розвиваються, все їх існування духовно і матеріально набагато багатшим, ніж в минулі століття.

Спираючись на наукові досягнення останніх століть, зокрема на наукові досягнення нашого часу, сучасне людство зробило також великий крок у навколосемні простори з метою подальшого пізнання світів, щоб прогнозувати планетарні та космічні загрози і уберегтись від них, забезпечити подальше існування людства.

Однак в кінці другого та на початку третього тисячоліття після Різдва Христового виникли і почали суттєво поширюватись уявлення про межі техногенного типу цивілізаційного розвитку. Це поставило проблему функцій науки в культурі.

Внаслідок цього виникли різні уявлення про можливі зміни статусу науки в суспільстві і місця науки в культурі в майбутньому. Окремі фахівці з наукознавства, зокрема такі, як Пол Фейерабенд, вважаючи науку однією з форм ідеології, запропонували відділити її від держави, як це зроблено по відношенню до релігії.

Інші фахівці з теорії пізнання та наукознавства, зокрема такі, як відомий російський дослідник філософії науки В. С. Стьопін, не зважаючи ні на що, вважають, що наука повинна зберегти свій пріоритетний статус в культурі, хоч при цьому і повинні неминуче відбутись зміни в самому типі наукової раціональності.

Однак, В. С. Стьопін не відкидає і можливість такого

розвитку подій, коли наука може опинитись у підпорядкованому становищі щодо інших сфер культури, наприклад, до морально-релігійних імперативів, які будуть виконувати в цьому випадку функцію регуляції відносин людини і природи.

В цьому випадку наукова картина світу може втратити свій автономний і самоцінний статус і повинна буде узгоджуватись з релігійно-етичними світоглядними образами.

Перебільшення значення науки і наукових знань, як це відомо з недавнього минулого, може привести і дійсно приводить до багатьох негативних наслідків для всієї культури.

Такі можуть бути своєрідні крайнощі у позитивному ставленні до науки та наукового знання. Починаючи з другої половини двадцятого століття такі крайнощі у позитивному ставленні до наукового знання прийнято називати сцієнтизмом.

З іншого боку, справедливості заради, слід також визнати і те, що і занадто негативне ставлення людей до науки та наукового знання також може привести і дійсно здебільшого приводить до багатьох негативних наслідків. Воно, в свою чергу, веде до таких крайнощів, які прийнято називати антисцієнтизмом.

Хоч дослідники і вказують на проблеми, з якими зіштовхується наука як основа сучасної техногенної цивілізації, але основні проблеми, які стоять перед наукою, мають не тільки і не стільки технічний характер, оскільки з такими проблемами вона успішно справляється, а ціннісний характер. Тобто мова йде насамперед про такі речі, якими сучасна наука та науковці практично не займаються.

Таким чином, в сучасній культурі виникає своєрідний духовний вакуум. Він посилюється тим, що в минулому функції науки в суспільстві суттєво доповнювались іншими сферами культури, такими, як релігія, мораль і мистецтво.

Однак, говорячи про роль цих колись дуже важливих сфер культури, потрібно враховувати, що в свідомості значної частини сучасних людей ці сфери культури відіграють ще меншу роль, ніж наука. Цей вакуум в значній мірі може бути

ПОЗНАУКОВІ І НАУКОВІ ЗНАННЯ: ПРОБЛЕМА ЇХ СПІВВІДНОШЕННЯ В КУЛЬТУРОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ

заповнений альтернативними щодо науки знаннями та відповідними їм вченнями.

Відомий англійський дослідник соціології науки Майкл Малкей говорячи про необхідність соціального аналізу наукового знання, поділяв усяке знання на таке, що ґрунтується на здоровому глузді та повсякденного досвіді, з одного боку, і систематизоване та спеціалізоване знання, з іншого боку.

Крім такого підходу, коли наука розглядається в якості системи знань, її можна також розглядати в якості особливої форми діяльності (тобто в якості наукового або ж науково-дослідної діяльності). Науку також можна розглядати і в якості особливого співтовариство науковців (“невидимого коледжу”).

Однак наука і в такому випадку, коли вона розглядається як діяльність, теж може оцінюватись як продукція знання, тобто як особлива діяльність, в процесі якої відбувається продукція знання. Тобто в будь-якому випадку, зв'язок між наукою і знанням є безсумнівним.

Проте дуже часто поняття „знання” взагалі цілком може бути ототожненим з поняттям „наукове знання”. Іноді навіть з цієї причини взагалі усьому іншому, крім науки, відмовляють в будь-якому праві називатись словом „знання”.

Слід підкреслити, що таке абсолютне ототожнення понять і термінів „знання” і „наукове знання” зустрічається не в одній тільки в буденній свідомості, далекій від науки. Якби таке ототожнення понять зустрічалось тільки в буденній свідомості, то з ним можна було миритись. Однак таке ототожнення може зустрічатись навіть і в деяких сучасних дійсно серйозних наукових творах, які присвячені дослідженням знання.

Очевидним є те, що таке цілковите ототожнення понять „знання” і „наукове знання” ніяк не може вважатись правомірним. По-перше, поняття „знання” є більш широким, тоді як поняття „наукове знання” є більш вузьким в логічному значенні. Інакше кажучи, для того, щоб зрозуміти неповну ідентичність понять „знання” і „наукове знання”, достатньо просто звернутись до загальних правил логіки.

По-друге, навіть сам по собі здоровий глузд переконливо свідчить, що не все те, що є, або ж могло б стати предметом людського знання, обов'язково повинно стосуватись науки. Адже, якби все подібне стосувалось науки, словом „наука” довелось би називати будь-яку людську діяльність, що було б просто абсурдним, а термін „наука” взагалі втратив би усяку специфіку.

По-третє, будь-яке знання завжди спочатку повинно виникати тільки внаслідок якоїсь певної форми пізнання. Тільки потім воно може існувати і вживатись відносно самостійно. Звідси очевидно випливає, що наукове знання може виникати внаслідок тільки наукового пізнання. Тобто воно ніяк не може виникнути внаслідок якоїсь іншої форми діяльності, ніж наукове пізнання.

Однак, разом з тим, в естетиці, наприклад, цілком переконливо говорять також про пізнавальну функцію мистецтва, виділяючи його серед сукупності інших функцій мистецтва. Проте, очевидно, що внаслідок такого пізнання в межах мистецтва неминуче виникає певне знання, яке повинно мати зовсім іншу природу, ніж таке знання, яке виникло внаслідок наукового пізнання, хоча б тому, що методи отримання цих знань є дуже різними.

По-четверте, потрібно враховувати навіть саме по собі використання термінів. Адже наскільки б якась сфера людської діяльності не відрізнялась від науки, чи навіть наскільки б вона не протистояла науці, однак все-одно в ній також говорять про якесь знання. І з цим, хочеш-нехочеш, так чи інакше, все-одно доводиться рахуватись.

Це питання слід розглянути також і з історичної точки зору. В наш час саме поняття „знання” переважна більшістю людей, зокрема і переважна більшістю науковців, взагалі часто чи навіть надто часто ототожнюють з наукою.

Однак загалом треба визнати, що навіть саме по собі прагнення (що властиве тільки для сучасності) до ототожнення будь-яких знань з наукою вперше можна зв'язати тільки з реальностями Нового часу. І саме таке прагнення до

ототоження цих понять знайшло продовження в наш час.

Проте так було не завжди. Адже не завжди знання взагалі ототожнювалось з наукою. Були ситуації, коли науки просто не існувало, однак знання тоді існували. В такому випадку прийнято говорити про донаукове знання.

Загальновідомо, що в минулому, в зовсім інших за своєю сутністю, ніж сучасна європейська і подібні до неї, цивілізаціях, велику, а то і взагалі вирішальну роль відігравали різноманітні форми знань і не всі вони можуть бути порівнювані, хоч якось, з наукою взагалі. Частина з таких форм знання необхідно повинні були мати і мали альтернативну щодо науки природу.

Люди, далекі від науки, та й досить значна частина науковців, схильні вважати, що сучасні люди повинні зовсім інакше мислити і зовсім інакше (більш критичніше) сприймати події, ніж це було властивим для людей далекого минулого. Так, нібито сучасна наука повинна була всіх зробити людьми іншого гатунку, ніж ті стародавні люди, які вірили у пророків і чудеса.

Однак слід сказати, що і сприйняття науки звичайними людьми і в сучасному суспільстві загалом дуже мало відрізняється від сприйняття ненаукових, зокрема альтернативних щодо науки, форм знання в цивілізаціях минулого. Це необхідно враховувати, проводячи межу між науковим знанням і знанням ненауковим.

Так, за словами відомого американського теолога Річарда Нібура, сучасна так звана наукова людина мало відрізняється від своїх пращурів і якщо вона не бачить чудес, вона не схильна вірити і, як нерідко жаліються сучасні науковці, людина ця схильна приймати їх за фокусників, як це бувало раніше з віщунами і пророками.

Тобто інакше кажучи, широкий загал людей мало розуміється на особливостях наукових процедур отримання знання, а також їх відмінностях від ненаукових методів отримання знання. Однак саме в цьому полягають найбільші відмінності знання наукового і позанаукового.

4.5. Позанаукове і наукове знання як проблема знаннєвого (інформаційного) суспільства: їх місце в культуротворенні

Сучасний розвиток суспільства прикметний виникненням нової якості його розвитку, що пов'язане зі зміною основи джерела розвитку. Цим джерелом на зміну індустріальної основи приходить інформація, а якщо точніше говорити, то не просто інформація, а знання.

Справді, європейська культура від так званого нового часу джерелом свого розвитку мала індустріальне виробництво. Зрозуміло, воно пройшло ряд стадій, що були досить різними але принципово однаковими. Та десь в 90-х роках ХХ-го сторіччя цілком стало очевидним, що інформаційні технології стають пануючими в сфері виробництва матеріальних благ а також в сфері культурних комунікацій. Водночас все це означає, що знання посідають чільне місце в соціальному розвитку, бутті людини в світі.

Але щойно зазначене – це тільки частка того, що відбувається. Справа в тому, що перехід людства на знаннєву основу розвитку щільно пов'язаний, або краще сказати, має один і той же вузол сув'язі з процесами глобалізації, що відбуваються в сучасному світі, а також з процесами, що називаються інноваційними. Це обумовлюється не просто добрими (чи злими) намірами сучасних людей, а обумовлюється природою (тобто істотним, без якого не може бути) наукових знань. Ця “природа” така, що вони, по-перше, в усіх світах є одними і тими ж і, по-друге, вони залишаються знанням (інформацією), тільки за умови, що постійно розвиваються, оновлюються, є інноваційними. Перша ознака надає можливості виникнення глобалізаційних процесів, а друга – постійних інновацій. При цьому глобалізацію не треба тлумачити вузько, тобто в плані тільки екологічних чи демографічних проблем тощо. Глобалізація – це передусім татологізація світу, виникнення єдиного універсуму,

джерелами якого виступають багато чинників, зокрема, соціально-політичні процеси, прагнення до гегемонії окремих держав та цивілізацій тощо. Одначе об'єктивними і потужними чинниками глобалізації виступають, як вже наголошувалося, інформаційні процеси та зростання ролі знання в бутті людини, зокрема наукового знання.

Наукові знання розглядуваного періоду набувають нових рис, які були відсутні в знаннях доби модерну. До цих прикмет відноситься зростання долі знання, спрямованого на сферу не індустрії, а обслуговування. Сфера обслуговування, яка не є сферою індустрії, передусім пов'язана з відношеннями між людьми і якщо навіть йдеться про виробництво і то це таке виробництво, яке виступає виробництвом необхідного для обслуговування людей. Таким чином, людське, тобто феномен людськості стає провідним у тій сфері людської діяльності, без якої не може існувати людина, суспільство загалом – сфера матеріального виробництва. Основне, що ця сфера стає орієнтованою на людину, суб'єктивне, а не тільки на природу, об'єктивне – те, що знаходиться поза людиною.

