

ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄԱՄԵՀԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՏԵՄԱՆԿՅՈՒՆՆԵՐԸ

Գիտության իմացաբանական-մեթոդաբանական տեսությունից դեպի գիտության սոցիոլոգիա

ՆԱՄԼԵՏ ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ

Գիտության փիլիսոփայության ժամանակակից տեսություններում, ինչպես նաև պատմագիտության եւ մշակութաբանության մեջ, հետզհետե իշխող է դառնում գիտությունը որպես մշակույթի երեւոյթ դիտարկելու տեսակետը: Գիտության նկատմամբ այսպիսի մոտեցումը հրապուրիչ է մի քանի առումներով: Նախ, դրանով վերանում է գիտության եւ գիտատեխնիկական առաջադիմության հակադրումը գեղագիտական եւ բարոյական արժեքներին միտված հոգեւոր մշակույթին, հակադրում, որը նախորդ դարի վերջերից սկսած հիմնավորում եւ քարոզում են արեւմտյան փիլիսոփայության ազդեցիկ ուղղությունները: Մինչդեռ, վերադարձվելով մշակույթի իր բնօրրանը՝ գիտությունն իջեցվում է աշխարհի հոգեւոր ու մտավոր յուրացման բարձրագույն ձեւի իր պատվանդանից եւ դրվում է մշակույթի գաղափարախոսական, ճանաչողական, գեղագիտական, բարոյաիրավական պատմական ձեւերի շարքում որպես աշխարհընկալման, «ճշմարտության ներկայացման» սուկական եղանակներից մեկը՝ առասպելի ու կրոնի, արվեստի ու գրականության, պատմության ու իրավունքի կողքին: Այս մոտեցմամբ առաջնային են դառնում գիտության նաեւ հումանիտար տեսանկյունները. ուշադրությունը փոխադրվում է գիտության ավարտուն, պատրաստի համակարգից դեպի գիտության պատմությունը եւ գիտնականի, որպես անհատականության, ստեղծագործությունը, դեպի հումանիտար գիտելիքների հետ բնագիտության առնչությունները, դեպի մաթեմատիկայի եւ բնագիտության կրթամշակութային տեսանկյունները եւ այլն:

Ստավոր եւ հոգեւոր մշակույթի համակարգում գիտության գրաված տեղի այսպիսի վերարժեքավորումը առաջին հայացքից շահեկան է գիտության համար: Սակայն այնուհետեւ պարզվում է նաեւ, որ եթե գիտությունն իսկապես մշակույթի երեւոյթ է, ապա այն պետք է օժտված լինի մշակույթի ձեւերին առհասարակ բնորոշ առանձնահատկություններով, իսկ դա նշանակում է, որ շատ էական

դեպքերում հարկավոր կլինի վերանայել մեր պատկերացումները գիտության մասին՝ նրա պատմության, հոգեւոր եւ մտավոր մշակույթի մեջ նրա ունեցած դերի ու տեղի, նրա հասարակական նշանակության մասին: Ինչպես կասվի ստորեւ, որոշ դեպքերում այդպիսի վերանայումը կարոտ է լուրջ վերապահումների, ինչպես որ, մյուս կողմից, իսկապես կարոտ են սրբագրման գիտության փիլիսոփայության եւ մեթոդաբանության դասական տեսությունները:

Գիտության վերաբերյալ պատկերացումների այդպիսի վերանայման հիմնական տեսանկյուններից հարկավոր է առանձնացնել հետեւյալները¹:

Գիտության փիլիսոփայության, մեթոդաբանության եւ պատմագրության դասական տեսություններում գիտությունը ներկայանում է որպես ըստ էության մեկ ամբողջական երեւոյթ, որը (ա) պատմական առաջընթաց զարգացում է ապրում գիտելիքների կուտակման ու ճանաչողության կատարելագործման միջոցով, (բ) պատմական տարբեր ժամանակաշրջանների եւ տարբեր քաղաքակրթությունների հաջորդափոխության մեջ, կրելով դրանց ազդեցությունը, այսուհանդերձ առանձնանում է ընդհանուր հատկանիշներով՝ այսպես կոչված «գիտականության չափանիշներով» (ուրեմն՝ օժտված է դիախրոնիկ ամբողջականությամբ), (գ) այդ ազդեցությունները առանձնահատկություն, անհատականություն են հաղորդում գիտության յուրաքանչյուր պատմական ձեւին, սակայն դրանք արտաքին գործոններ են գիտության պատմական զարգացման ընթացքում նրա ներքին տրամաբանական ծավալման նկատմամբ:

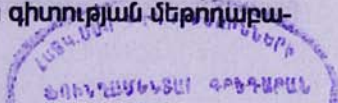
Գիտության պատմությանը վերաբերող բոլոր դասական աշխատությունները իրականացնում են այս ըմբռնումը, դրանք կատարում են պատմական վերակազմություն՝ նկատի ունենալով գիտելիքների այդ պատմական ներքին տրամաբանական ծավալման նկարագրությունը: Գիտության փիլիսոփայության եւ մեթոդաբանության մեջ այս մոտեցումը երկար ավանդույթ ունի. կարելի է սկզբել մարքիզ դե Կոնդորսեի «Մարդկային բանականության առաջադիմության պատմական պատկերի ակնարկից» եւ հասնել մինչեւ մեր դարի կեսերին Արեւմուտքում առավել համբավ վայելած՝ Զորջ Սարտոնի «Գիտության պատմությունը եւ նոր հումանիզմը» գրքին²:

Այնինչ, երբ գիտությունը դիտվում է որպես մշակութային երե-

վույթ, ապա այն դառնում է պատմական երեւոյթ՝ այլ իմաստով, պատմական՝ բառիս բուն իմաստով. պատմությունը գործ ունի անկրկնելի, ուրույն՝ *անհատական* իրողությունների հետ, որոշակի ժամանակում եւ որոշակի տեղում, որոնք նա աշխատում է մեկնաբանել-բացատրել պատմագիտական ինչ-ինչ ըմբռնումների տեսանկյունից (պատմական օրինաչափության, պատմամշակութային տիպերի եւ այլն), բայց այդ իրողությունները շարունակում են մնալ անկրկնելի, ուրույն՝ անհատական ³: «Պատմականի» այս ըմբռնմամբ էլ պայմանավորված է «գիտության պատմական մեթոդաբանություն» ընդհանուր անվանումը, որը տրվում է այստեղ նկարագրվող տեսությանը: Ահա թե ինչու այս դեպքում յուրաքանչյուր պատմական ժամանակի եւ տարածության մեջ գիտությունը ներկայանում է որպես այդ պատմամշակութային իրողությանը հատուկ՝ ուրույն աշխարհընկալման եւ աշխարհըմբռնման եղանակներից մեկը, որը տարբեր է մեկ ուրիշ պատմամշակութային իրողությանը հատուկ եղանակից: Այսպիսով կասկածի տակ է առնվում նաեւ գիտության ընդհանուր պատմական (դիախրոնիկ) միասնությունը. անտիկ իմաստասիրական գիտությունը, միջնադարյան «մակացությունը», Նոր ժամանակի փորձնական բնագիտությունը եւ նորագույն ժամանակի գիտությունը ներկայանում են որպես միմյանցից տարբեր պատմական գոյացություններ, ինչպես որ եվրոպական գիտությունից տարբերվում են հնդկական գիտությունը, տիբեթյան բժշկությունը եւ այլն: Վերջին տասնամյակներում գրվել են գիտության պատմության վերաբերյալ բազմաթիվ գրքեր եւ մեթոդաբանական հետազոտություններ, որոնցում վերհանված են տարբեր ժամանակաշրջանների եւ տարբեր քաղաքակրթությունների մեջ ճանաչողության եւ գիտության անհատական առանձնահատկությունները: Հունական անտիկ շրջանի վերաբերյալ այդպիսի աշխատանք կատարել է, մասնավորապես, Պ.Ֆոյերաբեռնդը՝ ցույց տալով ժամանակի մտածողական ու ճանաչողական կանխադրույթների ու կադապարների էական հատկանիշները՝ հունական անտիկ մշակույթի ամբողջ կոնտեքստում ⁴: Իսկ առավել մեծ թվով աշխատություններ վերաբերում են Նոր ժամանակի բնագիտության կազմավորմանը՝ 17-րդ դ. «գիտական հեղափոխությանը», ցույց է տրվում, որ Նոր ժամանակի գիտությունը որակապես նոր երեւոյթ է, ինչպես որ եվրոպական քաղաքակրթությունը: Բնականաբար, այս ամենն ուղեկցվում է գիտության փիլիսոփայության