Друга особливість наукових знань полягає в тім, що вони є знаннями – можливостями. Справа в тім, що наукові знання доби модерну зорієнтовувалися на абсолютне, однозначно означене, жорстко детерміноване, передбачуване (варто тільки знати причину). Іншими є знання доби постмодерну – вони релятивні, багатополюсні, нелінійні, модальні тощо. Це і створює поліваріантність результатів пізнання, відсутність “єдиного правильного рішення”, можливість непередбачуваного в стані біфуркації, а також детермінованість не тільки предметними діями, але й символічними та знаковими. Останнє мало місце і за модерну та інші періоди, але в постмодерний період воно стало дуже поширеним, навіть знаковим для цього періоду. Зрештою, усе зазначене доповнюється ще однією прикметою – постмодерною активністю (Вельш). Активність виступає як творча, креативна діяльність. При чому, креативність – невід’ємна прикмета людського буття, вона має різні форми прояву в залежності від

багатьох складових життєдіяльності (соціально-політичних, психологічно-ціннісних, етичних, естетичних тощо). Але постмодерна креативність має свою особливість: це творчість постійна (модерна творчість – тільки час від часу). Це знайшло вираження в терміні – “інновації”. Тому можна говорити про цю творчість як перманентний інноваційний процес. Цей процес є вираженням конкуренції, постійної боротьби в усіх сферах людської діяльності. В свою чергу це стимулює до оригінальності кожної особистості, виявлення нею своїх неповторних потенцій та амбіцій.

Таким чином, постмодерний період водночас характеризується глобалізацією, універсалізмом і прагненням до автентичності, індивідуальності, неповторності тощо. За цих умов і проявляються дві тенденції – посилений розвиток наукового знання з усіма нормами та ідеалами науки (системність, закономірність, універсальність, обґрунтованість тощо) і звернення до тих знань, які не вписуються в зазначені норми та ідеали науковості – знань позанаукових, які маніфестують суб’єктивність, індивідуальність, буттєвість без обґрунтованості тощо. Це і буде далі детальніше розглядатися.

Відтак, сучасний стан розвитку суспільства, все більше розглядають як новий період, який наступив після доби індустріального суспільства і він іменується як інформаційне суспільство чи як знаннєве суспільство. Попри ці різні назви зміст практично залишається одним і тим же: то суспільство за якого інформація (або знання) є провідними, визначальними в усіх сферах розвитку. При цьому цілком “мовчазно” під терміном “знання” та “інформація” мисляться наукові знання та наукова інформація.

Але ж так зване знаннєве суспільство збігається з таким явищем як сучасна глобалізація. Існує досить потужний потік критики глобалізаційних процесів, особливо їх негативних наслідків (екологія та інше). При цьому “мовчазно” і “немовчазно” вважається, що негативні наслідки глобалізації йдуть від непомірної експансії науки, не гуманістичного використання створеної на основі наукових досягнень техніки тощо. Інакше, ситуація розгортання інформаційного

(знаннєвого) суспільства та збігу з ним у часі і просторі глобалізаційних процесів породжує проблему осмислення наукових знань, їх значимості та функціонування. Це в свою чергу ставить питання про місце позанаукових знань в розглядуваній ситуації.

На тлі цього необхідно враховувати і питання стану якщо не пануючої, то модної сучасної філософії – філософії постмодерну.

Поняття “постмодерн” є в наш час одним з найпопулярніших в науковій та філософській літературі. Це створює загалом сприятливі умови для його вивчення [180, с. 304], а також відповідні труднощі.

Однак особливості природи знання, а також зміни статусу різних форм знання в умовах постмодерну в сучасній філософській літературі, особливо в сучасній українській філософській літературі, все ще досить мало досліджені. І тому з причини очевидної недостатньої дослідженості цього явища, зокрема з точки зору філософії науки, ця тема залишається актуальною і в наш час.

Загальну ситуацію в культурі нашого часу найчастіше прийнято визначати за допомогою такого поняття, як “постмодерн”. Однак, використовуючи поняття “постмодерн”, завжди при цьому слід особливо враховувати, що саме це поняття “постмодерн” може бути багатомірним і використовуватись в різних значеннях.

Тим більше, що з самого кінця двадцятого сторіччя, коли в межах колишнього Радянського Союзу, зокрема також і в Україні, почала відходити в минуле пануюча до того часу тоталітарна ідеологія, поняття “постмодерн” стало дуже популярним і в нашому суспільстві, зокрема серед українських філософів, що також в значній мірі сприяло деякій розпливчастості та багатозначності у використанні цього поняття в сучасній українській науковій та філософській літературі, оскільки у нас поняття “постмодерн” в значній мірі виявилось “накладеним” на деякі інші поняття, іноді навіть на такі поняття, які знаходяться досить далеко від поняття

РОЗДІЛ 4

“постмодерн” за своїм змістом. Зокрема йдеться про поняття толерантності, а також поняття плюралізму. Звичайно, вони мають місце в постмодерній філософії, але ж ними послуговувався далекий від постмодернізму І.Кант та інші.

Навіть найбільш відомі з представників того напрямку в сучасній філософії, які започаткували постмодернізм і від яких походить саме поняття “постмодерн”, змушені були визнавати, що в філософії, так само, як і в мистецтвознавстві, можуть існувати та використовуватись дуже різні значення терміну “постмодерн”.

Наприклад про цю неоднозначність використання терміну “постмодерн” писав у своїх роз’яснювальних статтях один із засновників постмодерну, відомий сучасний французький філософ Жан-Франсуа Ліотар, зокрема і тоді, коли він роз’яснював різні значення частки “пост-” в сучасній науковій і філософській літературі, а також у сучасній літературі з мистецтвознавства [168, 396].

Крім того, слід також враховувати і те, що не всі сучасні філософи однаково позитивно ставляться до всього того, що прийнято називати постмодерном та постмодернізмом. Дехто з сучасних західних філософів, особливо з числа тих, які репрезентують інші, ніж постмодернізм, напрямки у філософії, взагалі іноді виявляють дуже негативне ставлення навіть до самої назви “постмодерн”, а не тільки до тих ідей, які проповідують засновники постмодернізму, а також їх послідовники.

Такою, зокрема є позиція, яка була висловлена відомим сучасним американським філософом Річардом Рорті, якого в Сполучених Штатах Америки іноді чомусь можуть вважати одним з послідовників прагматизму [265, 313], а у нас часто помилково зараховують до постмодерністів, що взагалі неправильно.

Таким чином, очевидно, що в тому випадку, якщо не враховувати цю, а також інші особливості використання поняття “постмодерн”, які мають місце в сучасних наукових та філософських дослідженнях, то це може в кінці-кінців неминуче привести до відповідних помилок. Зокрема це

можуть бути такі помилки, які пов'язані з різним використанням одних і тих же термінів.

Для того, щоб уникнути таких чи подібних помилок, спробуємо розглянути, яке відношення постмодерн має до тих проблем, які безпосередньо або опосередковано пов'язані із знанням. Мова в даному випадку має йти не тільки про такі форми знання, які звичайно прийнято називати науковим знанням, але також і про такі форми знання, які можна, протиставляючи науковому знанню, визначати як не-наукове знання, а точніше, як позанаукове знання.

Очевидним є те, що хоч і багатозначним, про що вже було сказано вище, поняттям “постмодерн” також повинні досить тісно бути пов'язані деякі інші поняття, назви яких містять таку ж саму частку “пост-”, як і та частка, що використовується в слові “постмодерн”. Серед такого роду понять в контексті тематики нашого дослідження можна, зокрема, звернути увагу на такі досить широко використовувані останнім часом в нашій філософській літературі поняття, як “постнекласична наука”, “постнекласичне наукове знання”, “постнекласичні дослідження”, а також інші подібні до них поняття.

Говорячи про цю групу вищеназваних понять, необхідно згадати також і про те, що ці поняття зовсім не вичерпують усього списку із понять з часткою “пост-”, які використовуються в сучасній науковій та філософській літературі. В наш час можуть використовуватись також деякі інші із понять з часткою “пост-”, наприклад такі, як поняття “постметодика” тощо.

Поняття “постнекласична наука”, “постнекласичне наукове знання”, “постнекласичні дослідження” також, як і похідні від них поняття, щоправда, не набули в наш час такого великого поширення в сучасній науковій та філософській літературі, як поняття “постмодерн”. Однак вони також досить широко використовуються в наш час, насамперед в науковій та філософській літературі, зокрема також і в Україні.

Поява в сучасній філософії та наукознавстві таких понять, як поняття “постнекласична наука”, “постнекласичне наукове

знання”, “постнекласичні дослідження”, а також подібних до них, зокрема похідних, понять відображає дуже непрості процеси, через які проходять наука та знання загалом в сучасній цивілізації. Ці процеси, безсумнівно, потребують серйозного філософського осмислення.

Легко помітити, що навіть сама поява в сучасній філософії та наукознавстві таких понять, як поняття “постнекласична наука”, “постнекласичне наукове знання”, “постнекласичні дослідження”, а також подібних до них понять, досить переконливо повинні свідчити про те, що в наш час дійсно відбуваються суттєві зміни в структурі сучасних знань, а також в системі філософських уявлень щодо їх характеру та походження. Очевидно сам факт використання таких порівняно нових для сучасної філософії та загального наукознавства понять відображає насамперед серйозні зміни, які відбуваються в науковому знанні. Ці зміни передусім стосуються функціонування основних структурних елементів пізнавального процесу. Йдеться про те, що якщо суб’єкт пізнання в модерній науці елімінувався з його змісту, ідеалом виступало, як це представив пізнавальний процес К.Поппер, об’єктивне знання, вірніше, знання про об’єкт без суб’єкта, то в постмодерній філософії суб’єкт включався в безпосереднє тіло пізнавального процесу і його результату – знання. Це, так би мовити, зближує, а можливо краще говорити, є аналогом тієї структури, яка характерна для позанаукових знань, в яких, як про це вже йшлося, передній край посідає суб’єкт. Та є, зрозуміло, істотна різниця: в позанаукових знаннях “суб’єктність” представлена якостями (тілесними) суб’єкта, а в постмодерній науці суб’єкт представлений його соціально-культурною прикметою. І якщо в позанаукових знаннях “суб’єкт” неповторний (інший суб’єкт його не відтворить), то в постмодерній науці суб’єкт відтворюваний, він має інтерсуб’єктивні риси і, більше того, ця прикмета має місце завдяки тому, що суб’єкт пізнання опредмечується в знаряддевісті, в тому, що поза знаряддевістю пізнавальний процес і існування знань просто унеможлиблюється. Саме “знаряддевість” і “відсутня” в позанаукових знаннях, тобто

воно не знає об'єктивованого розвитку та функціонування.

Відтак, поява і поширеність в сучасній філософії та наукознавстві таких понять, як поняття “постнекласична наука”, “постнекласичне наукове знання”, “постнекласичні дослідження” та подібних до них понять, свідчить не тільки про певні зміни в науковому знанні. Це є свідченням також і того, що відбуваються певні зміни, які стосуються не одного тільки наукового знання, але також і ненаукового та позанаукового знання як в комплексі з різними практичними вміннями, так і окремо від практичних вмінь, хоч це потрібно визнати і не настільки очевидним, як у питанні щодо змін, які відбуваються в науковому знанні. Ця “неочевидність” і стає, можна гадати, однією з причин уваги до позанаукових знань, їх поширення, або навіть своєрідного ренесансу. Передусім це стосується релігії, але також езотеричних знань тощо. Звичайно, треба брати до уваги весь соціально-культурний контекст, що має місце у даному випадку. Без його врахування важко уявити як можливо у вік тріумфу науки, відродження містики тощо.

Усі ці процеси, через які в наш час проходять наука та знання, було б неправильно оцінювати тільки однозначно позитивно. Говорячи про зміни в науковому знанні та оцінюючи їх, потрібно виявляти велику обережність для того, щоб, даючи оцінку перспективам розвитку тих чи інших наук, уникнути непотрібної ейфорії.

В літературі справедливо вказується на те, що, наприклад, інформатика, яка є характерним представником постнекласичної науки, уособлює собою важливу прикмету інтелектуального стану сучасної епохи, слугує символом сучасної цивілізації, формуючи її ідеали, а подекуди і ідоли [257, с. 164]. І, на превеликий жаль, слід погодитись з тим, що не усім тим авторам, які пишуть про сучасні зміни в науковому знанні, зокрема і про розвиток та перспективи інформатики, вдалось уникнути подібних ідолів.

Однією з ознак такого явища в сучасній культурі, яке прийнято називати постмодерном, є суттєва трансформація

знання як одного з найважливіших елементів усієї сучасної цивілізації. Щоправда, слід відмітити, що окремі автори, з тих, хто досліджують явище постмодерну, схильні говорити не стільки про трансформацію знання, скільки використовувати по відношенню до змін, які відбуваються щодо понять, термін “трансгресії” [78].

В деяких випадках можна стверджувати, що трансформація знання, яка відбувається в умовах сучасної культури постмодерну, була настільки значною, що це досить суттєво змінило навіть самі уявлення про природу знання як елементу цивілізації в свідомості наших сучасників, зокрема також і в свідомості значної частини сучасних науковців та філософів. Йдеться про те, що знання стало розглядатися як нова реальність, щоправда, реальність символічна [3246].

Звичайно, ідея не одної реальності (або більше, ніж одної) має давню традицію, хоча б можна пригадати Платона, який відстоював думку про існування світу речей та світу ідей. Особливо реальність “слова”, реальність “книги” була не просто популярною, але й сушою для свідомості культури доби європейського середньовіччя. Реальність символічного світу (світу Біблії) визнавав (або відстоював) наш український філософ Г.С.Сковорода. Прикметою, що й термін “символічний”, або “світ символів” був у Сковороди. Можна продовжувати традицію і до творчості К.Поппера, і до творчості П.Бурдьє та інших. Власне, говорячи про “знаннєве суспільство” вже також опосередковано мовиться про “символічну реальність”. Але то, скоріше, йдеться про метафору, яка є плідною в гносеологічному плані, в плані евристики.

Та річ в тім, що вдаючись до поняття “символічна реальність”, водночас породжується аналогія (чи асоціація) порівняти її з тлумаченням існування позанаукового знання. Виявляється, що позанаукове знання – це символічна реальність. Така виникає аналогія. І ця аналогія небезпідставна. Тобто і в цьому плані сучасне тлумачення культури та пізнання зіштовхується з питанням якщо не збігу, то аналогій між сущим сучасного наукового та позанаукового

знання. Це яскраво проявляється в функціонуванні такого сучасного феномену, як Інтернет. Він водночас виступає втіленням досягнень науково-технічного знання та розроблених на його основі технологій і функціонування символічної реальності, яка є віртуальною. Власне у цьому символічному світі “все можливе”, або, якщо вдатися до відомої сентенції, то можна сказати, до в даному просторі “все дозволено”. Вочевидь, що маємо аналогію особливостей функціонування позанаукових знань.

Звертає на себе увагу те, що витворений наукою та технологіями символічний світ, представляє собою новий тип культури, тобто нові цінності, спосіб буття людини в світі. І ця культура продукує позицію, що виражається тезою “все дозволено”. Це вже просто те, що колись говорили “на грані фантастики”, а це є справді “на грані дива”. Не важко здогадатися, що то ситуація, яка лежить в основі існування позанаукових знань. Різниця тільки в тім, що в сучасному випадку задіяна “знаряддева” діяльність людини, її “колективний розум”, а в останньому є завдяки чисто суб’єктивні дані, або суб’єктивно-тілесні дані. Але якщо про це забувати, то можна робити далекосяжні висновки про інтеграцію наукового і позанаукового знання в сучасному культуротворенні. Навіть більше того, в різного гатунку засобах інформації і навіть на рівні інших міркувань стверджується, що позанаукові знання, зокрема релігійні є провідними в сучасному світі стосовно усіх різновидів культуротворення. Але скоріше треба визнати позицію, яку висловив в одному з інтерв’ю відомий російський вчений С.П.Капіца, а саме йдеться про те, що у сфері моральних проблем, мовляв, авторитет таких позанаукових знань як релігійні знання безумовно беззаперечний, що ж стосується знання проблем природи, то тут пріоритет наукових знань також беззаперечний.

Слід також звернути увагу також на те, що в умовах знанневого суспільства почали відбуватись суттєві зміни і в онтологічному статусі різних форм знання і ці зміни не можуть

не знаходити відповідного відображення в свідомості наших сучасників. Крім того, існуючі суттєві зміни статусу наукового і позанаукового знання, мабуть, продовжуватимуть відбуватись і надалі.

Можна, наприклад, помітити, що онтологічний статус різних форм знання (мова в даному випадку йде як про наукове знання, так і про позанаукове знання) в свідомості значної частини людей, навіть в свідомості якоїсь частини науковців, може суттєво зближуватись. Таке зближення між різними формами знання можна оцінювати по-різному.

При цьому слід підкреслити, що зближення між різними формами знання сягає такого рівня, коли розрізнити ці форми знання буває надто важко, оскільки в деяких випадках можна говорити навіть про таке явище, як розмивання критеріїв, які дозволяють розмежовувати наукові та позанаукові форми знання.

Особливістю існування знання, як це трактує філософія є те, що різні практичні вміння (мова йде не тільки про майстерність), з одного боку, і прикладні науки, з іншого боку, часто мають очевидну тенденцію до зближення між собою. Цей процес став особливо помітним в наш час. Причина криється в тім, що самі практичні вміння (і майстерність) стали наслідком спеціального вишколювання на основі науково розроблених методик, а також тому, що практичні вміння вимагають загального і досить високого рівня освіти. Останнє необхідне тому, що навіть прості виробничі функції (не говорячи про функції в сфері менеджменту, бізнесу) здійснюються за допомогою складних технічних засобів, технологій новітнього зразку. Тому так і ціниться висока освіта в сучасному світі. Престиж країни в значній мірі визначається станом освіти. Приклад у цьому плані подала Японія.

Ця важлива тенденція зближення між практичними вміннями, з одного боку, і прикладними науками, з іншого боку, стосується не тільки тих основних функцій, які завжди були властивими для різних епістемологічних практик в різних історичних умовах. Ця тенденція зближення між практичними вміннями, а також прикладними науками, як правило, може поширюватись також і на інші аспекти.

Внаслідок зближення між практичними вміннями, з одного боку, а також прикладними науками, з іншого боку, яке продовжує тривати в умовах знаннєвого суспільства, досить часто може виникати така цікава ситуація, коли між практичними вміннями і прикладними науками може ставати набагато більше спільного, ніж між ними є відмінного. Тому немає нічого дивного у тому, що все частіше буває, коли межу між ними в сучасних умовах провести стає майже неможливо.

В цих процесах зближення між різними формами діяльності, наслідком яких є пізнання (наприклад, між практичними вміннями, з одного боку, і прикладними науками, з іншого боку) в сучасних умовах загалом немає нічого дивного. Адже вони (різні епістемологічні практики, зокрема як практичні вміння, так і прикладні науки) завжди повинні були вирішувати схожі завдання щодо знання.

Таким чином, цей процес зближення між різними формами пізнання можна вважати цілком об'єктивним процесом. Однак раніше, особливо в умовах популярності позитивізму в наукознавстві і до вісімдесятих років двадцятого століття, нічого подібного у ставленні до знання не допускалось на теоретичному рівні і не дозволялось на практичному. Йдеться про те, що теоретичний і практичний рівні різко протиставлялися. А оскільки було так, то і різко протиставлялися наукові знання і позанаукові. Справді, коли йдеться про практики (майстерність, досвід, вміння тощо), то вони хоча і почали реалізовуватися за науковими методиками (про це йшла мова), хоча в цих методиках описуються алгоритми людської діяльності, але в силу особливостей не тільки розуму, чуттєвості та духовності людини, але й її тілесності, ніколи заздалегідь розроблені алгоритми діяльності не можуть охопити всі її особливості. Людина як людина привносить в практики завжди щось неповторне, своє і його можна витлумачувати як позанаукове знання. Просто це знання цілком (повністю) не може бути елімінованим з простору буття людини. Це і знаходить одне з проявів у відношеннях практичних вмінь і прикладних наук.

Необхідно зазначити, що таке поступове поглиблення тенденцій зближення між практичними вміннями, з одного боку, і прикладними науками, з іншого боку, створює нові перспективи розвитку як наукового, так і позанаукового знання. Адже ці тенденції зближення між різними епістемологічними практиками не можуть не впливати як на наукове знання, так і на позанаукове знання.

Однак не у всіх випадках існування знання в сучасному суспільстві можна говорити про одні тільки процеси зближення між різними формами знання. Адже в деяких випадках, навпаки, цілком можна говорити також про зворотні, по відношенню до вищеназваних, процеси, які також стосуються знання в наш час. Тобто мова в цих випадках повинна йти про процеси подальшого розмежування між практичними вміннями, з одного боку, і прикладними науками, з іншого боку.

Внаслідок таких змін, які відбуваються із різними формами знання, значною мірою починають все інтенсивніше відбуватись процеси розмивання тієї межі, яка, як звичайно прийнято вважати, повинна відмежовувати науку від ненауки, а тим більше науку від антинауки. З цієї причини, мабуть, варто було б спробувати дещо переглянути поняття “наука”, а також “антинаука”, порівняно з тими класичними поняттями [333, с. 403-420], які походять з недавнього минулого.

У процесах трансформації знання суттєву роль відіграли ті методи та явища, які самі представники французького постмодерну, зокрема Жак Дерріда, назвали деконструкцією. Сам же Жак Дерріда визначав деконструкцію як процес зміни структури або ж “архітектури” основних понять західної онтології або метафізики [84, с. 53-57, 388]. Зрозуміло, що такий процес деконструкції не зміг би не внести зміни в знання.

Наслідком процесу деконструкції як процесу зміни структури або ж “архітектури” основних понять західної онтології (або метафізики) повинні, на думку засновників постмодернізму, таких як, наприклад, Жана-Франсуа Ліотара, бути такі “мовні ігри”, які сам Жан-Франсуа Ліотар [169, с. 7] порівнював із поняттями “здатності до судження” в філософії Імануїла Канта. Це також не може не впливати на

трансформацію знання.

Особливу форму вищевказані процеси стосовно знання в умовах постмодерну набувають в тих із типів цивілізацій, в яких, на відміну від європейської цивілізації (або ж західної цивілізації в широкому значенні цього слова), ще в недавньому минулому не існувало чітких традицій виділення науки та наукового знання в буквальному значенні слова (тобто науки західного типу) серед інших епістемологічних практик, а також, відповідно, і будь-яких традицій виділення наукового знання в особливе утворення в усьому масиві знань.

У всіх таких цивілізаціях процеси зближення між різними формами пізнання (тобто між практичними вміннями, з одного боку, і прикладними науками, з іншого боку) в умовах постмодерну тривають малопомітно, оскільки між ними в минулому не відбувалось того розмежування, яке відбулось в Стародавній Греції внаслідок виникнення науки.

Загалом можна констатувати зростання суспільного інтересу до позанаукових форм знання, особливо до тих з них, які є альтернативними щодо офіційно визнаної сучасної науки. Також викликають інтерес ті вчення, які є відповідними альтернативним щодо науки формам знання. Це спричинюється багатьма чинниками. Безпосередньо тим, що людина в знанневому суспільстві отримує основну інформацію за допомогою не “читання книги”, як це було в період нового часу і до створення комп’ютерів, взагалі відеокультури. Відео культура тим примітна, що світ (все, що сприймає людина) – це вже не знаково-символічне поле (писемний текст), а відгадана картина, це образ, що сприймається органами зору і він представ як очевидність, реальність. У такому разі інформація має чуттєво образний характер, а це вже не просто зачіпає, а включає в себе чисто людський, антропологічний компонент. Інакше, то є стан, який аналогічний сприйняттю світу до феномену “світу Гуттенберга”, тобто поширення друкованої книги. І тоді (до “світу Гуттенберга”) позанаукові знання, які базувалися на особистих якостях (антропологічних) творця цих знань сприймалися як відповідна реальність, то і зараз також

відео знання також сприймаються як реальність хоча і існують тільки віртуально (доки ввімкнутий комп'ютер чи телевізор). Але ця "реальність" є тип сучасної культури і виявляється, що він є продуктом як наукового знання, так і, якщо скористатися термінологією Юнга, наслідком архетипів культури "догуттенбергівського світу".

Та зазначене не таке вже й "невинне", якщо звернутися до сучасного стану мас-медіа. Саме на особливостях відеокультури і базується реклама, пропаганда тих чи інших візрів життя, цінностей, що в собі несуть тільки ідею отримання зиску (збагачення), розваг, які також далекі від духовності. Особливо це проявляється в процедурах маніпулювання свідомістю, що здійснюється в політичних та комерційних цілях. Звичайно, суспільство намагається протистояти цим негативним наслідкам сучасної відеокультури, різновидів шоу-бізнесу. Духовність, високі моральні цінності, можна з впевненістю говорити, переможуть, але в перехідні періоди вони піддаються випробуванню. І сучасне культуротворення справді здійснюється в перехідний період – від індустріального до знаннєвого суспільства. Тому останньому і була приділена увага.