դասական տեսությունների անողոք քննադատությամբ: Թոմաս Կունը նույնիսկ վնասակար է անվանում Ջորջ Սարտոնի՝ գիտության պատմության ասպարեզում կատարած տիտանական աշխատանքը՝ «Գիտության պատմության ներածություն» ստվարածավալ եռահատոր (հինգ մասից) երկը, եւ գտնում է, որ գիտության իսկական պատմագրությունը սկզբնավորվում է Ալեքսանդր Կոյրեի նման հետազոտողներով, որոնց շնորհիվ «առաջին անգամ հնարավոր դարձավ գիտությունը դիտել որպես ամբողջովին պատմական մի երեւոյթ՝ երաժշտության, գրականության, փիլիսոփայության կամ իրավունքի նման»⁵: Ուշադրության առնենք, որ գիտության զուգադրումը մշակույթի ազատ ստեղծագործական ձեւերի հետ նպատակ ունի ընդգծելու, որ գիտության պատմաբանը եւս պետք է ելնի այն նախադրյալից, որ յուրաքանչյուր պատմամշակութային իրողության մեջ գիտությունը նույնքան ուրույն, անկրկնելի՝ մի նոր անհատական գոյացություն է, ինչպես որ ժամանակի գեղագիտական գիտակցությանն ու ըմբռնումներին համապատասխանող արվեստի, գրականության, փիլիսոփայության երկը եւ ժամանակի բարոյաիրավական համակարգը:

Պատմամշակութային երեւոյթների եզակի անհատականության այս ըմբռնումը շատ զուգահեռներ ունի հումանիստիկայի մյուս բնագավառներում: 19-20-րդ դդ. կա մի ամբողջ կոնտեքստ այդպիսի մոտեցման եւ մտածելակերպի համար: Բավական է հիշատակել Սեպիրի սկզբնավորած էթնոլեզվաբանությունը եւ Ուորֆի մշակութաբանությունը, Լեւի-Ստրոսի, Բոասի ջանքերով մշակված կառուցվածքային մշակութաբանությունը, իսկ ապա՝ ամերիկյան մարդաբանության մեջ մանրամասնորեն հիմնավորված մշակութային պլյուրալիզմի տեսությունը եւ, վերջապես, մեր հարյուրամյակի համար բնորոշ այս գաղափարի ամենից հայտնի (եւ, թերեւս, դրանց բոլորի համար առաջնային)՝ Դանիլեւսկու, Շպենգլերի եւ հատկապես Թոյնբիի պատմափիլիսոփայական տեսությունները քաղաքակրթություն-հասարակությունների տարբեր տիպերի մասին: Գիտության պատմական մեթոդաբանությունը, որը փոխարինելու եկավ գիտության փիլիսոփայության դասական տեսություններին, իսկ մեթոդաբանության մեջ՝ տրամաբանական էմպիրիզմին ու պոպերականությանը, եւ որը հայտնի է Կունի, Ֆոյերբաքենդի, Լակատոսի, Մակմալինի, Թուլմինի եւ այլոց անուններով, ըստ էության այդ գաղափարի մշակումն էր գիտության մեթոդաբա-



նության եւ պատմագրության մեջ: Եթե գիտության պատմական միասնության հարցին մոտենալու լինենք Առնոլդ Թոյնբրիի պատմափիլիսոփայության տեսանկյունից, ապա եվրոպական քաղաքակրթությունն իսկապես որակապես տարբեր է, դիցուք, հնդկական, չինական քաղաքակրթություններից, բայց չի կարելի անտեսել եվրոպական քաղաքակրթության ժառանգորդումը հունահռոմեական քաղաքակրթությունից, հետեւաբար եւ եվրոպական գիտության ժառանգական կապը անտիկ եւ հելլենիստական գիտության հետ: Սակայն, կասեր Թոյնբրին, դա երկու որակապես տարբեր գոյացությունների՝ երկու տարբեր անհատականությունների ժառանգական կապն է՝ նման զավակ-ծնող հարաբերությանը. զավակը ծնողից տարբեր անհատականություն է, եւ նրա կենսագրությունն ամենեւին էլ ծնողի կենսագրության շարունակությունը չէ: Պոպերը, Կունը եւ Ագասսին, սակայն, մի հաջորդ քայլն են անում գիտության պատմության տրոհման ուղղությամբ: Եթե դասական պատմափիլիսոփայության մեջ մշակութային պլյուրալիզմի տեսությունները գիտության պատմամշակութային սահմանափակությունը, գիտական ճանաչողության տարբեր տիպերը կապում էին քաղաքակրթությունների հետ⁶, ապա պատմական մեթոդաբանության հիշյալ ներակայացուցիչների համաձայն, գիտության մեջ անցումը մի տեսությունից մեկ ուրիշին արդեն նշանակում է նոր կանխադրույթների եւ նոր լեզվական-հասկացութային ներփակ համակարգի ընդունում, որի աղեքվատ թարգմանությունը մեկ ուրիշ համակարգի հնարավոր չէ:

Հարկավոր է նշել, որ գիտության պատմական միասնության դասական տեսության այս քննադատությունն իսկապես ստիպում է քննության առնել նրա որոշ կանխադրույթներ եւ ըմբռնումներ, ինչպիսիք են, մասնավորապես, գիտելիքների ներքին տրամաբանական ծավալման օրինաչափությունը, կոմունյատիվիզմը եւ այլն: Սակայն անկասկած է, որ գիտության պատմական միասնության գաղափարն ինքնին դեն նետվել չի կարող, այլապես աշխարհի գիտական պատկերը կներկայանա որպես պատմականորեն անցողիկ մի երեւոյթ՝ տվյալ քաղաքակրթության կողմից աշխարհընկալման եւ աշխարհըմբռնման սոսկական եղանակներից մեկը (նրա առասպելաբանության, գրականության ու արվեստի նմանողությամբ), եւ ոչ թե որպես առհասարակ մարդկային բանականության կողմից աշխարհի մասին օբյեկտիվ գիտելիքների ձեռքբեր-

ման պատմական մի ընթացք: Կստացվի, որ ամեն մի պատմական ժամանակ, ամեն մի քաղաքակրթություն ի՛ր ճշմարտությունն ունի, ինչպես որ ունի իր անկրկնելի առասպելաբանությունը, գրականությունն ու արվեստը, փիլիսոփայությունն ու իրավունքը: Ջոզեֆ Ա-գասսին շատ լավ գիտակցում է այս հետեւությունը եւ ողջունում է այն: «Գիտության միասնության գաղափարը, - գրում է նա,- պատմականորեն շատ կարեւոր գաղափար է համընդհանուր ռացիոնալության եւ օբյեկտիվության համար: Այս գաղափարն ուտոպիական երազանք է եւ առավել եւս վտանգավոր երազանք»⁷: Եվ նա աշխատում է ապացուցել, թե, հիմքում դնելով գիտական տեսությունների «գոյության կռվի» եւ «բնական ընտրության» միջոցով դրանց հաջորդափոխության պոպերյան սկզբունքը, հնարավոր է գիտության, պատմության մեջ մուծել միասնության եւ բազմազանության փոխլրացնող տարրերը՝ առանց, սակայն, գիտելիքների կումուլյատիվության եւ գիտական տեսությունների օբյեկտիվ ճշմարտության գաղափարի:

Մինչդեռ թվում է, որ պատմագիտության համար առանցքային այս մեթոդաբանական հարցը կարող է լուծվել «պատմական պրոցեսի միասնությունը եւ նրա կոնկրետ դրսեւորումների բազմազանությունը» բանաձեւով արտահայտվող հեզել-մարքսյան սկզբունքով, եթե նրան տրվի պատշաճ մեկնաբանություն եւ հիմնավորում: Հետաքրքրական է, որ արեւմտյան փիլիսոփայական-մեթոդաբանական եւ պատմափիլիսոփայական գրականության մեջ, որտեղ Հեզելը եւ Մարքսը հաճախ են հիշատակվում, հենց այս սկզբունքը մնացել է աննկատ, երեւի թե նրա նորագույն պատշաճ մեկնաբանության ու հիմնավորման բացակայության պատճառով: Բայց սա, իր ընդհանուր տեսքով, տվյալ հոդվածի շրջանակներից դուրս գտնվող խնդիր է ⁸: Իսկ ինչ վերաբերում է մեր մասնավոր դեպքին՝ *գիտության* պատմական միասնության հարցին, ապա դրա լուծմանը մոտենալու համար նախ հարկավոր է պարզել մի քանի հիմնարար հանգամանքներ: Ամենից առաջ պետք է հստակորեն գիտակցվի, որ այդ հարցն ունի տարբեր մակարդակներ:

1. Առաջինը մարդկային մտածողության կաղապարների համընդհանրության հարցն է: Ղասական իմացաբանությունը, տրամաբանությունը եւ գիտության փիլիսոփայության դասական տեսությունները ինքնին ենթադրում կամ կանխադրում են այդ համընդհանրությունը: Բավական է հիշել իմացաբանական ու տրամաբա-