І тим не менше доки, що треба констатувати, існує інтерес значної частини науковців та філософів до позанаукових форм знання, зокрема до таких форм знання, які є альтернативними щодо науки та наукового знання, а також інтерес цих науковців та філософів до вчень, які є відповідними таким позанауковим, а також альтернативним щодо науки формам знання, може в найближчому майбутньому не тільки якось відчутно не зменшуватись, а навіть продовжувати зростати і далі.

В усякому випадку, такий висновок цілком правомірний, якщо спробувати зробити екстраполяцію тих очевидних тенденцій у трансформації усього феномену знання, які спостерігаються протягом кількох останніх десятиліть.

SECRET

Представники західної цивілізації за останні століття і особливо впродовж останніх десятиліть здебільшого звикли високо оцінювати сучасну науку та наукові знання і навіть пишались ними (особливо це стосується ставлення до вітчизняної науки в тих чи інших із країн Заходу). Доцільно погодитись, що загалом така висока оцінка науки та наукових знань в наш час є цілком виправданою і заслуженою.

Однак не можна бути осторонь також і того, що не всі існуючих знань навіть в наш час варто відносити до категорії наукових знань. Тим більше не варто всі знання ототожнювати з науковими знаннями, якщо мова йде про якийсь віддалене минуле навіть європейської, а тим більше неєвропейських цивілізацій.

Проте часто не тільки представники широкого загалу людей, які в більшості своїй досить далекі від реалій сучасної науки та усвідомлення необхідних правил застосування наукових процедур у використанні понять, але навіть і якась частина науковців здебільшого схильні ідентифікувати знання саме з науковим знанням.

Однак проблема полягає не тільки в цьому. Починаючи з кінця минулого століття все більшого значення у суспільній свідомості і в культурі починає набувати сам феномен позанаукових знань. Очевиднішим стає такий важливий для сучасної філософії факт, що науку і наукове пізнання, при усьому їх великому значенні, не слід вважати єдиною можливим шляхом набуття людством життєво важливої і необхідної для нього інформації.

Крім наукового знання завжди існує також і таке знання, яке не відповідає прийнятим в науці нормам. З цієї причини воно не може вважатись науковим знанням. Ненаукові та позанаукові форми знання завжди мали цілий ряд

ПІСЛЯМОВА

Можливості культуротворчого характеру криються в позанаукових знаннях передусім в гносеологічних і феноменологічних якостях цих знань: в гносеологічному плані ці знання – це диспозиційні предикати, а в феноменологічному плані – вони явища (феномени), що даються безпосередньо на буттєвому рівні, тобто як безпосередньо екзистенційно дане. Це знання в онтологічному плані має особистісний характер, репрезентує вольові, емоційні та інші якості окремої особистості, її вмереженість та творення смислового поля кожного окремого індивіда та загалу індивідів.

Структура позанаукових знань формувалася і функціонувала впродовж багатовікової історії, а тому вона має багатовекторну семантику та складну прагматику. Вирізняються дві основні структури позанаукових знань: суб'єктивно-практичні та символічні об'єктивно-практичні знання. Перші зорієнтовані на особистісні (і вроджені) якості суб'єктів знань, а другі – на символічно представлені і об'єктивовані якості суб'єктів знань. В усіх випадках позанаукові знання – це культуротворчі знання і мова може йти тільки про те, який тип культури продукується, на скільки він співзвучний відповідній історії та сьогоденню.

Культуротворення без врахування позанаукових знань якщо і унеможлиблюється, то приймає односторонні форми (техніцизм, сцієнтизм, практицизм, масова культура тощо). Позанаукові знання враховують етнічне і національне в культурі, а наукове – принципово маргінальне. Тому позанаукові знання можуть запобігати маргіналізації культуротворчого процесу.

Сучасні процеси глобалізації, становлення знаннєвого суспільства актуалізують проблему співвідношення наукового і позанаукового знання. Основними пунктами цього співвідношення є гуманітарні проблеми, зокрема ті, що стосуються використання техніки та технологій в різних сферах людського буття: від

виробництва і до побуту та навчання, а також (що особливо важливо) людського здоров'я. За цих умов позанаукові знання можуть не тільки доповнювати наукові знання постановкою гуманітарних питань, але й сприяти їх розв'язанню. Особливо дошкульними стають гуманітарні проблеми в перехідні періоди, а тому зростає в суспільстві у ці періоди зацікавленість до позанаукових знань. Скажімо, це спостерігається в сьогоднішній Україні, інших державах, але це має навіть місце в країнах, які є високо розвинутими (Німеччина, Франція та інші).

Дослідження проблеми позанаукових знань і їх культуротворчих функцій має великі перспективи, містить ще прошарки, які вимагають подальшого осмислення. Перспективними є наступні проблеми:

Вивчення значення позанаукових знань на збереження культурних традицій того чи іншого етносу, в тім колі і в плані розвитку української культури;

Важливою проблемою є питання значення позанаукових знань у взаємообміні культурними досягненнями різних регіонів нашої планети;

Перспективною темою є проблема креативних можливостей позанаукових знань щодо наукового пізнання;

Має перспективу дослідження особливостей екзистенційної істини як характеристики позанаукових знань, особливо в плані осмислення відповідальності сучасного споживацького суспільства перед майбутніми поколіннями.

Існують і інші перспективні напрямки дослідження культуротворчих функцій позанаукових знань, зокрема ті, що пов'язані з новими технологіями навчання, формування екології людини тощо.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1983. – 125 с.
2. Автономова Н. С. Миф: хаос и логос // Заблуждающийся разум. Многообразие вненаучного знания. – Москва: Политиздат, - 1990. - С. 30-57.
3. Августин Блаженный. О граде Божием. – Минск: Харвест – Москва: АСТ, 2000. – 1296 с.
4. Алан Л. Эзотерическая астрология или астрология нового времени. – Х: РИП «Оригинал», 1994. – 224с.
- 4а. Албушенко В.Л. Всемирная энциклопедия. Философия XX век. – Москва-Минск, - 2002. - С. 282-283.
5. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. –Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1984. – 353с.
6. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней: от Возрождения до Канта: Пер. с англ. – СПб.: Пневма, 2002. – 868с.
7. Антология исследований культуры. – Т.1: Интерпретация культуры / Отв. Ред. и сост. Л.А.Мостова и др. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 728 с.
8. Антропологічні виміри езотеричної філософії. Колективна монографія. – Слов'янськ, - 2005. - 288 с.
9. Арендт Г. Становище людини.: Пер. з англ.. М Зубрицька. – Львів: Літопис, 1999. – 254 с.
10. Аристотель. Метафізика. – М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. – 348 с.
11. Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – Москва: Наука, 1988. – 331 с.
12. Астрология // Словарь иностранных слов. – М.: Русский язык, 1980. – 550с.
13. Ауробиндо Шри. Синтез Йоги / Пер. с англ. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1992. – 666 с.
14. А что если бы?..: Альтернативная история / Пер. с англ. – Москва: “Издательство АСТ”; Санкт-Петербург: Terra Fantastica, 2003. – 604 с.
15. Банфи А. Философия искусства / Предисл. К.М.Долгова: Пер. с итал. Г.П.Смирнова. – М.: Искусство, 1989. – 384 с.

16. Барт Р. Мифологии / Пер. с франц. – Москва: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – 313 с.
17. Басилов В. Н. Избранники духов (О шаманстве). – Москва: Политиздат, 1984. – 208 с.
- 17а. Басилов В.Н. Шаманство как ранняя форма мистицизма // Воросы научного атеизма. – Москва: Мысль, - 1989. - Вып. 38.
18. Бейли А. О космическом огне. Психологический ключ к „Тайной Доктрине“ / Пер. с англ. – Москва: ЕКСМО-Пресс, 2001. – 960 с.
19. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 608 с.
20. Блаватская Е. П. В поисках окултизма. – Москва: Сфера, 1996. – 441 с.
21. Блаватская Е. П. Разоблаченная Изида. В 2 кн. Кн. 1 / Пер. с англ. – Москва: “Издательство АСТ”, 2002. – 830 с.
22. Блаватская Е. П. Разоблаченная Изида. В 2 кн. Кн. 2 / Пер. с англ. – Москва: “Издательство АСТ”, 2002. – 824 с.
23. Блок М. Апология истории или Ремесло историка. – Москва: Наука, 1973. – 232 с.
24. Боги, брахманы, люди: четыре тысячи лет индуизма: Сб. ст.: Пер. с чеш. / Под ред. Д. Збавител. – М.: Наука, 1969. – 416 с.
25. Бодрияр Ж. Прозрачность зла. – М.: „Добросвет“, 2000. - 258 с.
26. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980. – 333 с.
27. Бонгард-Левин Г. М. Древняя Индия. История и культура. – Санкт-Петербург: Алетейа, 2001. – 288 с.
28. Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А.В. Мудрецы и философы древней Индии. – М.: Наука, 1975. – 367 с.
29. Борев Ю. Б. Эстетика. – 4-е изд., доп. – Москва: Политиздат, 1988. – 496 с.
30. Борхес Х. Л. Сад расходящихся тропок // Проза разных лет / Пер. с исп. – Москва: Радуга, 1989. - С. 86-93.
31. Борхес Х. Л. Тайное чудо // Проза разных лет / Пер. с исп. – Москва: Радуга, 1989. - С. 112-116.
32. Борхес Х. Л. Тема предателя и героя // Проза разных лет / Пер. с исп. – Москва: Радуга, 1989. - С. 102-104.
33. Борхес Х. Л. Глён, Укбар, Orbis Tertius // Проза

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- разных лет / Пер. с исп. – Москва: Радуга, 1989 – С. 50-61.
34. Борхес Х. Л. Три версии предательства Иуды // Проза разных лет / Пер. с исп. – Москва: Радуга, 1989 – С. 116-120.
35. Бронштэн В. Уфологія: наука или паранаука? // Звездочет. – 2000. – №2. – С. 4-7.
36. Быстрицкий Е. К. Практическое знание в мире человека // Заблуждающийся разум. Многообразие вненаучного знания. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 210-238.
37. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990. – 216 с.
38. Булатов М.А. Деятельность и структура философского знания.: Наук. думка., 1976. - 216 с.
39. Бурдые П'єр. Практичний глузд. – К. – Український центр духовної культури, - 2003. - 529 с.
40. Бурдые П. Практический смысл. – СПб Алетейя. – 2001. - 652 с.
41. Бхагаватгита: Мифы древней Индии. – Санкт-Петербург: Кристалл, 2000. – 511 с.
42. Быковская Г. Нейрофизиология медитации // Наука и религия, 1999, № 2.
43. Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. – Москва: Наука, 1991. – 296 с.
44. Ван-дер-Вандер Б. Пробуждающаяся наука. II.Рождение астрономии: Пер. с англ. – М.: Наука, 1991. – 384с.
45. Вандерхилл Э. Мистики XX века. Энциклопедия. – Москва: МИФ-Локид, - 1996. - 654 с.
46. Васильев К. В. Истоки китайской цивилизации. – Москва: Восточная литература, 1998. – 319 с.
47. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. – М.: - Прогресс. – 1990. – С. 60-272. .
48. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К.: 1999. - 305 с.
49. Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – Москва: Наука, 1986. – 208 с.
50. Величко Ф. Магические свойства драгоценных камней // Наука и религия, 2004, № 2, С. 54.
51. Величко Ф. Мистические свойства драгоценных камней // Мистические свойства камней. – Москва: Библиополис, 1995. - С. 3-76.
52. Величко Ф. Человек и камень. Символика

- ювелирных камней // Наука и религия, 2004, № 3, С. 58.
- 52а. Вельш Вольфганг. Наш постмодерный модерн. – К.: - 2004. – 327 с.
53. Вернадський В.І. Вибрані праці. – К.: Наук. думка, - 2005. - 301 с.
54. Всемирная энциклопедия: философия XX век. – М.: АСТ., Мн. Харвест, Современный литератор, - 2002. - 976 с.
55. Всемирное писание. Сравнительная антология священных текстов. – Москва: Республика, 1995.
56. Винокуров В. В. Феномен сакрального или Восстание Богов // Социо-Логос. – Москва, 1991.
- 56а. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М.: Наука, - 1958. – 263 с.
57. Гаваа Лувсан. Очерки методов восточной рефлексотерапии. 3-е издание. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1991. – 432 с.
58. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, - 1991. - 367 с.
59. Гадамер Х.-Г. Герменевтика і поетика. Вибрані твори / Пер. з нім. – Київ: Юніверс, 2001. – 288 с.
60. Галинская И. Л. Загадки известных книг. – Москва: Наука, 1986. – 128 с.
61. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Косм-психологос. – Москва: Прогресс, 1994. – 479 с.
62. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, т. 3. Философия духа. – Москва: Мысль, 1977. – 471 с.
63. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. – Москва: Наука, 1989.
64. Глоба П. Техника построения гороскопа. Космический паспорт ИИП. – Минск: «Новик», 1992. – 128с.
65. Глушков В.М. Основы безбумажной информатики. – М.: Наука, - 1982. - 552 с.
66. Голан А. Миф и символ. – 2-е изд. – Москва: Русслит, 1993. – 371 с.
67. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. – Москва, 1987. – 217 с.
68. Гордон Драй ден, Джаннет Восс. Революція в навчанні. – Львів. – Знання. – 2005. - 540 с.
69. Григоренко А. Ю. Сатана там правит бал. Критические оценты магии. – Киев: Украина, 1991.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

70. Гриньова Н. В. Культурно-історичні модифікації таємнознавства: спроба філософського осягнення // Філософія: Науковий вісник / ХДПУ. – Харків, 1999, Вип. 2, С. 9-22.
71. Гриньова Н. В. Про вплив таємнознавства на пізнавальну активність (спроба соціально-антропологічного дослідження) // Філософія: Науковий вісник / ХДПУ. – Харків, 2000, Вип. 12, С. 106-112.
72. Грубе В. Духовная культура Китая. – Москва, 1912. – 213с.
73. Грязнов А. Ф. Естественный язык и понимание культурно-исторических феноменов // Заблуждающийся разум. Многообразие вненаучного знания. – Москва: Политиздат, 1990, С. 239-257.
74. Грязнов Б.С. Теория и ее объект. – М.: Наука, - 1973. - 248 с.
75. Гудрик-Кларк Н. Окультиные корни нацизма. Тайные арийские культы и их влияние на нацистскую идеологию. – Санкт-Петербург: Евразия, 1995. – 242 с.
76. Гуревич П. С. Мировоззренческие аспекты соотношения мистики и науки // Вопросы научного атеизма. – Москва: Мысль, 1989, Вып. 38, С. 227-239.
77. Гуревич П. С. Возрожден ли мистицизм? – Москва: Политиздат, 1984. – 300 с.
78. Гусаченко В. В. Трансгрессии модерна. – Харьков: ООО “Озон-Инвест”, 2002. – 400 с.
79. Гутнер Г.Б. Знание как событие и процесс // Что значит знать? – М.: Центр гуманитарных исследований „Гуманитарная книга“, - 1999. - 465 с.
80. Гэсо П.-Д. Священный лес. Изд. 2-е, испр. / Пер. с франц. – Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1979. – 191 с.
81. Давид-Неэль Мистики и маги Тибета. – Москва: Дягилев Центр, 1991. – 203 с.
82. Дамміт Майкл. Логічні основи метафізики. – К. Основи. – 2001. - С. 105.
83. Дейлі Г. Поза зростанням. Економічна теорія сталого розвитку. – К. – 2002. – 297 с.
84. Деррида Ж. Письмо японскому другу / Пер. с франц. // Постмодерн в философии, науке, культуре: Хрестоматия. – Харьков, 2000. - С. 53-57.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

85. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – Москва: Наука, 1993. – 431 с.
86. Дзюба Іван. Між культурою і політикою. – К.: - Сфера, - 1998. - С. 76.
87. Добров Г.М. Наука о науке. – Киев: Наукова думка, - 1989. - 304 с.
88. Добронравова И.С. Синергетика: становление нелинейного мышления. – Киев: Лыбидь, - 1980. - 149 с.
89. Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) / Пер. с итал. – Москва: Политиздат, 1989. – 365 с.
90. Драйден Г., Джаннет Восс. Революція в навчанні. – Львів, - Знання. – 2005. – 541 с.
91. Дротянко А. Г. Феномен фундаментального і прикладного знання (постнекласичне дослідження). – Київ: Видавництво Європейського університету фінансів, інформаційних систем, менеджменту і бізнесу, 2000.
92. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. – Москва, 1986. – 234 с.
93. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії / Пер. з франц. – Київ: Юніверс, 2002. – 424 с.
94. Еко У. Маятник Фуко. – Львів, - 1998. - 520 с.
95. Евзлин М. Космогония и ритуал. – Москва: Радикс, 1993. – 332 с.
96. Еремина В. И. Ритуал и фольклор. – Ленинград: Наука. Ленинградское отделение, 1991. – 206 с.
97. Єленський В. Українське суспільство і секти // Людина і світ, 1998, № 9, С. 9-12.
98. Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. – Ленинград, - 1979. - 467 с.
99. Зедльмайр Г. Искусство и истина. Теория и метод истории искусства: Пер. с нем. Ю.Н.Попова. – СПб. : Аxiома, - 2000. – 272 с.
100. Зиммель Г. Кризис культуры // Избранное: В 2-х т. – М.: Юрист. – Т.1: Философия культуры – 1996. – 671 с.
101. Искусшение «тайным знанием». – Москва: Одигитрия, 1997. – 91 с.
- 101а. Ішмуратов А.Т. Аналітика науковості. Навчальна програма курсу. – Київ. – “Четверта хвиля”, 1997.–19с.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

102. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Пер. з нім. К.: Лібра, - 2001. - 400 с.
103. Кампанелла Т. Город Солнца: Пер. с лат. - М.: Мысль, 1994. - 592с.
104. Канак Ф.М. Суб'єкт, об'єкт і фізичне пізнання. - К.: Наук. думка, 1970. - 140 с.
105. Капица П.Л. Научные труды. Наука и современное общество. - М.: Наука, 1998. - 539 с.
106. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. К.: Оріяни, - 2003. - 500 с.
107. Капра Ф. Дао физики. Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока / Пер. с англ. - Санкт-Петербург: ОРИС, 1994. - 304 с.
108. Карл Густав Юнг о современных мифах [Сборник трудов] / Пер. с нем. - Москва: Практика, 1994. - 252 с.
109. Карпов А. О. Феномен научного познания в психосоциальном измерении // Философские науки, 2003, № 10, С. 5-33.
110. Касавин И. Т. Магия: ее мнимые открытия и подлинные тайны // Заблуждающийся разум. Многообразие вненаучного знания. - Москва: Политиздат, 1990, С. 58-81.
111. Касавин И. Т. Опыт как знание о многообразии // Философия науки. Вып. 2. - М.: - 1996. - 134 с.
112. Касавин И. Т. Типология чтения. (К типологии текстов и текстовых эпох) // Философия науки. - М.: - 2006. - С.253.
113. Касавин И. Т., Щавелев С. П. Повседневность и альтернативные миры // Философские науки, 2003, С. 104-124.
114. Касавин И. Т. Традиции и интерпретации: фрагменты исторической эпистемологии. - М.: СПб.: Изд-во РХГИ, - 2000. - 320 с.
115. Кассирер Эрнест. Философия символических форм: введение и постановка проблемы // Культурология XX век. Антология. - М.: 1975. - С. 209-210.
116. Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос: Пер. с нем. - М.: СПб.: Универ. Книга, 2000. - 654с.
117. Кассирер Э. Избранное: Опыт о человеке: Пер. с нем. - М.: Гайдарики, 1998. - 780с.
118. Кассирер Эрнест. Философия символических форм. - М.: - С. - Пб. - 2002, т.1. - 270 с.

119. Кассирер Эрнест. Философия символических форм. – М.: - С. – Пб. – 2002, т.2. – 279 с.
120. Кассирер Эрнест. Философия символических форм. – М.: - С. – Пб. – 2002, т.3. – 397с.
121. Кассирер Эрнест. Философия символических форм. – М.: - С. Пб. – 2002, т.1. – С.27.
122. Кастанеда К. Учения дона Хуана. Путь знания индейцев яки. Отдельная реальность. Путешествие в Икстлан / Пер. с англ. – Москва: ЕКСМО-Пресс, 2001. – 704 с.
123. Категориальные структуры познания и практики. – К.: Наук. думка, - 1986. - 317 с.
124. Каюа Р. Людина та сакральне / Пер. с франц. – Київ: “Ваклер”, 2003. – 256 с.
125. Кедровский О.И., Соловей Л.А. Алгоритмичность практики, мышления, творчества. – К.: Вища школа, - 1980. - 184 с.
126. Клековкін О. Ю. Сакральний театр: Генеза. Форми. Поетика. (Структурно-типологічне дослідження). – Київ: Київський державний інститут театрального мистецтва ім. І. К. Карпенка-Карого, 2002. – 272 с.
127. Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. – Москва: Институт философии; Институт востоковедения, 1994. – 431 с.
128. Ковальська В. За традиціями народної педагогіки // Українська культура, 2004, № 10, С. 31-32.
- 128а. Козловски П. Культура постмодерна. – М.: Знание. – 1997. – 240 с.
129. Колев А. Политическая мифология: Реализация социального опыта. – Москва: Логос, 2003. – 382 с.
130. Конфуцианство в Китае: Проблемы теории и практики. – Москва: Наука, 1982. – 264 с.
131. Коран и научные открытия. – Одесса. – 1994. - 16 с.
132. Котекс Роджер. Предисловие издается ко второму изданию // Ньютон Иссак. Математические начала натуральной философии. – М.: - Наука. – 1989. – С. 20.
133. Козльо П. Алхимик / Пер. з порт. – Киев: София, 2004. – 224 с.
134. Кравченко В. В., Хмелевская А. В., Потребня Г. М. Литотерапия: Лечение материалами. – Москва: Педагогика-Пресс, 1994. – 224 с.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

135. Краснодембський З. На постмодерністських роздоріжжях культури. – К.: Основи, 2000. – 311 с.
136. Краткая медицинская энциклопедия, т. 1, Москва: НПО “Медицинская энциклопедия”, 1999. – 608 с.
137. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К.: ПАРАПАН, - 2003. - 240 с.
138. Кримський С.Б. Ценносно-смысловой универсум как предметное поле философии // Философская и социологическая мысль. – 1996. - № 3-4, С. 48.
139. Кришна Т. Индийское искусство ваасты. – Москва: ФАИР-ПРЕСС, 2004. – 272 с.
140. Кроули А. Астрология. Архетипы астрального универсума согласно мифологии и западной традиции // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. – М.: 1992. – С.447-476.
141. Кугель С.А. Профессиональная мобильность в науке. – М.: Мысль, - 1983. - 256 с.
142. Кулагін А. С. Незвідані шляхи закономірного [бесіда з членом бюро комісії з проблем лекторської майстерності при правлінні Всесоюзного товариства “Знання” А. С. Кулагіним /Записали О. В. Танасюк, І. В. Кушко] // Трибуна лектора, 1986, № 10, С. 7-9.
143. Культурные универсалии, наука и вненаучное знание // Заблуждающийся разум. Многообразие вненаучного знания. – М.: Политиздат, 1990. - С. 328-380.
144. Кураев А. Сатанизм для интеллигенции (О Рерихах и Православии). (в двух томах). т. II. Христианство без оккультизма. – Москва: Отчий дом, 1997. – 431 с.
145. Кушерець В. І. Знання як стратегічний ресурс суспільних трансформацій. – К.: Знання України, - 2004. - 465 с.
146. Лазарев С. Н. Диагностика кармы, кн. 1. Система полевой саморегуляции. – Санкт-Петербург: Сфера, 1994.
147. Лазарев Ф. В., Литтл А. Б. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь: СОНАТ, 2001. – 264 с.
148. Лазарев Ф. В., Брюс А. Л. Современная эпистемология: дух и проблемы. – Симферополь: Таврида, - 1999. - 176 с.
149. Лайтман М. Кабала. Тайное еврейское учение, часть 1-3. – Новосибирск: Интербук и Ассоциация “Спешите делать добро”,

1993. – 166 с.

150. Левек II. Эллинистический мир / Пер. с франц. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 253 с.

151. Леви Елефис. Ритуал трансцендентной магии / Пер. с англ., Москва: REFL-book, Библиотека эзотерической литературы, 1995. – 304 с.

152. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – Москва: Педагогика-пресс, 1994. – 602 с.

153. Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер. с франц. – Москва: Республика, 1994. – 382 с.

154. Леви-Строс К. Мифологии: В 4-х т. – М.: СПб.: Культурная инициатива: Университетская книга, 2000. – Т.1.: 406 с.

155. Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с франц. – Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985. – 536 с.

156. Леви Э. История магии. – Москва: REFL-book, 1995. – 380 с.

157. Леви Э. Ритуал трансцендентной магии. – Москва: REFL-book, 1995. – 298 с.

158. Леви Э. Учение и ритуал высшей магии. – Москва: REFL-book, 1994. – 384 с.

159. Леглер В. А. Наука, квазинаука, лженаука // Вопросы философии, 1993, № 2, С. 49-55.

160. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века / Пер. с франц. – Санкт-Петербург: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2003.

161. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Пер. с франц. – Москва: Прогресс, 2001.

162. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с франц. – Москва: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 375 с.

163. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. – М.: Наука, - 1980. - 389 с.

164. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: Наука, - 2001. - 200 с.

165. Леонтьева В. Н. Культуротворческий процесс: основания и начала. – Харьков: КОНСУМ, 2003. – С. 47-48.

166. Леманн А. Иллюстрированная история суеверий и волшебства: От древности до наших дней. – Киев: Украина, 1991. – 399 с.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

167. Лесів В. Й. Походження світу в світлі фундаментальної і альтернативної науки. – Новояворівськ: Б. В., 2001. – 100 с.
168. Лиотар Ж.-Ф. Заметки о смыслах “пост” (письмо Джессамин Блеу, Милуоки, 1 мая 1985 г.) / Пер. с франц. // Постмодерн в философии, науке, культуре: Хрестоматия. – Харьков, 2000, С. 8-10.
169. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: Что такое постмодерн / Пер. с франц. // Постмодерн в философии, науке, культуре: Хрестоматия. – Харьков, 2000. - с. 5-8.
170. Литвиненко А. А. Практическая биолокация. Диагностика заболеваний и вредных воздействий. – Киев: Эпицентр-7, 1991. – 58 с.
171. Литтл А. Б. Откуда мы знаем: Религиозная эпистемология / Лекции в Симферопольском государственном университете, 1996 / Пер. с англ. – Симферополь: Крымско-Американский колледж, 1996. – 94 с.
172. Ліндсей Д. Коротка історія культури. Від доісторичних часів до доби Відродження / Пер. с англ. Том 1. – Київ: Мистецтво, 1995. – 236 с.
173. Ліндсей Д. Коротка історія культури. Від доісторичних часів до доби Відродження / Пер. с англ. Том 2. – Київ: Мистецтво, 1995. – 255 с.
174. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: в 2-х книгах. Книга 1. – Москва: Искусство, 1992. – 656 с.
175. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. – М.: Из-во Моск. Ун-та, 1982. – 480 с.
176. Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность / Сост. А.А.Тахо-Годи, М.:Мысль, 1994. – 919 с.
177. Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение / Сост. Тахо-Годи; М.: Мысль, 1995. – 944 с.
178. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. – Москва: Мысль, 1978. – 623 с.
179. Лотман Ю. М. Структура художественного текста. – Москва: Искусство, 1970. – 384 с.
180. Лук’янець В.С., Кравченко О.М, Озадовська Л.В. Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури. – К., - 2000. - 304 с.

181. Лях Р. Проблема трансформації людини в контексті "гуманістичної психології" та дзен-буддизму // Мультиверсум. Філософський альманах: Збірник наукових праць. – Київ: Інститут філософії НАН України, 1998.
182. Маккена Т. Пища богов. Поиск первоначального дерева познания: Радикальная история растений, психоактивных веществ и человеческой эволюции / Пер. с англ. – Москва: Издательство Трансперсонального института, 1995. – 378 с.
183. Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М.: Рефлбук, 1998. – 304 с.
184. Малиновский Б. Научная теория культуры: Пер. с англ. – М.: О.Г.И., 2000. – 208с.
185. Малкей М. Наука и социология знания / Пер. с англ. – Москва: Прогресс, 1983. – 254 с.
186. Манделъштам О.Э. Государство и ритм. Пшеница человеческая. Гуманизм и современность // Философские науки. – 1988. - №12. – С. 83-87.
187. Маркова Л. Наука и религия: проблемы границы. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – 255 с.
188. Маслов А. А. Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный сктаз. – Москва: Алетейя, 2003. – 474 с.
189. Мединська Ю. Колективне несвідоме як глибинна детермінанта етнічного менталітету // Психологія і суспільство, 2004, № 2, С. 50-117.
190. Медоуз К. Магия североамериканских индейцев. – Киев: София, 1997. – 285 с.
191. Мслетинский Е.М. Поэтика мифа / РАН, - М.: Вост. Лит. РАН, 1995. – 407 с.
192. Мень А. История религии. В 2 кн., кн. 1.: В поисках Пути, Истины и Жизни. – Москва: ФОРУМ, ИНФРА-М, 2001. – 216 с.
193. Мень А. История религии. В 2 кн., кн. 2: Пути христианства. – Москва: ФОРУМ – ИНФРА-М, 2001. – 224 с.
194. Меркулов И. П. Архаическое мышление: вера, миф, познание //Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы. – Москва, 1996. - С. 39-43.
195. Меркулов И. П. Истоки сакрализации теоретической науки // Вопросы философии, 1998. - С. 64-76.
196. Меркулов И. П. Когнитивная эволюция. – М.:

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

РОССПЭН, - 1999. - 331 с.

197. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / О.Йосипенко, С.Йосипенко (пер. з фр. післямова та прим.). – К.: Український центр духовної культури, 2001. – 552 с.

197а. Микитенко Д.А. Відчуття і дійсність. Деякі філософські питання теорії відчуттів. – К.: Наукова думка, - 1966. - 160 с.

198. Митина В.А. Сквозь призму знака: Знаки в искусстве. – К.: Самватас, 1996. – 108 с.

199. Мифология древнего мира / Пер. с англ. – Москва: Наука, 1977. – 456 с.

200. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987. – 365с.

201. Мінаков М.А. Історія поняття досвіду. – К.: ПАРАПАН, 2007. – 380 с.

202. Морамарко М. Масонство в прошлом и настоящем / Пер. с итал. – Москва: Прогресс, 1990. – 289 с.

203. Муджани С. А. Иран. – Тегеран: Центр изучения документов и истории дипломатии, 2002.

204. Мулдашев Э. Р. От кого мы произошли?: [Сенсационные результаты научной гималайской экспедиции]. – Москва: АиФ-Принт: ОЛМА-ПРЕСС, 2003. – 446 с.

205. Назаров Л. Я б в астрологи пошел...: Кармическая астрология. – Донецк: Сталкер, 1996. – 352 с.

206. Налимов В. В., Дрогалина Ж. А. Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательного. – Москва: “МИР ИДЕЙ”, АОФКРОН, 1995. – 432 с.

207. Нарский И.С. К вопросу об отражении свойств внешних объектов в ощущениях (О так называемых вторичных качествах в связи с понятием диспозиционных предикатов) - Проблемы логики и теории познания. – М.: - МГУ. – 1968. – С. 3-76.

208. Наука и культура (материалы “круглого стола”) // Вопросы философии, 1998, № 10, С. 3-38.

209. Наукові і освітянські методології та практики. – Київ: ЦГО НАН України. – 2004. - 643 с. (7-8) с.в.т.

210. Нибур Х. Р. Христос и культура. Радикальный монотеизм и западная культура / Пер. с англ. – Москва: Юрист, 1996. – 575 с.

211. Никифоров А. Л. Философия как личный опыт // Заблуждающийся разум. Многообразие выснаучного знания. – Москва: Полигиздат, 1990. – С. 296-326.

212. Николе С. Магия цвета ртути / Пер. с англ. – Москва: Эксмо; Санкт-Петербург: Домино, 2005. – 544 с.

213. Ножин Е. А. Проблемы лекторского мастерства в свете требований XXVII съезда КПСС // Вопросы лекционной пропаганды. – Москва, 1987. – С. 3-15.

214. О горожанине из Бристоля // Плавание святого Брендана. Средневековые предания о путешествиях, вечных странниках и появлении обитателей иных миров. – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2002. – С. 217.

215. О корабельном якорю, спущенном с небес на землю // Плавание святого Брендана. Средневековые предания о путешествиях, вечных странниках и появлении обитателей иных миров. – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2002 – С. 215-216.

216. Оппенгеймер Р. Наука и культура // Наука и человечество. – 1964. – №3. – С. 52-65.

217. Оранский И. В. Восточные единоборства. – Москва: Советский спорт, 1990. – 80 с.

218. Наукові і освітянські методології та практики. – Київ: ІЦГО НАН України. – 2004, вип. 2, С.7-8.

219. О том, откуда берутся град и гром // Плавание святого Брендана. Средневековые предания о путешествиях, вечных странниках и появлении обитателей иных миров. – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2002. – С. 218-221.

220. Павич М. Хазарский словарь: Роман-лексикон. Женская версия / Пер. с серб. -- Санкт-Петербург: Азбука, 2002. – 352 с.

221. Память и забвение. Древо истории идей: Собрание текстов в двух томах, т. 1. – Харьков: Контакт, 2000. – 686 с.

222. Палагина И. Логика построения фундаментальных астрологических систем // Астрология век XX. – М.: 1991. – С.20-21.

223. Паннекук А. История астрономии. – М.: Наука, 1966. – 592с.

224. Папюс. Первоначальные сведения по оккультизму. – Москва: МИКАП, 1993. – 272 с.

225. Папюс Практическая магия. – Бишкек: Адабият, 1992. – 301 с.

226. Парсонс Т. О социальных системах. – М.:

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Академический Проект, 2002. – 832с.

227. Петров М.К. Искусство и наука // Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. – М.: Наука, - 1995. - 176 с.

228. Петров М.К. Социально-культурные основания развития современной науки. – М.: Наука, - 1992. - 232 с.

229. Петрушенко В. Епістемологія як філософська теорія знання. – Львів, 2000. - 295 с.

230. Платон. Діалоги / Пер. з давньогр. – К.: Основи, 1999. – 395 с.

231. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. – Москва: Прогресс, 1985. - 344 с.

232. Поліщук І. П. Неповторний світ “середнього слухача”: [Бесіда про майстерність з лектором, професором кафедри філософії Київського інституту інженерів цивільної авіації І. П. Поліщуком / Записав О. Є. Шевченко] // Трибуна лектора, 1985, № 1, С. 18-20.

233. Полосин В. Миф. Религия. Государство. – М.: Ладомир, 1999. – 441 с.

234. Поппер К. Р. Объективное знание. Эволюционный подход. – М.: - 2002. – С. 108.

235. Попович М.В. Логико-гносеологические условия постановки проблемы нового знания // Пути формирования нового знания в современной науке. – К. – Наук. думка. – 1983. - С.23.

236. Попович М.В. Національна культура і культура нації. – К.: 1991. – 64 с.

237. Попович М.В. Рациональность і виміри людського буття. – Київ, - 1997. - 287 с.

238. Попович М.В. Философские вопросы семантики. – К.: Наук. думка, - 1975. - 299 с.

239. Поппер К.Р. Объективное знание. Эволюционный подход. – М.: - Знание. – 2002. - 381 с.

240. Порус В. Н. Альтернативы научного разума (К анализу романтической и натурфилософской критике классической науки) // Альтернативные миры знания. – Санкт-Петербург. – Из-во Русского Христианского гуманитарного института. – 2000. – С.13-62.

241. Порус В. Н. Искусство и понимание: сотворение смысла // Заблуждающийся разум. многообразие вненаучного знания. – Москва: Политиздат, - 1990. - С. 256-277.

242. Понсов М. Е. До-християнський і вне-християнський гнозис // Гностики, или "О лженменном знании". – Киев: "УЦИМ-ПРЕСС", "ИСА", 1996. – С. 11-29.
243. Потебня А.А. Слово и миф. – М.: Правда, - 1989. – 623 с.
244. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. – М.: Прогресс. - 1999. - 200 с.
245. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. - М.: Прогресс, - 1986. - 431 с.
246. Природа. Технологія. Культура / В.Табачковський (ред.). – Філософія. Антропологія. Екологія / НАН України. Інститут філософії ім. Г.Сковороди. Укр. Філософський фонд, антропологічне відділення. – К., 2000. – Вип.1. – 248 с.
247. Проблема знания в истории науки и культуры. – СПб. – «Алетейя». – 2001. - 253 с.
248. Пружинин Б. И. Астрология: наука, псевдонаука, идеология? // Вопросы философии, 1994, № 2, С. 9-31.
249. Пружинин Б. И. „Звезды не лгут“, или Астрология глазами методолога // Зablуждающийся разум. Многообразие вненаучного знания. – Москва: Политиздат, 1990. - С. 117-150.
250. Пружинин Б. И. „Звезды не лгут“. Люди ошибаются // Наука и религия. – 1990. - №12. – С. 34-35.
251. Рабинович В. Л. Алхимический миф и химеры собора Парижской богородицы (К проблеме сопоставления) // Зablуждающийся разум. Многообразие вненаучного знания. – Москва: Политиздат, 1990. - С. 97-116.
252. Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. – Москва, 1979. – 305 с.
253. Рабинович В. Л. Образ мира в зеркале алхимии. – М.: Энергоиздат, 1981. – 151с.
254. Радьяр Д. Астрология личности. Представление астрологических понятий и идей в свете современной психологии и философии / Пер. с англ. – Москва: Антарис, 1991. – 352 с.
- 254а Рассел Бертран. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю.Лісняка, П.Таращука, - К.: Основи, - 1995. – 759 с.
- 254б. Рачинський В.С. Символическая реальность и право. – Львов. – ВНТЛ – Класика - 2007. – 730 с.
255. Ревуненкова Е. В. О некоторых истоках поэтического творчества в Индонезии (шаман-певец-сказитель) //Фольклор и

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

етнографія. У етнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1984. – С. 35-40.

256. Рерих Н. Держава света / Пер. с англ. – Москва: ЭКСМО, 2002. – 848 с.

257. Рижко Л. В. Інформатика і постнекласичне наукове знання // Наукові і освітянські методології та практики. – Київ: ЦГО НАН України, 2004. – С. 163-174.

258. Рижко В. А. Постнекласика та структура сучасного філософського знання // Totallogy – XXI. – 1999. – Вип. 2-3: Постнекласичні дослідження. С. 308-315.

259. Рижко В. А., Дротянко Л.Г. Проблема демаркації фундаментального та прикладного знання в науці: постнекласичний погляд // Totallogy – XXI. – 1999. – Вип. 2-3: Постнекласичні дослідження. – С.372-386.

260. Рижко В. А. Сучасні іновачії в наукових і освітянських методологіях та практиках: напрямки та проблеми // Наукові і освітянські методології та практики. – Київ: ЦГО НАН України, 2004. – С. 18-30.

261. Розин В. М. Природа и особенности эзотерического знания // Философские науки, 2003, № 4, С. 144-157.

262. Розин В. Путешествие в страну эзотерической реальности. Избранные эзотерические учения. — Москва: УРСС, 1998.

263. Розин В. Эзотерический мир. Семантика сакрального текста. – Москва: Едиториал УРСС, 2002. – 317 с.

264. Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. – 1994. – №6. – С.29-35.

265. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск, - 1997. – 345 с.

266. Рубель В. А. Історія середньовічного Сходу: Курс лекцій: Навчальний посібник. – Київ: Либідь, 1997. – 464 с.

267. Салтевський М. В. Криміналістика, т. 2. – Харків: Консум, 2001. – 528 с.

268. Сафронов А. Г. Психология религии. – Киев: Ника-Центр. 2002. – 222 с.

269. Сафронов А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. Мифы и культы. Религия. Магия. – Харьков: ХГАК, 2004. – 304 с.

270. Секлитова Л. А., Стрельникова Л. Л. Становление

души или Парадоксальная философия. – Москва: Амрита-Русь, 2003, т. 1. – 320 с.

271. Секлитова Л. А., Стрельникова Л. Л. Становление души или Парадоксальная философия. – Москва: Амрита-Русь, 2003, т. 2. – 352 с.

272. Сидихменов В. Я. Китай: страницы прошлого. 3-е изд. – Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1987. – 448 с.

273. Синичкин В. Мир теней. Православная церковь о загадочных явлениях. – Донецк: Сталкер, 2000. – 320 с.

274. Скуленко М. І. Засобами переконання: [Про лекторську майстерність] // Трибуна лектора, 1984, № 7, С. 22-25.

275. Словарь античности. Пер. с нем. – Москва: Прогресс, 1989. – 704с.

275а. Илларион Киевский. Слово о законе и благодати // Англология мировой философии. – К.: - 1991, Т.1, ч.1.

276. Смирнова Н. М. Когнитивные практики в разных типах цивилизаций // Полигнозис. – Москва, 2003, № 3, С. 104-116.

277. Слисаренко А. Б. Третий пояс мудрости: Блеск языческой Европы. – Ленинград: Лениздат, 1989. – 286 с.

278. Сорос Дж. Глобальна криза капіталізму. – Київ: Основи, - 1999. - 259 с.

278а. Стародубцева Л.В. Мнемозина и Лета. Память и забвение в истории культуры. – Харьков. – Харьковская государственная академия культуры. – 2003. – 696 с.

279. Степаненко І. В. Метаморфози духовності в ландшафтах буття. – Харків: ОВС, 2002. – 256 с.

280. Степанов А. М. Толковый словарь по эзотерике, оккультизму и парапсихологии. – Москва, 1997. – 793 с.

280а. Степин В.С. Наука и культура (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 1988. - №10. – С. 3-38.

281. Степин В.С. Теоретическое знание. – М.: - Знание. – 2000. - 744 с.

282. Сухорукова Г. Малювання за народними казками – один із засобів національного виховання // Дошкільне виховання, 2004, № 8, С. 13-15.

283. Табачковський В.Г. Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996. – 123 с.

284. Табачковський В. Г. „Полісутнісне homo:

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

філософсько-мистецька думка в пошуках „нєвєклідової рефлексії“ . – К.: ПАРАПАН, - 2005. - 431 с.

285. Тайлор Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Пер. с англ. – Смоленск: Русич, 2000. - 624 с.

286. Тарнас Р. История западного мышления. – Москва: КРОН-ПРЕСС, 1995. - С.10-37.

287. Тейлор Ч. Подолання епістемології // Після філософії: кінець чи трансформація? / Пер. з англ. – Київ, 2000. - С. 414-428.

288. Техника в ее историческом развитии. От появления ручных орудий труда до становления техники машино-фабричного производства. – Москва: Наука, 1979. – 416 с.

289. Тодер Ф. А. Тайвань и его история (XIX в.). – Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1978. – 339 с.

290. Токарев С. А. Ранние формы религии. – Москва: Политиздат, 1990. – 622 с.

291. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. – Москва: Политиздат, 1986. – 575 с.

292. Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. – Москва, 1959. - С. 3-75.

293. Токвіль А. Давній порядок і революція: Пер. з фр. Г. Філіпчук. – К.: Юніверс, 2000. – 224 с.

294. Толкиен Д. Р. Р. Властелин колец. I. Хранители. – Баку: Олимп, 1993. – 512 с.

295. Толкиен Д. Р. Р. Властелин колец. II. Две твердыни. III. Возвращение государя. – Баку: Олимп, 1993. – 654 с.

296. Толкиен Д. Р. Р. Хоббит, или Туда и обратно // Толкиен Д. Р. Р. Хоббит. – Баку: Олимп, 1993. - С. 334-540.

297. Толкование снов. – Москва: Прометей, 1990, 64 с.

298. Тоффлер А. Третья хвиля. – К., - 2001. - 480 с.

299. Тоффлер А. Шок будущего. – М.: ООО «Издательство АСТ», - 2002. - 557 с.

300. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. – Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 328 с.

301. Трубников Н. Н. Наука и нравственность (О духовном кризисе европейской культуры) // Заблуждающийся

разум. Многообразие внеаучного знания. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 278-295.

302. Уайтхед А. Н. Религия и наука / Пер. с англ. // Заблуждающийся разум. Многообразие внеаучного знания. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 448-462.

303. Україна: інтелект нації. – К.: Знання, - 2000. - 516 с.

304. Украинцы. – Москва: Наука, 2000. – 535 с.

305. Уфология // Новый энциклопедический словарь. – М.: «Большая Российская энциклопедия» Из-во «Рипол Класик», 2000. – 1262с.

306. Федотова В. Г. Истина и правда повседневности // Заблуждающийся разум. Многообразие внеаучного знания. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 175-209.

307. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1986. – 544с.

308. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе // Избранные труды по методологии науки / Пер. с англ. – Москва: Прогресс, 1986. – С. 467-523.

309. Фейерабенд П. Против методологического принуждения. Очерк анархистской теории познания // Избранные труды по методологии науки / Пер. с англ. – Москва: Прогресс, 1986. – С. 125-466.

310. Филатов В. П. Об идеях альтернативной науки // Заблуждающийся разум. Многообразие внеаучного знания. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 152-174.

311. Философский энциклопедический словарь. – Москва: «Советская энциклопедия», 1983. – 840 с.

312. Философско-религиозные истоки науки. – Москва: Мартис, 1997. – 320 с.

313. Фізер І. Постмодернізм: post/ante/modo – термін із нульовим значенням / Пер. с англ. // Постмодерн в філософії, науке, культурі: Хрестоматія. – Харків, 2000. – С. 57-64.

314. Філософський енциклопедичний словник / Голова редколегії В.І.Шинкарук: НАН України. Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.

315. Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. – Москва: Наука, 1985. – 328 с.

316. Фрагменты ранних древнегреческих философов. Ч. I. От эпических космогоний до возникновения атомистики. –

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Москва: Наука, 1989. – 576 с.

317. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, - 1990. - 368 с.

318. Фрезер Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – Москва: Политиздат, 1986. – 703 с.

319. Фрезер Д. Д. Фольклор в Ветхом завете / Пер. с англ. – Москва: Политиздат, 1989. – 333с.

320. Фром Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – 429 с.

321. Фуко, Мишель. Археология знания / Пер. з фр. В. Шовкун. – К.: Вид-во Соломії Павличко “ Основи”, 2003. – С. 284-285.

322. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977. – 488 с.

323. Фуко М. Слова и вещи. – М.: СПб. – 1994. - 406 с.

324. Фэн-шуй. Практикум. – Москва: “Издательство АСТ”; “Издательство Астрель”, 2004. – 137 с.

324а. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика. – 1993. – 447 с.

325. Хамітов Н.В. Україна: національна міфологія та національна ідея // Розбудова держави. – 1994. - №1. – С. 29-31.

325а. Хамитов Н.В. Философия человека: поиск пределов. Пределы мужского и женского: введение в мегаантропологию. – К.: „Наукова думка“ – 1996. – 46-54 с.

326. Хакен Г. Синергетика. Иерархия неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. – М.: Мир, - 1985. - 419 с.

327. Хасон П. Тайны колдовства. – Санкт-Петербург: Спикс, 1994. – 390 с.

328. Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. – Москва: Наука, 1988. – 540 с.

329. Хейзинга Й. Homo ludens // Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Пер. с нидерланд. – Москва: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. - С. 5-240.

329а. Хейзинга Й. Homo ludens // Самопознание европейской культуры XX в. Пер. с нидерланд. – Москва: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. - С.241-320.

330. Хиромантия. – Рига: Спрідитис, 1990. – 120 с.

331. Холл Д. А. Юнгианское толкование сновидений: Практическое руководство /пер. с англ. – Санкт-Петербург: Б. С. К. (Библиотека аналитической психологии), 1996. – 166 с.

332. Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Интерпретация секретных учений, скрытых за ритуалами, аллегориями и мистериями всех стран / Пер. с англ. – Новосибирск: “Наука”. Сибирская издательская фирма РАН. – 3-е изд. Испр. 1997. – 794 с.

333. Холтон Дж. Что такое “антинаука”? / Пер. с англ. // Постмодерн в философии, науке, культуре: Хрестоматия. – Харьков, 2000, С. 403-420.

333а. Храмова В.Л. Категориальный синтез теоретического знания. – К.: Наукова думка, - 1984. - 295 с.

334. Хюбнер К. Истина мифа. – М.: Наука, - 1996. - 320 с.

335. Хюбнер К. Критика научного разума.- М.: Издание Института философии РАН, - 1994. - 327 с.

336. Хюбнер К. Прогресс от мифа через логос к науке как теоретико-познавательная проблема // Разум и экзистенция. – М.: СПб.: Издание Русского гуманитарного института, - 1999. - С. 114-125.

337. Цехмістро І.З. Голістична філософія науки. – Х., - 2003. - 286 с.

338. Чайковский В. Ф., Берман И. М., Лагуткин О. Д. Путь к лекторскому мастерству // Вестник высшей школы, 1985, № 1, С. 53-56.

339. Черняк В. З. Уроки старых мастеров (из истории экономики строительного дела). – 2-е издание, переработанное и дополненное. – Москва: Стройиздат, 1989. – 240 с.

339а. Чорноморденко І. В. Горизонти науки: диференціація, чи інтеграція // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип.69. Філософія. – Чернівці: Рута, 2000. – С. 3-6.

340. Чуйко В.Л. Рефлексія основоположень методологій філософії науки: Монографія. – К.: Центр практичної філософії, - 2000. – 250 с.

341. Шаревская Б. Религия Африки.- Москва: Наука, - 1960. – 268 с.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

342. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. – Москва: Наука, - 1988. - С. 10-342.
343. Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. – К.: Узд-во Киев. Ун-та, - 1964. - 344 с.
344. Шмітт Ж. К. Сенс жесту на середньвічному Заході. – Харків: Око, -2002. – 640 с.
345. Штейнер Р. Очерк тайноведения. – Ленинград: Эго, - 1991. – 270 с.
346. Штернберг М. И. Является ли синергетика наукой // Философские науки, - 2004, - № 6. - С. 130-139.
347. Шюре Э. Великие посвященные. – Москва: Книга-Принтшоп, 1990. – 418 с.
348. Эволюционная эпистемология: проблемы и перспективы. – М.: Наука, - 1996. - 188 с.
349. Эзотеризм. Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – 1040 с.
350. Элиаде М. Космос и история: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1987. – 312с.
351. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость: Пер с фр. Е. Морозовой. – СПб.: Алетейя, 1998. – 250 с.
352. Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. – М.: Рефлбук; К.: Ваклер, 1996. – 288 с.
353. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза: Пер. с англ. К Богуцкий, В.Трилс. – К.: София, 1998. – 384 с.
354. Энциклопедия мистицизма. – Санкт-Петербург: Литера, 1996. – 480 с.
355. Юнг К.-Г. О современных мифах: Пер. с нем. – М.: Практика, 1994. – 252с.
356. Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени: Пер. с нем. – СПб.; М; Х; Минск; Питер, 2002. – 352с.
357. Яковлев А. А. Модель мистического познания и рефлексия // Заблуждающийся разум. Многообразие вненаучного знания. – Москва: Политиздат, 1990. - С. 82-96.
358. Malinowski B. Myth in primitive psychology. London.- 1987. – 264p.
359. Mylonas G/ Eleusis and the Eleusinian Mysteries.

- Princeton. – Princeton University Press, 1961. – 267p.
360. Pahnke W. Drugs and mysticism. New York, 1982. – 342p.
361. Shapiro D., Walsh R. Meditation: Classic and contemporary perspectives. New York: Aldine, 1984. – 451p.
362. The Invention of Tradition. Cambridge, 1983. – 342p.
363. Walsh R. The spirit of shamanism. Los Angeles: Tarcher, 1990. – 284p.
364. Chadwick R/ The Origins of Astronomy and Astrology in Mesopotamia // *Archeoastronomy*. – 1984. – Vol. 7. – P.89-95.
365. Field J.V. Astrology in Kepler's Cosmology // *Astrology, Science and Society*. – Boydell Press, 1987. – P. 143-170.
366. Kennedy E.S., Krikorian-Preiser H. The astrological doctrine of projecting the rays // *Al-Abhath*. – 1972. – №1-4. – Vol.25/ - P.3-15.
367. Kennedy E.S. Comets in Islamic Astronomy and Astrology // *Journal of the Near Eastern Studies*. – 1973. №1. – Vol. 16. – P.44-51.
368. Pingree D. Astronomy and Astrology in India and Iran // *Isis*. – 1963. – №176. – Vol. 54. – Pt.2. – P. 229-246.
369. Arnheim R. The Ontological Limbo of Spirits // *The British Journal of Aesthetics*. – January 1998. – Vol. 38. – Number 1. – P. 63 – 65.
370. Pingree D. Astrology // *Encyclopedia Britannica*. – 1988. Ed.15. – Vol. 25. – P.80-84.
371. Shaffer S. Newton's Comets and Transformation of Astrology // *Astrology, Science and Society*. – Boydell Press, 1987. – P.219-244.
372. Anderson, James A. Communication theory: Epistemological foundations. – N. Y. ; Lnd. : The Guilford press, 1996. – 183p.
373. Aspettie problemi dell' ermeneutica / I. Mancini, P. de Vitiis, H. A. Cavallera i a. : A. Cura di A. Verri, G. A. Roggerone. – Lecce : Milella, 1988. – 183p.
374. McDonald D. The Theory of Mass Culture. // *Mass Culture – The popular Arts in America*. – New York, 1965.
375. "Aufklarung" als Periodenbegriff der Ideologieschichte. Einige metodologische Uderlegungen und Grundsätze. B. , Akad. – verl. 1973. , 26s.
376. Barmark Jan Perspectives in metascience. – Goteborg, 1979. – 199p.
377. Burgin, Mark, Kuznecov, Vladimir. The structure –

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

nominative analysis of theoretical knowledge (ideas, results and perspectives) / M, Burgin, V. Kuznetsov. – K., 1992. – 36p.

378. Cepicov M. G. The integration of science / M. G. Cepicov; Transl. form the Russ. : Yuri Sdobnikov; Disigned by H. Chizhevsky. – M. : Progress, 1978. – 293p.

379. Contribution to the analysis and synthesis of knowledge. 3. / Cambridge – Boston / 1953. - 270p.

380. Perret R. W. Symbols, Icons and Stupas // The British Journal of Aesthetics. – October 1996. – Vol. 36. – Number 4. – P. 432 – 438.

381. Dampier William Cecil A history of science and its relations with philosophy and religion. 4 ed. Repr. With a postscript by I. Bernard Cohen. Cambr. U. P., 1968. – 544p.

382. Daston, Lorraine. Eine kurze Geschichte der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit. – Munchen, 2000. – 60s.

383. Design methodology and relationships with science / Ed. by m. y. de Vries a, o. – Dordrecht etc.: Kluver acad. Publ., 1993. – VI, 327p.

384. Heinz, Michael. Erkenntnisse und probleme einer Wissenschaftlichen Kontroverse: Diss. / Universitat Hannber. Fachbereich fur cyeistesund Sozialwissenschaften – Hannover, 1999. – 454s.

385. Stecker R. Alien Objection to Historical Definitions of Art // The British Journal of Aesthetics. July 1996. – Vol. 36. – Number 3. – P. 305 – 308.

386. Lem Stanislaw. Fantasyka i futurologia. - Krakov: Wud. Literachie, 1989. – (Stanislaw Lem Dziela). T.1. – 478s., T.2. – 610s.

387. Lohkivi, Endla. The sociology of scientific knowledge: a philosophical perspective: Diss. - Tartu: University press, 2002. – 116p.

388. Derrida J/ De la grammatologie. – Paris. – 1972.

389. Menasse, Robert. Phanomenologic der Entgeisterung: Geschilte des verschwindendem wissens. – Frankf. / M.: Suhrkamp, 1995. – 86s.

390. Siu, R. G. H. The Tao of science: An essay on Western knowledge and Eastern wisdom. – Camb. (Mass.): The M. I. T. Press, 1996. – 180p.

391. Basin Evgenij jakovlevic. Semantic philosophy of art: Transl. from the Russ. / Yevgeny Basin. – M. Progress, 1979. – 248p.

392. Bell Eric Temple. The magic of numbers. – N. Y.; Lnd. Mc. Graw – Hill, 1946. – 418p.
393. Davis J. J. On the scientific method: How scientists work. – Lnd.; Harlow: Longmans, 1968. – 166p.
394. Sobel. Carolyn P. The cognitive sciences: an interdisciplinary approach. – Mountain View etc.: Mayfield, 2001. – XX, 327p.
395. Crumley. Jack S. An introduction to epistemology. – Mountain View, Calif. Etc.: Mayfield, 1999. – 297p.
396. Lyotard Y.- F. La Condition postmoderne Rapport sur le savoir. – Paris. – 1979.
397. Evolutionary epistemology, rationality and the sociology of knowledge / Ed. by G. Radnizky, W. W. Bartley; with contrib. by K. Popper a. o. – La Salle, Ill.: Open Court, 1988. – 471p.
398. Faith, freedom, and rationality: philosophy of religion today / J. Jordan, D. Howard – Snyder (ed.) - Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996. – XIV, 287p.
399. Pavilionis Rolandas. Meaning and conceptual systems / Transl. by H. Campbell Creighton. – M.: Progress, 1990. – 296p.
400. Walsh W. H. Reason and experience. – Brookfield, Vermont: Gregg Revivas, 1991. – 260p.
401. Carnap R. The Methodological Character of Theoretical Concepts. "Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 1. The Foundatons...", Minneapolis, 1956. – P. 5-67.
402. Zelinsky – Wibbelt, Cornelia. Discourse and the continuity of reference: Representing mental categorization. – B.; N. Y.: De Cruyter, 2000. – X, 354p.
403. Grabinska, Teresa. Philosophy in science. – Wroclaw: Oficyna Wydawnicza Politechniki Wroklawskiej, 2003. – 184p.
404. The philosophy of science: An encyclopedia / S.Sarcar, J. Pfeifer (ed.). – N. Y.; Lnd.: Routledge, 2006.- 1– 490p.
405. The philosophy of science: An encyclopedia / S.Sarcar, J. Pfeifer (ed.). – N. Y.; Lnd.: Routledge, 2006.- 491- 965p.
406. The philosophy of science. Ed.: P. H. Nidditch. Oxf., U. P. 1968. – 184p.
407. Rapoport, Anatol. Operational philosophy: Integrating knowledge and action. – N. Y.: Harper & Brothers, 1953. – XI, 258p.

Наукове видання

ЧОРНОМОРДЕНКО Іван Васильович

**ПОЗНАУКОВІ ЗНАННЯ
І
КУЛЬТУРОТВОРЧИЙ ПРОЦЕС**

Монографія

Комп'ютерне верстання *Ю.Г. Томащука*

Підписано до друку 15.12.2009 Формат 60 × 84
Ум. друк. арк. 21,39 Обл.-вид. арк. 22,5 1/16

Тираж 1000 прим. Вид. № 24/П-09 Зам. № 2/2-10

КНУБА, Повітрофлотський проспект, 31, Київ, Україна, 03680

E-mail: red-isdat@knuba.edu.ua

Віддруковано в редакційно-видавничому відділі
Київського національного університету будівництва і архітектури

Свідчення про внесення до Державного реєстру суб'єктів
Видавничої справи ДК № 808 від 13.02.2002 р.

КНУБА

Наук 6-ка

50-00



727435

50.00

Позанаукові знання і культурот



“Зміст монографії, на думку автора, сприятиме повнішому та цілісному розумінню позанаукового знання, його непересічної ролі в культуротворенні не тільки в минулому, але й за сьогодення, коли наукове знання складає основу переходу до знаннєвого суспільства. Позанаукові знання, як висловлювання, мають диспозиційно-предикатну сутність і цим презентують суб'єктивність вмереження людини в світ, її екзистенціалів, гуманітарну природу людського буття. Тому перехід до знаннєвого суспільства має спиратися не тільки на наукові, але й позанаукові знання. Останні в сучасному світі функціонують як метафори, притчі, взірці, що мають реалізовуватися в конкретних ситуаціях. Це тільки розширює гуманітарне поле людського буття, його підґрунтя, що криється в минувшині, а тому має і перспективне майбутнє.”

І.В.Чорноморденко