նական հին ու նոր տրակտատների թեկուզ միայն անվանումները, դրանք նկատի ունեն առհասարակ մարդկային մտածողությունը՝ նրա կառուցվածքը, կշռադատության, ապացուցման ու հերքման կանոնները, խնդիրների լուծման, փորձի ու տեսության եղանակները եւ այլն, այսինքն՝ այն ամենը, ինչով բնորոշվում է «ռացիոնալությունը» որպես մարդկային մտածողության համընդհանուր հատկանիշ: Սակայն, երբ 19-րդ դ. երկրորդ կեսից մարդաբանական, ազգագրական, մշակութաբանական հետազոտությունները կոնկրետ գիտական հիմքերի վրա դրվեցին, պարզ դարձավ, որ մարդկային մտածողության կաղապարների համընդհանրությունը չպետք է կանխապես ենթադրվի մտահայեցողաբար, այլ՝ հենվի տարբեր պատմական դարաշրջանների ու տարբեր մշակույթների ժողովուրդների մտածողության (հասկացութային համակարգերի, լեզվամտածողության, ճանաչողական գործողությունների, խնդիրների լուծման եղանակների եւ այլն) վերաբերյալ փաստական նյութի հավաքման, նրա մեկնաբանության, համեմատական մշակման եւ տեսական ընդհանրացման վրա: Այս առումներով կատարված են հետազոտություններ նախնադարյան եւ «պրիմիտիվ» մտածողության վերաբերյալ (սկսած Է.Բ.Թալլորի «Նախնադարյան մշակույթից» մինչեւ Ֆ.Բոասի դպրոցի կողմից ամերիկյան հնդկացիների լեզվամտածողության ուսումնասիրությունները, ֆրանսիական կառուցվածքաբան-մշակութաբան Կ.Լեւի-Ստրոսի «Վայրենիների մտածողությունը» եւ այլն), անտիկ մշակույթի հիմքում ընկած մտածողական կաղապարների վերաբերյալ (այդ գրականությունը մեծ է, բայց կարելի էր առանձնացնել Ա.Ֆ.Լոսելի «Անտիկ մտածողության տիպերը» աշխատությունը, իսկ այստեղ նկատի առնված նեղ իմաստով գրականության համեմատական վերլուծությունը եւ մեկնաբանությունը տվել է Պ.Ֆոյերաբենդը իր «Ընդդեմ մեթոդի»-ի 17-րդ գլխում), միջնադարին հատուկ սիմվոլիկ մտածելակերպի վերաբերյալ (կառանձնացնել Հ.Օյկենի «Միջնադարյան աշխարհայեցողության պատմությունը եւ համակարգը», Յ.Հուլզինգայի «Միջնադարի աշունը», Վ.Դարկելիչի «Միջնադարյան վարպետների արահետներով» աշխատությունները): Դրանք բացահայտեցին իսկապես նշանակալի տարբերություններ պատմամշակութային տարբեր տիպերի պատկանող ժողովուրդների մտածողական կաղապարների միջեւ (հասկացությունների համակարգի, բաժանման, դասակարգման եւ ընդհանրացման տրամաբանական գործողու-

թյունների, խնդիրների լուծման եղանակների միջեւ եւ այլն): Մշակույթի տեսաբանների մի մասի համար այդ տարբերությունները բավարար հիմք դարձան ժխտելու համար մարդկային մտածողության միասնությունը՝ մտածողական համընդհանուր կաղապարների առկայությունը: Հիշենք Լ.Լեւի-Բրյուլի «նախատրամաբանական պրիմիտիվ մտածողության», Բ.Ուորֆի՝ լեզվական կաղապարների բազմազանության վարկածները, Պ.Ֆոյերբաքենդի կողմից Ուորֆի վարկածի տարածումը անտիկ մտածողության վրա: Սակայն մշակութաբանների ճնշող մեծամասնությունը գտնում է, որ տարբեր մշակույթներում մտածողական կաղապարների տարբերությունը, այսուհանդերձ, բոլորովին չի հերքում այն հիմնարար դրույթը, որ «բանականության գործառության *սկզբունքները* նույնական են բոլոր մշակույթներում եւ բոլոր պատմական դարաշրջաններում»: Այս դրույթը պնդում է ոչ միայն Կ.Լեւի-Ստրոսը⁹, այլեւ (որ հատկանշական է) մշակութային պլյուրալիզմի շատ ներկայացուցիչներ, այդ թվում Ֆ.Բոասը¹⁰: Վեճի լուծումը այս դրույթի օգտին տալիս են տարբեր մշակույթներում մտածողական պրոցեսների այնպիսի դաշտային ուսումնասիրությունները, ինչպիսիք ամփոփված են Մ.Քոուլի եւ Ս.Սկրիբների կողմից¹¹:

2.Տարբեր մշակույթներում եւ պատմական տարբեր ժամանակաշրջաններում մտածողական կաղապարների համընդհանրության հարցը վերաբերում է առհասարակ մարդկային ճանաչողության հիմքերին: Մյուս հարցը վերաբերում է արդե՞ն *գիտական* ճանաչողության մակարդակին՝ բուն գիտության ամենաընդհանրական նախադրյալներին եւ կաղապարներին, այսպես ասած՝ «գիտականության չափանիշներին»: Դրանք ընդգրկում են տարբեր աստիճանի ու կարգի երեւույթներ՝ այն կանխադրույթները, որոնք ընկած են գիտության, կամ մի առանձին գիտակարգի հիմքում, գիտության իդեալները, արժեքային կաղապարները, փորձին եւ տեսությանը ներկայացվող նորմատիվ պահանջները եւ այլն: Եթե փորձելու լինենք դրանք վերցնել բովանդակային առումով (ինչպես սովորաբար դրանք վերցվում են), ապա կպարզվի, որ դրանք տարբեր են գիտության տարբեր ժամանակաշրջանների եւ տարբեր բնագավառների համար, ուրեմն՝ այսպիսի բովանդակային մոտեցմամբ չկա եւ չի կարող լինել գիտության միասնություն: Իսկ եթե դրանց մոտենալու լինենք գիտական ճանաչողության մեջ դրանց ունեցած կոչման եւ կատարած ֆունկցիայի տեսանկյունից,

ապա կտեսնենք, որ, չնայած իրենց կոնկրետ ձեւակերպումների տարբերություններին, դրանք բոլորը կոչված են ապահովելու գիտելիքի օբյեկտիվացումը՝ այն իմաստով, որ գիտելիքն ընկալելի, ըմբռնելի, ստուգելի, ընդունելի կամ մերժելի լինի «ամեն մեկի համար, ով օժտված է բանականությամբ»¹²: Եթե «գիտականության չափանիշները» թվից առանձնացնելու լինենք այն պահանջները, որոնք ժամանակակից բնագիտության մեջ ներկայացվում են դիտումներին ու փորձին, գիտական տեսությանը եւ հիպոթեզին, ապա կտեսնենք, որ դրանք ամենեւին չեն սահմանափակում այն երեւոյթների շրջանակը, որոնք կարող են դառնալ գիտական փաստեր, եւ ոչ էլ այն հնարավոր տեսական ընդհանրացումները, որոնք կիրառվում են, կամ կարող են առաջադրվել, բազմազան էմպիրիկ նյութը՝ փորձնական տվյալներն ու նրանց կապող էմպիրիկ օրինաչափությունները, ի մի բերելու, տեսական համակարգի մեջ դրանք որպէս հետեւություններ ներկայացնելու, նոր, առանձնապէս՝ փորձի մեջ տարանջատ, անակնկալ երեւոյթներ բխեցնելու (կանխատեսելու) համար:

Իհարկէ, այս «գիտականության չափանիշները», իրենց տվյալ կոնկրետ ձեւակերպումների տեսքով, պատմական երեւոյթ են՝ ձեւավորվել են Նոր ժամանակի բնագիտության երեքհարյուրամյա զարգացման ընթացքում (ինչպէս որ որակապէս նոր երեւոյթ է ինքը արեւմտյան գիտությունը) եւ անշուշտ դեռ ստանալու են նոր ձեւակերպումներ, բայց մնալու է նրանց միտումը՝ օբյեկտիվացնելու գիտելիքը, այն դուրս բերելու միայն այս մեկ, տվյալ անհատի զգայությունների, ապրումների, երեւակայության շրջանակներից եւ դարձնելու հանրանշանակ ու իր ներքին կարողականությամբ հանրապարտադիր:

Հումանիտար եւ հասարակական գիտելիքները, անշուշտ, էական տարբերություններ ունեն բնական գիտություններից, բայց դրանցում նույնպէս կազմավորվել են չափանիշներ, որոնցով գիտական հետազոտությունները, դիցուք, պատմական գիտության մեջ, սահմանազատվում են ազատ ստեղծագործության մյուս բնագավառներից: Այստեղ եւս գիտնականի, ասենք՝ պատմաբանի, ստեղծագործական աշխատանքն այն է, որ նա պետք է մտակառուցի, պատմական վերակազմության միջոցով, այն ամբողջությունը՝ պատմամշակութային, հասարակական-տնտեսական, իրավա-

քաղաքական այն իրողությունը, որի մեջ օրինաչափորեն, «տրամաբանորեն» իրենց տեղն են գտնում, «տեղավորվում» են ու հասկանալի եւ մեկնաբանելի են դառնում պատմագիտական փաստերը, հատուկ եւ օժանդակ պատմական գիտակարգերի՝ հնագիտության, աղբյուրագիտության, պատմական ազգագրության ու մշակութաբանության, գիտության պատմության եւ այլն, ընծեռած տվյալները: Այս կերպ վերակազմված ամբողջությունն իր հերթին հնարավորություն է տալիս վարկածներ կառուցել ու լրացնել այն բաց տեղերը, պակասող օղակները, առանց որոնց պատմական իրողությունների շղթան չէր լինի ամբողջական, իսկ մեկնաբանությունները՝ լրիվ հիմնավորված:

Ուրեմն, գիտության մեջ պատմականորեն կազմավորված կադապարային ձեւերի շրջանակում, «գիտականության չափանիշներին» համապատասխան կատարվող ապացուցումներն ու հերքումները, առաջադրվող, կառուցվող, հիմնավորվող հիպոթեզներն ու տեսությունները, տրվող մեկնաբանությունները եւ այլն դառնում են հանրանշանակ, պարտադրվում են ներքին տրամաբանական անհրաժեշտությամբ, ստանում են օբյեկտիվացած տեսք՝ դառնում են ընկալելի, ըմբռնելի, ընդունելի կամ մերժելի «ամեն մեկի համար, ով օժտված է բանականությամբ»¹³: Սակայն, ինչպես ասվեց վերը, գիտության մեջ պատմականորեն կազմավորված կադապարները, «գիտականության չափանիշները» մենք այստեղ քննում էինք մի շատ ընդհանուր տեսանկյունից՝ ճանաչողության մեջ դրանց ունեցած կոչման եւ կատարած ֆունկցիայի տեսանկյունից՝ նկատի ունենալով, որ թեպետեւ տարբեր են դրանց կոնկրետ ձեւակերպումները պատմամշակութային տարբեր իրողությունների մեջ, բայց դրանք բոլորը կոչված են օբյեկտիվացնելու գիտելիքը, դարձնելու այն հանրանշանակ: Իսկ դրանց կոնկրետ գործառության մեջ, յուրաքանչյուր կոնկրետ միջավայրում, մենք անկասկած պետք է նկատի ունենանք պատմամշակութային, արժեքային, գաղափարախոսական, գեղագիտական, սոցիալական, անհատական այլեւայլ գործոնների ազդեցությունները եւ ներկայությունը դրանցում: Եւ հենց այդ գործոնների առնչությամբ էլ հանդես են եկել «գիտական գիտելիքի սոցիալականացման» ժամանակակից մոտե-

թյունները կլինեն այս տեսակետի լավագույն ձեւակերպումները¹⁴: Մինչդեռ Ղյուրկիայը մտածողությունը եւ ճանաչողությունը համարում է ինքնին սոցիալական երեւոյթ (եւ ոչ թե պարզապէս սոցիալական ազդեցություններ կրող ինքնուրույն մի երեւոյթ). նախնական կացութեւներով ապրող ժողովուրդների¹⁵ մտածողության եւ ճանաչողության ուսումնասիրությունների տվյալների հիման վրա նա եզրակացնում է, որ մտածողության եւ ճանաչողության կադապարները, ճշմարտության, ռացիոնալության չափանիշները, ինչպէս եւ ճանաչողական հիմնական կատեգորիաները՝ տարածություն, ժամանակ, պատճառականություն եւ այլն, հասարակական կառուցվածքի, նրա մեջ իշխող մարդկանց հարաբերությունների սոսկ գաղափարական արտահայտությունն են, դրանց արտապատկերումը, երեւութացումը, փոխակերպումը: Ղրանք հանրապարտադիր, նորմատիվ բնույթ են ստանում հենց այս հանգամանքի բերումով՝ քանի որ արտացոլում-մարմնավորում են առանձին անհատների գիտակցությունից ու կամքից անկախ՝ օբյեկտիվ՝ հասարակական (իր տերմինաբանությամբ կոլեկտիվ) կեցությունը: Բայց չէ՞ որ մտածողության ու ճանաչողության կադապարների եւ կատեգորիաների սոցիալական էության մասին դրույթից կարող է ուղղակիորեն բխել, որ (ա) դրանք տվյալ հասարակության մեջ «գործնականում իրենց արդարացրած» սիմվոլներ, գործիքներ, մետաֆորներ են՝ պարտադիր չէ, որ դրանք արտացոլեն օբյեկտիվ իրականությունը¹⁶, եւ (բ) տարբեր կերպ կառուցված հասարակությունների մեջ տարբեր կլինեն «կոլեկտիվ», «խմբային պատկերացումները»՝ մտածողական ու ճանաչողական կադապարներն ու կատեգորիաները:

Այս անցանկալի հետեւություններից Ղյուրկիայը խուսափում է՝ ընդունելով մարդկության էվոյուցիոն զարգացումը. տարբեր տիպի հասարակությունները, այնուամենայնիվ, դասակարգվում են ցածրից դեպի բարձրը, մարդկության զարգացման ընթացքում կուտակվում են ձեռք բերված արդյունքները: Ճանաչողական կատեգորիաների «սոցիալական ծագումն ավելի շուտ այն բանի երաշխիքն է, որ դրանք արմատներ ունեն հենց իրերի բնության մեջ»¹⁷, դրանք «մտքի արժեքավոր գործիքներ են, որ դարերի ընթացքում համբերատար կերպով ստեղծել են հասարակական խմբերը՝ դրանց մեջ ներդնելով իրենց մտավոր կապիտալի լավագույն մասը»¹⁸: Սակայն ամենավճռական տեսական փաստարկն այն բանի

օգտին, որ ճանաչողական կատեգորիաները հասարակական-
հանրապարտադիր են դառնում ոչ միայն մեկ առանձին հասարա-
կության, այլև բոլոր հետագա հասարակությունների մեջ,- այն է, որ
դրանք, իբրեւ հասարակական («կոլեկտիվ») արդյունքներ, օտար-
ված են առանձին անհատներից՝ օբյեկտիվացած են. «Հենց կո-
լեկտիվ մտքի ձեւով է մարդկության մեջ առաջին անգամ ծագել ա-
նանձնական միտքը... Միայն հասարակության գոյության շնորհիվ
է, որ գոյություն ունի, զգայություններից եւ անհատական պատկեր-
ներից բացի, նաեւ պատկերացումների մի համակարգ, որն օժտ-
ված է պարզապես հրաշալի հատկություններով. դրանց օգնու-
թյամբ մարդիկ հասկանում են միմյանց եւ մի միտքը թափանցում է
մեկ ուրիշի մեջ...»¹⁹:

Այսպիսի, իսկապես ուշագրավ, նկատառումները, սակայն,
միայն ընդհանուր տեսական հետաքրքրություն են ներկայացնում
«գիտության սոցիոլոգիայի» համար: Իսկ ընդհանրապես սոցիոլո-
գիան, բառիս նեղ իմաստով, սկսվում է այնտեղ, որտեղ որպես ան-
միջական հետազոտության առարկա առանձնացվում են սոցիալա-
կան հանրությունները, բացահայտվում են այն գործոնները, որոն-
ցով դրանցից յուրաքանչյուրը հարաբերականորեն ինքնուրույն,
ներկիակ ամբողջություն է կազմում, ուսումնասիրվում են գործու-
նեության կազմակերպումը դրանցում եւ միջանձնային ու ներխըմ-
բային հարաբերությունները, վերաբերմունքը դեպի այդ գործու-
նեությունը, սոցիալական հանրության եւ առանձին անդամների
արժեքային կողմնորոշումներն ու իդեալները եւ այլն: Այս մոտեց-
մամբ, բուն «գիտության սոցիոլոգիան» կազմավորվեց, երբ որպես
սոցիոլոգիական հետազոտությունների առարկա առանձնացվեց
«գիտնականների հանրությունը (community)», որի հետ էլ հենց կա-
պակցվեցին մտածողության եւ ճանաչողության կադապարները,
«գիտականության չափանիշները»: Մասնավորապես, հասկացու-
թյունների այս կամ այն համակարգի ընտրությունը, նոր գաղափա-
րի, հիպոթեզի եւ տեսության, փորձնական հետազոտության մեթո-
դիկայի ընդունումը կամ մերժումը, որեւէ գաղափարախոսության
դավանումը եւ այլն, այս մոտեցմամբ ներկայանում են որպես գիտ-
նականի, եւ գիտնականների խմբի, սոցիալական վարքի դրսեւո-
րումներ նրա գիտահետազոտական աշխատանքի ընթացքում:

Մյուս կարեւոր առանձնահատկությունն էլ հենց այն է, որ այս
մոտեցմամբ գիտության սոցիոլոգիայի մեջ արդեն կանխապես չեն

ընդունվում համընդհանուր եւ հանրապարտադիր, վերացական եւ անանձնական մտածողական ու ճանաչողական կաղապարներ եւ «գիտականության չափանիշներ»՝ ընդհանրապես վերցված, չտեղայնացված, չկոնկրետացված: Գիտության սոցիոլոգիայի մեջ այդպիսի կաղապարներն ու չափանիշները կապվում են նրա հետազոտության առարկայի՝ «գիտնականների հանրության (խմբի)» հետ, որի մեջ էլ դրանք հայտնաբերվում եւ ուսումնասիրվում են: Բայց քանի որ «գիտնականների հանրությունները» տարբեր են լինում, հետեւաբար եւ դրանք յուրաքանչյուր դեպքում ներկայանում են որպես *տվյալ* հանրության, *տվյալ* խմբի կաղապարներ ու չափանիշներ: Այսքան կոնկրետացվելուց հետո խիստ բնական է, որ ամենից հաճախ դրանք անվանվում են տվյալ հանրության, տվյալ խմբի ստանձնած ու դավանած համոզմունքներ ու հավատալիքներ:

Գիտության մեթոդաբանության պատմական ուղղությունն արդեն գործառում էր այս երկու գաղափարներով՝ «գիտնականների հանրություն» եւ «գիտնականների հանրության դավանած համոզմունքներ ու հավատալիքներ»: Ուստի պատահական չէ, որ գիտության փոլիսոփայության եւ մեթոդաբանության պատմության լավագույն շարադրանքներից մեկի հեղինակ Դեյվիդ Օլդրոյդը Կունին, Լակատոսին եւ Ֆոյերաբենդին համարում է գիտական ճանաչողության սոցիոլոգիայի տեսաբաններ եւ մի ամբողջ զուխ է նվիրել նրանց²⁰: Հիրավի, Թ.Կունի տեսության առանցքային հասկացությունները հենց «գիտնականների հանրությունը» եւ այն կազմավորող «հարացույցն» են (paradigm): Հարացույցը կազմում են այն տեսական ըմբռնումները, դրանք ներկայացնող-ցուցադրող մոդելները, այն արժեքներն ու չափանիշները (փորձի, դիտումների, չափումների, տեսության ու հիպոթեզների կառուցման եւ այլն), որոնք ընդունվում են գիտնականների հանրության կողմից: Եվ «հակառակը, ընդհանուր հարացույց ունենալու շնորհիվ է, որ գիտական հանրություն են կազմում մի խումբ մարդիկ, որոնք այլապես կապված չէին լինի միմյանց հետ»²¹: Հարացույցը գիտնականների համար հանդիսանում է նոր խնդիրների լուծման պարտադիր ու հանրաձայն՝ օրինակելի, տիպական նմուշ, կաղապար: Տարբեր հարացույցներով են բնութագրվում, ասենք, դասական ֆիզիկան եւ ժամանակակից ֆիզիկան, հոգեբանությունը եւ մեխանիկան, բնական գիտությունները եւ հումանիտար գիտելիքները, եւ դրանցից

յուրաքանչյուրին համապատասխանում է գիտնականների իր հաս-
րությունը՝ իր տեսական ըմբռնումներով, հասկացութային մոդել-
ներով, արժեքներով ու չափանիշներով եւ խնդիրների լուծման իր
տիպարային կադապարներով: Սակայն տեսությունների եւ հիպո-
թեզների ընդունումը մեծապես *անհատական* ընտրության հարց է,
եւ այդ ընտրությունը հիշյալ կադապարներով ու չափանիշներով չի
կատարվում ինքնաբերաբար. յուրաքանչյուր տեսություն ունի հա-
սարակական-պատմական եւ անհատական-հոգեբանական ու
իմացական մի ենթատեքստ, այնպես որ «մրցակցող տեսություննե-
րի միջեւ յուրաքանչյուր անհատական ընտրություն կախված է
օբյեկտիվ եւ սուբյեկտիվ գործոնների, կամ՝ հանրանշանակ եւ
անհատական չափանիշների խաչաձեւումից»²²: Այս դրույթը Կունը
լուսաբանում է գիտության պատմությունից քաղած օրինակներով:
Եվ առհասարակ ուշադրություն դարձնենք, որ Թ.Կունը գիտության
պատմաբան է, եւ նրա հետազոտության առարկան անմիջականոր-
բեւ գիտնականների հանրությունը է: Իր այս հայեցակարգը նա
մշակել է, որպեսզի հնարավորություն ստանա աղեքվատ կերպով
նկարագրելու տեսությունների պատմական հաջորդափոխությունը
եւ դրանց ներկայացումը (պատմական վերակազմությունը) ժամա-
նակակից տեսությունների լեզվով, մի բան, որ դժվարությունների է
հանդիպում, քանի որ այդ տեսությունները բնութագրվում են տար-
բեր հարացույցներով:

Գիտնականների հանրության եւ նրա դավանած համոզմունք-
ների ու հավատալիքների նկատմամբ սոցիոլոգիական մոտեցումը
անմիջականորեն արտահայտված է Մայքլ Պոլանյիի մոտ: «Գիտ-
նականների հանրության համախմբվածությունը եւ նրանց ամբողջ
գործունեության հաջողությունը ապահովվում են շնորհիվ այն բա-
նի, որ նրանք բոլորն ընդունում, ճանաչում են միեւնույն հիմնարար
համոզմունքներն ու հավատալիքները: Ուստի կարելի է ասել, որ
դրանք կազմում են գիտնականների հանրության սահմանադրու-
թյունը եւ մարմնավորում են այդ հանրության ընդհանուր գերագույն
ինքնիշխան կամքը»²³: Շնորհակետով այս պատկերավոր համե-
մատությունը սահմանադրական-ժողովրդավարական հասարա-
կության հետ՝ Պոլանյին այնուհետեւ ասում է, որ, ապրելով իրենց
համոզմունքների ու հավատալիքների սահմանադրությամբ, գիտ-
նականների հանրությունը դրանով իսկ դառնում է անկախ ինքնա-
կառավարվող սոցիալական հանրություն եւ իր ներսում ապահո-
վում է հետազոտական (academic) ազատություն (կարելի էր աւել-

[ացնել՝ եւ հարկադրանք) իր «սահմանադրութեան» շրջանակներում: Այն բանի օգտին, որ գիտնականների համոզմունքներն ու հավատալիքները համապատասխանում են «իրերի բնութեանը», ըստ Պոլանյիի, վկայում է դրանց գործնական արդյունավետութունը. այդ է պատճառը, որ Արեւմուտքում պետականորեն միլիոններ են ծախսվում գիտության վրա (եւ ոչ թե աստղագուշակության կամ կախարդության վրա): Իսկ մեկ ուրիշ կարգի հասարակության (օրինակ՝ եգիպտական կամ ացտեկների քաղաքակրթության) մեջ գիտնականների համոզմունքներն ու հավատալիքները կարող են չհամապատասխանել «իրերի բնութեանը», բայց պահպանվել պաշտպանվել գիտնականների այլ նկատառումներով, հատկապես՝ գաղափարախոսական: Որպես օրինակ, այս հոդվածում եւ մեկ ուրիշում՝ վերնագրված «Գիտական հավատալիքներ», Պոլանյին մտածողության եւ ճանաչողության կաղապարների ոչ համընդհանրությունը ցուցադրելու համար հիշատակում է լիսենկոյականությունը. իբր, տեսե՛ք, Խորհրդային Միությունում գիտնականների հանրության ներսում դավանվող գիտական համոզմունքները եւ հավատալիքները հենված են այլ՝ գաղափարախոսական (ոչ գիտական) կանխադրույթների վրա:

Գիտնականների հանրության կողմից գիտական համոզմունքների ու հավատալիքների այս կամ այն համակարգի ընտրությունը, ըստ Պոլանյիի, հասարակական բնույթի երեւոյթ է՝ նման այն բանին, ինչպես հասարակական հանրություններն ընտրում են, կամ ստիպված են ընտրելու, այս կամ այն հասարակական կարգը (սահմանադրությունը, օրենքները)՝ հավատացած լինելով դրա ճշտության մեջ եւ ստանձնելով պատասխանատվությունը դրա համար. «Գիտությունը երբեք չի կարող ավելին լինել, քան մեր որոշակի հավատալիքների հավաստումը... Միայն անձը կարող է հավատալ որեւէ բանի, եւ միայն ես ինքս կարող եմ կառչած մնալ իմ հավատալիքներին: Եվ դրա համար ես պետք է ստանձնեմ ամբողջ պատասխանատվությունը... Եվ մենք, որպես հանրություն, նույնպես պետք է ընդունենք այն փաստը, որ չկա անհրաժեշտ կանոնների որեւէ համակարգ, որը մեզ ազատեր պատասխանատվությունից՝ մեր խմբի հիմնարար համոզմունքներին ու հավատալիքներին հավատարիմ լինելու, դրանք հաջորդ սերնդին սովորեցնելու համար եւ պաշտպանելու համար դրանք այսուհետեւ եւս դավանելու մեր իրավունքը ընդդեմ նրանց, ովքեր կուզենային ձնել դրանք»²⁴:

Գիտության նկատմամբ, մտածողության ու ճանաչողության կադապարների, գիտականության չափանիշների նկատմամբ այսօրվա սոցիալականցված մոտեցումը (դրանց ընտրության, նախապատվության, պաշտպանության կամ քննադատության ու մերժման ներկայացումը որպես *գիտնականների սոցիալական վարք* (դրսետորում) հետազայում իրականցվեց տարբեր մակարդակի գիտական հանրությունների գործունեության կոնկրետ սոցիոլոգիական հետազոտությունների մեջ:

Ահա գիտնականների սոցիալական վարքի այդպիսի նկարագրության երկու տիպական օրինակ Դելվիդ Բլուրի աշխատություններից: Յուրաքանչյուր տեսություն, ասում է Բլուրը, հետազայում կարող է ձեւափոխվել, հիմնավորվել եւ մեկնաբանվել տարբեր կերպ: Ըստ դասական ըմբռնման, դա կատարվում է այդ տեսության ներքին հնարավորությունների հետազա ծավալման միջոցով: Սակայն քանի որ այդ ծավալումը կարող է կատարվել տարբեր ուղղություններով, ապա ծագում է ընտրության հարց: Եվ գիտնականների հանրությունների սոցիոլոգիական հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ տեսության տարբեր մեկնաբանությունների հետեւում կանգնած են գիտնականների տարբեր խմբեր, եւ նրանց կողմնորոշումներով է պայմանավորված, թե գիտափորձի համար ինչ եղանակներ ընտրել, գիտության պատմությունից ինչ վկայություններ բերել իրենց օգտին եւ մրցակցի դեմ եւ այլն: Այս տեսակետից «գիտական դոկտրինայի» փաստարկումը ոչնչով չի տարբերվում «աստվածաշնչական դոկտրինայի» փաստարկումից, ասում է Բլուրը եւ մանրամասնորեն վերլուծում է Տյուրինգենի աստվածաբանական դպրոցի կողմից անցած դարում կատարված պատմական ուսումնասիրությունը, որը ցույց է տվել, որ Նոր Կտակարանի բովանդակությունը պայմանավորված է եկեղեցական երկու կուսակցությունների մրցակցությամբ, բանակցություններով եւ փոխգիշումներով²⁵: Բլուրի մյուս օրինակը վերաբերում է վայմարյան Գերմանիային. այստեղ մտավոր մթնոլորտում իշխում էր «կյանքի փիլիսոփայությունը», եւ ֆիզիկոսները, իրենց կրթությամբ եւ մտածելակերպով լինելով այդ փիլիսոփայության կրողը, ընդունեցին քվանտային մեխանիկայում պատճառականության ժխտման տե-

սակետը (իսկ հայտնի է, որ քվանտային մեխանիկայում ինդետերմինիզմը կարող է ընդունվել ու մեկնաբանվել նաեւ ուրիշ փիլիսոփայական տեսանկյուններից եւ ուրիշ ֆիզիկական փաստարկումով)²⁶:

Բացի այսպիսի՝ պատմական վկայակոչումներից, գիտության սոցիոլոգների կողմից կատարվել են գիտահետազոտական խմբերի աշխատանքի անմիջական (այսպես կոչված «իրադրային») սոցիոլոգիական հետազոտություններ, որոնք բացահայտել են գիտնականների մտածելակերպի ու վարքագծի նշանակալի տարբերությունները գիտականության այն իղեալից, որը ներկայացված է գիտության մեթոդաբանների, պատմաբանների եւ իմացաբանների աշխատություններում: Պարզվում է նաեւ, որ խիստ վերապահումների են կարող գիտնականի անձին վերաբերող այնպիսի հատկանիշները, ինչպիսիք են՝ նվիրվածությունը ճշմարտությանը, բանականությանը ապավինելը, անաչառությունը եւ անկանխակալությունը իր եւ ուրիշների գիտական արդյունքների գնահատման հարցում եւ այլն²⁷:

Նման հետազոտություններ կատարող սոցիոլոգը գիտնականների հանրություն մուտք է գործում անկանխակալ ձեւով՝ մի կողմ դնելով տեսական կանխադրույթները եւ աշխատելով անաչառ կերպով հետեւել մարդկանց սոցիալական վարքին ու նկարագրել այն: Որո՞ւմ Հարրեն, Կարին Կնոր-Սետինայի գրքի առաջաբանում, այս մոտեցումն անվանում է հենց մարդաբանական (անթրոպոլոգիական): «Մի պահ պատկերացրեք,- գրում է նա,- որ, Մարքսի կամ թեկուզ Գոֆմանի (ամերիկյան սոցիոլոգ է: - Հ.Գ.) հատորը ձեռքին գիտնականների հանրությանը մոտենալու փոխարեն, մենք վարվում ենք այնպես, ինչպես որ մարդաբանն է մուտք գործում մի անծանոթ տոհմական համայնք... Եթե մենք այս կերպ մտածելով մուտք գործենք որեւէ գիտական լաբորատորիա եւ ուսումնասիրենք գիտնականների խմբի վարքագիծը, ապա կհանդիպենք շատ ու շատ անակնկալների... Երեւի թե տրամաբանությունը տեղ չունի այս տոհմական համայնքի կուռքերի թվում: Իսկ եթե որեւէ տեղ այն երեւում է, ապա դա միջոցներից մեկն է դառնում վիճաբանությունների մեջ ճարտասանական առավելության հասնելու ջանքերի մեջ: Մտածողության նկատմամբ փորձի վերահսկողությունը՝ գիտության պաշտոնական փիլիսոփայության այդ պատվիրանը, ակնհայտորեն հեռու է նրանց մտածելակերպից, որոնց

համար գիտությամբ զբաղվելը իրենց կենսակերպին է»²⁸:

Բնական է նման կոնկրետ «իրադրային» սոցիոլոգիական հետազոտություններում ստացվող արդյունքների «նշանակությունների ցրումը (դիպերսիան)» (եթե գործածելու լինենք հավանականությունների տեսության տերմինը), որը կարող է այնքան մեծ լինել, որքան անմիջական է եւ անհատականացված է գիտնականների սոցիալական վարքի ցուցանիշների հայթայթումը²⁹:

Բնական է նաեւ այդպիսի հետազոտությունների արդյունքների տարամիտումը (երբեմն շատ մեծ չափով) մտածողության եւ ճանաչողության կադապարների, գիտականության չափանիշների, ինչպես նաեւ գիտնականի կերպարի այն տիպարային ձեւից, այն իդեալից, որը մշակվել է գիտության փիլիսոփայության, տրամաբանության, մեթոդաբանության եւ գիտության պատմության մեջ: Ուղղակի պետք է ասել, որ այդպիսի հետազոտությունները չեն կարող (եւ կոչված էլ չեն) իրենց տեսական ընդհանրացումների մեջ մշակելու գիտականության տիպարային՝ անանձնական, վերացական չափանիշները, իդեալական ձեւերը: Իրադրությունը պարզեցնելու համար հարկավոր է հիշեցնել, որ հիմա, գիտության սոցիոլոգիայի կապակցությամբ, գիտաբանական ուսումնասիրությունների բնագավառում կրկնվում է այն, ինչ կատարվեց հումանիստիկայի նաեւ մյուս ճյուղերում (լեզվաբանություն, տրամաբանություն, հասարակագիտություն, տնտեսագիտություն եւ այլն), երբ նախկին ընդհանուր տեսական ըմբռնումներին ու մոտեցումներին լրացնելու եկան դիտումներն ու փորձը: Այստեղ եւս, ինչպես որ հիմա գիտության սոցիոլոգիայի մեջ, ի հայտ եկավ դիտողական եւ փորձնական տվյալների նկատելի տարամիտումը տեսականորեն կառուցված իդեալից: Հարկավոր էր ժամանակ, որպեսզի գիտակցվեր, որ դրանք եւ դրանց ընդհանրացումները կոչված չեն փոխարինելու ընդհանուր լեզվաբանությանը, տրամաբանությանը, հասարակագիտությանը, որոնցում կառուցվում են իդեալական կադապարային ձեւերը³⁰:

Լեզվի եւ մտածողության իդեալական կադապարային ձեւերը, առանձին վերցրած, չեն նախորդում լեզվի գործածության եւ մտածողության պրակտիկային, այլ տրված են դրանց մեջ, իրականացած են դրանցում (ինչպես որ ամեն մի վերացական, ընդհանրական, իդեալական գոյություն ունի կոնկրետ, եզակի ու անհատական, անմիջական երեւոյթների բազմազանության մեջ): Մտածո-

դրության կադապարները մարդ յուրացնում է իր սոցիալականացման ընթացքում, ինչպես որ մայրենի լեզվի կադապարային ձեւերը մայրենին սովորելու, յուրացնելու, գործածելու ընթացքում: Այդ ընդհանրական կադապարային ձեւերը լեզվագիտության (քերականության) եւ տրամաբանության մեջ առանձնացված են որպես նորմատիվ՝ ճիշտ, կանոնավոր ձեւեր, բայց լեզվի գործածության եզակի, անհատական դեպքերի բազմազանության մեջ դրանք գոյություն ունեն եւ իրականանում են այլեւայլ շեղումներով, «խախտումներով»՝ նայած կոնտեքստին, իրադրությանը, գործածողի անձին եւ այլն: Հետաքրքրական է, որ ընդհանուր սեմանտիկները լեզվամտածողության պրակտիկայի «իրադրային» ուսումնասիրություններում ցույց են տվել, որ որոշ դեպքերում այդպիսի շեղումները նույնիսկ գերակշռում են. Ստյուարտ Չեյզը՝ այս յուրովի «լեզվամտածողության սոցիոլոգիայի» նշանավոր դեմքերից մեկը, նույնիսկ պնդում է, որ ձեւական տրամաբանությունը իդեալ է, որ ստեղծել է Արիստոտելը, իսկ իրական մտածողությունը ոչ արիստոտելյան է:

Ինչպես տեսնում ենք, նման մի երեւույթ արձանագրված է գիտության սոցիոլոգիայի մեջ: Բանն այն է, որ մտածողության ու ճանաչողության կադապարային ձեւերը, գիտականության չափանիշները, առանձին վերցրած, մեկընդմիջտ ձեւակերպված տեսքով, նույնպես չեն նախորդում գիտական գործունեությանը եւ չեն ուսուցանվում նախապես, դրանք (ինչպես որ լեզվամտածողության կադապարային ձեւերը) տրված են այդ գործունեության մեջ, եւ գիտնականների հանրության մեջ մուտք գործող յուրաքանչյուր ոք դրանք ընկալում ու յուրացնում է իր գիտական գործունեության ընթացքում՝ այնպես, ինչպես դրանք ձեւավորված են ու գործածվում են գիտնականների տվյալ խմբի կողմից:

Սակայն գիտնականների յուրաքանչյուր խումբ, յուրաքանչյուր դպրոց այդպես ազատ չէ դրանց ընտրության հարցում՝ որպես «իր համոզմունքների եւ հավատալիքների», ինչպես այդ կարծում են գիտության սոցիոլոգիայի շատ ներկայացուցիչներ՝ իրենց փորձնական հետազոտությունների տվյալների հիման վրա: Ինչպես որ հասարակական կյանքում մարդիկ գտնում են պատրաստի, ժառանգված, հասարակական հարաբերությունները եւ մտնում են դրանց մեջ, այդպես էլ գիտության յուրաքանչյուր ժամանակաշրջան ժառանգում է տեսությունների ու հիպոթեզների, դի-

տողական ու գիտափորձային տվյալների, դրանց ձեռքբերման եղանակների, միջոցների, մեթոդների ու արժեքների, ըմբռնումների ու մեկնաբանությունների պատրաստի մի համակարգ, որի հնարավորություններն էլ ծավալում է այդ ժամանակաշրջանի գիտնականների սերունդը: Թող որ այդ հնարավորությունների ծավալման վերաբերյալ հաճախ տարամիտող են: Բայց ուշադրություն դարձնենք, որ այդ տարամիտումը վերաբերում է տեսության մեկնաբանություններին եւ փորձնական տվյալների տարբեր ընտրությանն ու տարբեր ընդհանրացումներին, բայց դրանց միջոցով բուն տեսությունը ձեւափոխված ու հարստացած մտնում է պատմական հաջորդ ժամանակաշրջան:

Այն դասը, որ կարող է քաղել իմացաբանությունը գիտության սոցիոլոգիայի շնորհիվ բարձրացված վիճահարույց հարցերից, այն է, որ պետք է հրաժարվել գիտականության մեկընդմիջ տրված իդեալից եւ ընդունել նորականտական (կոհենյան) գաղափարը այնպիսի իդեալի մասին, դեպի որը շարժվում է մարդկային ճանաչողությունը՝ նաեւ անընդհատ կատարելագործելով իր իսկ այդ իդեալը: Սա նման է այն բանին, որ առհասարակ պատմական պրոցեսների ուսումնասիրման եւ մեկնաբանության մեջ պետք է հրաժարվել մեկընդմիջ կանխատրված օբյեկտիվ օրինաչափության գաղափարից, որի համաձայն շարժվում է պատմական ընթացքը, եւ ընդունել, որ պատմական օրինաչափությունն ինքը կազմավորվում է հենց պատմական պրոցեսի ընթացքում:

ԾԱՆՈԹ-ԱՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

¹ Դրանք լրացնում են այն վերլուծությունը, որը հեղինակը տվել է նախորդ հրապարակումների մեջ. տես «Գիտության պատմական մեթոդաբանության ակնարկ» (Ե., ԳԱ հրատ., 1987, ռուսերեն) եւ «Պատմական վերակազմության մեթոդը գիտության պատմության մեջ», գլ. I եւ II (Ե., ԳԱ հրատ., 1992, ռուսերեն):

² Մարդկային ստեղծագործության մյուս ձեւերի թվում, ասում է Սարտոնը, «գիտական ստեղծագործությունը միակն է, որը ակնհայտորեն եւ աներկբայորեն կոմունյատիվ է եւ առաջադիմող» (*Sarton G. The History of Science and the New Humanism. Indiana University Press. Bloomington, 1962, pp. 10, 12*): Գիտության փիլիսոփայության մարքսիստական կոնցեպցիան եւս կառուցված է նույն սկզբունքներով. գիտելիքների կոմունյատիվ զարգացում, յուրաքանչյուր հաջորդ աստիճան ծավալում է նախորդ աստիճանի մեջ պարունակված ներքին հնարավորությունները (տես. Философская энциклопедия, т. 3, статья "Наука", էջ 568):

- ³ Այս գաղափարը փոխառված է Հովհաննիսի «իդիոգրաֆիկ մեթոդից»:
- ⁴ Feyerabend P. *Against Method*. L., Humanities Press, 1975: Տե՛ս հատկապես 17-րդ գլուխը:
- ⁵ Kuhn T.S. *The Essential Tension*. Univ. of Chicago Press, 1977, pp. 148, 150: Ա.Կոյրեի հոդվածները կան ռուսերեն թարգմանությամբ՝ Койре А. *Очерки истории философской мысли: О влиянии философских концепций на развитие научных теорий*. М.: Прогресс, 1985:
- ⁶ «Յուրաքանչյուր մշակույթ իր համար ստեղծել է իր սեփական բնագիտությունը, որը ճշմարիտ է միայն նրա համար եւ գոյություն ունի այնքան ժամանակ, որքան ապրում է այդ մշակույթը՝ իրականություն դարձնելով իր ներքին հնարավորությունները», գրել է Շպենգլերը (*Шпенглер О. Закат Европы*, т. I, М.-П., 1923, с.17):
- ⁷ Agassi J. *Science in Flux*. Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 80. D. Reidel Publ. Co., 1975, p. 404.
- ⁸ Հարցի մի քանի տեսանկյունները քննության են առնված «Գիտության պատմական մեթոդաբանության ակնարկ» գրքում, իսկ մշակույթի զարգացման օրինաչափության, մշակութային պլյուրալիզմի եւ միասնության հարցերը՝ «Ազգային մշակույթը պատմության փիլիսոփայության տեսանկյունից» (Ե., ՊԱՍ հրատ., 1992, թուս.) գրքում:
- ⁹ Левин-Строс К. *Структурная антропология*. М.: Наука, 1983, с. 39, 207.
- ¹⁰ St'eu The Shaping of American Anthropology. 1883 - 1911. A Franz Boas Reader. N.Y., 1974: Հարցի շատ կարեւոր տեսանկյունները քննում է Բիդնին՝ տե՛ս Bidney D. *Theoretical Anthropolgy*. Transaction Publ., New Brunswick and L., 1996, ch. 8.
- ¹¹ Койл М., Скрибнер С. *Культура и мышление*, М.: Прогресс, 1977. Տարբեր մշակույթներում մտածողական կաղապարների ընդհանրության (կամ տարբերությունների) հարցից, այսպիսով, հարկավոր է առանձնացնել մտածողության, բանականության գործառնության *սկզբունքների* հարցը (եթե դրանք պատշաճ ձեւով որոշված են: Դրանց շարքում պետք է դասվեն տրամաբանության եւ մաթեմատիկական մտածողության հիմնարար սկզբունքները, ինչպիսին է, օրինակ, անհակասականության սկզբունքը): Ազգագրական-մշակութաբանական դաշտային ուսումնասիրությունները կարող են վկայություններ բերել դրանց ընդհանուր լինելու օգտին, բայց սկզբունքների էմպիրիկ, փորձնական (հմա՝ ինդուկտիվ) հիմնավորումը անհույս բան է: Սկզբունքների առաջադրումը, առհասարակ, դեպի փորձը շարժվող («իջնող») տեսական մտածողության ֆունկցիան է: Այլ հարց է, թե ինչպես է կատարվում սկզբունքի այդ առաջադրումը՝ որպես ապրիորի՞, որպես պարզագույն առաջնային ակնհայտություն՞, որպես պատմական գործնական փորձի հավաստո՞ւմ եւ այլն: Բայց մի բան պարզ է. փորձնական, էմպիրիկ, պատմական փաստերի վկայակոչումով (ինդուկտիվ եղանակով) դա անել չի կարելի: Սա հրաշալի գիտակցում էին մաթեմատիկայի փիլիսոփայության դասականները՝ Ֆրեյդեն, Պուանկարեն, Հիլբերտը եւ

այլն: Բերեմ Հուսեօլի կարծիքը: Բանավիճելով Դիլթայի հետ, որը մշակույթի ձեւերի պատմական անհատականության կողմնակից էր, Հուսեօլը խնդիրը մասնավորեցնում է գիտության վերաբերյալ եւ ասում է, որ հարկադիր է տարբերել եւ նույնիսկ հակադրել «գիտությունը որպէս մշակույթի երեւոյթ» եւ «գիտությունը որպէս համակարգված տեսական կառուցվածք» (որ համապատասխանում է «գիտության» բուն գաղափարին): Եվ այս վերջին իմաստով անհնար է գիտության հիմունքները որոնել ու գտնել նրա առանձին պատմական ձեւերի մեջ: «...Պատմական փաստարկները կարող են տանել միայն դեպի պատմական հետեւություններ: Գաղափարները փաստերի հիման վրա ապացուցելու կամ հերքելու ցանկությունը անիրական է» (*Husserl E. Shorter Works. Univ. of Notre Dame Press, 1981, մաստ է»*) (Husserl E. Shorter Works. Univ. of Notre Dame Press, 1981, p.186-187): Մեկ ուրիշ աշխատության մեջ Հուսեօլը այս պնդումը մասնավորեցնում է երկրաչափության նկատմամբ. «Երկրաչափությունը իր բոլոր ճշմարտություններով անվերապահ համընդհանրությամբ իրավացի է բոլոր մարդկանց, բոլոր ժամանակների, բոլոր ժողովուրդների համար, ոչ միայն բոլոր փաստորեն գոյություն ունեցածների համար, այլեւ բոլոր նրանց համար, ում գոյությունն առհասարակ մտածելի է»: Սա մենք պետք է ընդունենք ապրիորի, որովհետեւ միայն այդ պայմանով «կարող է գոյություն ունենալ ապրիորի գիտությունը, որը դուրս է գալիս բոլոր պատմական փաստական իրողությունների շրջանակներից, բոլոր պատմական շրջապատող աշխարհների, ժողովուրդների, ժամանակների, հանրությունների շրջանակներից, միայն այդպէս կարող է հանդես գալ գիտությունը որպէս հավիտենական ճշմարտություն» (*Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М.: Ад-Мартинем, 1996, с. 243*). Այս նկատառումները հարկավոր է նկատի ունենալ մեր հետագա շարադրանքը լրացնելու համար:

12 Այս պայմանի ձեւակերպումը Կանտինն է: Բայց պայմանի ընդունումը ամենեւին էլ չի նշանակում, որ պետք է ընդունել հենց այն կանխադրույթները եւ մտածողական կաղապարները, որոնք այդ պայմանին բավարարելու համար առաջարկել է ինքը Կանտը:

13 Անշուշտ, գիտական («ներգիտական») չափանիշները եւ կաղապարները անհրաժեշտ պայման են հաջորդ քայլը կատարելու համար, այն է՝ փիլիսոփայական-իմացաբանաբանական առումով օբյեկտիվ ճշմարտության անցնելու համար: Այդ անցումը հեղինակը նկարագրել ու հիմնավորել է «Գիտական գիտելիքի օբյեկտիվության տեսանկյունները» հոդվածում (տե՛ս *Философские вопросы логического анализа научного знания, вып. 3, Е., Изд. АН, 1974, հատկապես էջ 44-49*) եւ «Ժամանակակից մեթոդաբանական վեճերը եւ գիտական հիպոթեզի պրոբլեմը» հոդվածում (տե՛ս *Вопросы идеологической борьбы на современном этапе. Ереван, Изд. АН, 1984, հատկապես էջ 96-101*):

14 Այստեղ առանձնացված տեսանկյունից մարքսյան կոնցեպցիայի լավագույն իրականացումը գիտության պատմության մեջ տրված է Ջոն Դ.Բեռնալի գրքերում. *Bernal J.D. The Social Function of Science. L., Rout-*

- ledge and Kegan Paul, 1939; *Бернал Дж.* Наука в истории общества, М., ИЛ, 1956.
- 15 Ղյուրկիայնը դրանց համար գործածում է «կրոնական հասարակություն» տերմինը՝ «կրոնին» տալով յուրովի մեկնաբանություն՝ նրա տակ հասկանալով նախնականացող հասարակության մեջ իշխող պատկերացումների, մտածողության եղանակների, սովորույթների ու ծեսերի ամբողջ համախմբությունը, որոնք այդտեղ անխուսափելիորեն սրբագործված են:
- 16 Տե՛ս *Дюркгейм Э.* Социология и теория познания (из книги "Элементарные формы религиозной жизни и тотемическая система в Австралии"), - Новые идеи в социологии, сб. N2. СПб., 1914, с. 42)
- 17 Նույն տեղում, էջ 43:
- 18 Նույն տեղում, էջ 44:
- 19 Նույն տեղում, էջ 52:
- 20 Տե՛ս *Oldroyd D.* The Arch of Knowledge: An Introductory Study of the History of the Philosophy and Methodology of Science. Methuen, N.Y. and L., 1986, Ch. 9, p. 318-362: Կունի վերաբերյալ այս դրույթն իրավացի է ամբողջապես, իսկ Լակատոսի եւ Ֆոյերբաքենդի պարագայում հարկավոր են այն վերապահումները, որոնք անում է գիտության սոցիոլոգիայի հեղինակավոր ներկայացուցիչ Դ.Բլուրը՝ նշելով նաեւ Բ.Բառնեսին. տե՛ս *Bloor D.* Rationalism, supernaturalism, and the sociology of knowledge.- In: Scientific Knowledge Socialized. Kluwer Acad. Publ., Dordrecht, 1988, p. 73-74 n: Տես նաեւ *Barnes B.* T.S.Kuhn and Social Science. Macmillan, L., 1982.
- 21 *Kuhn T.S.* The Essential Tension. The Univ. of Chicago Press. Chicago and L., 1977, p. 294.
- 22 Նույն տեղում, էջ 325:
- 23 *Polanyi M.* The nature of scientific convictions.- In: Polanyi M. Scientific Thought and Social Reality. International Universities Press. New York, 1974, p. 62 (հոդվածը գրվել է 1949 թ.): Պոլանյին գործածում է scientific convictions եւ scientific beliefs տերմինները:
- 24 *Polanyi M.* Scientific beliefs.- Ibid., p. 80.
- 25 *Bloor D.* Op. cit., p. 68.
- 26 Տե՛ս *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. The Univ. of Chicago Press: Chicago and L., 1991, p. 5.
- 27 Հիշատակելի են Մ.Մահոնիի, Բ.Էդյուսոնի, Ա.Ուեստի, Ռ.Ուիտլիի, Ս.Ուոլգարի, Հ.Քոլինգի, Մ.Մալքեյի եւ ուրիշների սոցիալ-հոգեբանական ու սոցիոլոգիական հետազոտությունները: Դրանց մի մասի թեմատիկ ամփոփ նկարագրությունը տրված է Մ.Մալքեյի գրքում՝ *Малкей М.* Наука и социология знания (М.: Прогресс, 1983) եւ Современная западная социология науки (М.: Наука, 1988) գրքում զետեղված՝ Լ.Մարկովայի, Ա.Օգուրցովի, Ե.Սիրսկայայի հոդվածներում:

Ե.Միրսկայայի հոդվածներում:

28 St'u Knorr-Cetina K.D. The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science. Pergamon Press, 1981. Preface by Rom Harre', p. VII-VIII. Ռ. Հարրեն նույնպիսի դիտողություններ անում է մեկ ուրիշ տեղում (տե՛ս Harre' R. The Philosophies of Science Oxford Univ. Press, 1988, p. 190-191, երբ վերլուծում է Լատուրի և Ուոլգարի «Կյանքը լաբորատորիայում» գիրքը (Latour B. and Woolgar S. Laboratory Life. Sage: Los Angeles, 1979):

29 Օրինակ, Հարրեի նկարագրած գիտնականի կերպարից տարբեր ելիդեալին մոտեցող տվյալներ են հրապարակել Ս.Ուեստը եւ Բ.Էյդլսոնը (տե՛ս Science as a Career Choice: Theoretical and Empirical Studies. New York, 1973: Այս ժողովածուի որոշ հոդվածների ռեֆերատները տե՛ս Личность ученого: Социально-психологический портрет. Реферативный сборник. М.: ИНИОН, 1983):

30 Ասացինք, որ հարկավոր է բնական համարել այն հանգամանքը, որ լեզվի եւ մտածողության իդեալական կաղապարային ձեւերը, որոնք ընդունվում են որպես նորմատիվ ձեւեր, տարամիտում են դրանց գործածության մեջ հանդիպող եզակի դեպքերի բազմազանությունից: Ի լրումն այն դիտողությունների, որոնք այս առնչությամբ արված են 11-րդ ծանոթագրության մեջ, նկատենք նաեւ, որ իդեալական նորմատիվ ձեւերը բոլորովին էլ լեզվի եւ մտածողության գործածության մեջ հանդիպող եզակի, անհատական դեպքերի բազմության «միջին վիճակագրական արժեքը» չեն: Այնինչ համարել, թե լեզվի եւ մտածողության գործածության մեջ հանդիպող դեպքերի ընդհանրացման միջոցով կարելի է գնալ դեպի լեզվի եւ մտածողության նորմատիվ ձեւերը, ինդուկտիվ ճանապարհով բխեցնել դրանք կամ մերժել դրանց իրավացիությունը,- հենց կնշանակեւ դրանք համարել իրական, գործածական եզակի դեպքերի բազմության «միջին վիճակագրական արժեքը»: Իսկ իրականում նորմատիվ ձեւերը կարող են նույնիսկ հազվադեպ հանդիպել գործածության մեջ: Կարելի է այդպիսի օրինակներ բերել, ասենք, գրական լեզվի նորմի եւ լեզվական պրակտիկայի տարամիտության վերաբերյալ: Ի դեպ, նույն նկատառումները վերաբերում են նաեւ այլ բնագավառների իդեալական կաղապարային ձեւերին, դիցուք, բարոյական նորմերի եւ բարոյական վարքագծի փոխհարաբերությանը որեւէ հասարակության մեջ, որտեղ այսպիսի տարամիտումը բարոյական այս կամ այն նորմի եւ բարոյական իրական վարքագծի միջեւ նույնպես կարող է երբեմն նկատելի լինել: Այնպես որ հարկավոր է զգուշավոր վերաբերմունք ունենալ իդեալական կաղապարային (նորմատիվ) ձեւերին ինդուկտիվ (ասենք, կոնկրետ սոցիոլոգիական) հիմնավորում տալու կամ փնտրելու փորձերի նկատմամբ: