

left research – sustains the biggest damage. The reason for this dissociation of the scientist's role may be again found in the “1960s paradigm” that concentrates researchers' attention on the scientific career and its main defining factor, which means accumulating personal contributions (though it ignores the fact that contributions are of different types).

Merton's “1960s paradigm”, though a very significant effort, does not constitute the entire sociology of science (be it even only American), but rather a specific and in a certain sense (actualism) dead-end research approach in the sociology of science. The “1960s paradigm” finds its clearest conceptual contradiction in the notions of citation-rewarding that were suggested for the first time by Price, as well as in Kuhn's theory of scientific revolutions. Merton considered Kuhn's scientific revolutions to be on the periphery of the subject matter of sociology of science.

The “1960s paradigm” cannot be deemed complete or in any sense final for all sociologists of science. It left outside of its analysis quite essential ties and indicators of disciplinary efforts. Neglecting them can hardly allow a scholar to offer a causal description of the phenomena that are materialized in Merton's paradigm. The general actualist sense of the “1960s paradigm” and its orientation to extra-temporal universals does not allow researchers who use this paradigm to go beyond description of the facts from scientific work. Instead, it calls into question the possibility of applying such knowledge to solving practical problems.

ПОРУС ВЛАДИМИР НАТАНОВИЧ

доктор философских наук, ординарный профессор,
заведующий кафедрой онтологии,
логики и теории познания факультета философии
Национального исследовательского университета —
Высшей школы экономики, Москва, Россия;
vporus@rambler.ru



На Мосту Интерпретаций: Р. Мертон и социальная эпистемология

Социологическая концепция «этоса науки» Р. Мертона рассматривается с точки зрения ее социально-эпистемологического содержания. Как «социальная эпистемология», эта концепция служит одним из источников мифа о «большой науке», сыгравшего заметную роль в философии науки XX века. Критика этой концепции может рассматриваться как спор различных эпистемологических интерпретаций социологических данных о науке и действиях ученых в исследовательских ситуациях.

Ключевые слова: наука, поведение ученых, этос науки, социология науки, социальная эпистемология, интерпретация.

Отношения между социологией познания и философией в прошлом веке могли бы стать канвой для нарратива о взаимных влечениях и размолвках, о склоках, выносимых на публичные форумы, и примирениях «со смешанными чувствами печали

и радости, с улыбкой и в слезах»¹. Эта «love-story» длится и в веке нынешнем, а тем временем уже подросло и окрепло дитя любви — *социальная эпистемология*, относительно каковой уместен чуть ли не кантовский вопрос: как она возможна? Точнее, как возможна эта *философская* (а не социологическая!) *дисциплина*?

На этот вопрос иногда отвечают «негативно»: говорят, что она представляет собой «*направление в социологии познания, которое исходит из того, что традиционные эпистемологические проблемы должны решаться социологическими методами и средствами*» (Мамчур, 2010: 47). Иными словами, это все же *социология*, уверовавшая, будто пришло время ей стать на место *философской эпистемологии*, не способной дать *научное* решение своих традиционных проблем. Поэтому дилемма заостряется так: либо философия познания продолжает *свой* путь, некогда начатый столь славно, но ныне поставленный под сомнение своей принципиальной незавершаемостью, либо она должна посторониться и пропустить вперед целый ряд научных дисциплин, исследующих познавательные процессы, среди которых социология познания займет видное, если не главное, место. Самой же *философии* — пора отдыхать в кунсткамерах человеческих заблуждений, как к тому и клонил в свое время создатель научной социологии О. Конт.

Что противопоставить этой «негации»? Самое простое — поиграть словами. Дело ведь не в вывесках. Называем же мы философами мыслителей, доказывавших *невозможность* и *ненужность* философии в «век науки». Сменить вывеску — пара пустяков. Можно, например, назвать психологические исследования процессов познания «*натурализованной эпистемологией*»², а междисциплинарные науковедческие исследования — «*философией науки*»³. То же можно проделать и с социологией познания: и волки (ревнители научных методов решения философских проблем) будут сыты, и овцы (охранители традиционного статуса философии) будут целы. Правда, слова «философия» или «эпистемология» станут бирками, которые можно перевешивать как угодно, но велика ли беда?

Более сложный путь избирают те, кто видит в социальной эпистемологии «*постнеклассическую теорию познания*», которая одновременно почтительна к философии и признает важность междисциплинарного взаимодействия. Речь, по видимому, идет о некоем «*объединении усилий*», которое положило бы конец бесперспективному соперничеству философов и сторонников специально-научной

¹ Сейчас мало кто вслух повторит запальчивые слова «Социология познания часто служит удобной ширмой, за которой скрывается невежество» (Лакатос, 2008: 434), но многие сторонники «рациональных реконструкций» не только истории науки, но и процессов познания как таковых и сейчас произносят их «про себя». Впрочем, их оппоненты не менее радикально оценивают «эпистемологию без познающего субъекта», тем более — без социокультурного контекста, в котором *субъекты* (!) принимают эпистемологически значимые решения, как схоластику, лишённую чувства реальности.

² «Эпистемология (или нечто подобное ей) должна занять свое место в качестве раздела психологии, а следовательно, естествознания в целом» (Quine, 1969: 78).

³ «Я поддерживаю ту точку зрения, что философия отпочковывает от себя различные сферы знания. Все они — из лоно философии, но приходит пора — и им оттуда следует вылезать. Вот и философия науки, с моей точки зрения, уже вполне созрела, чтобы породить уже не философствование о науке, а *знание* о науке. Когда говорят, что философия науки — это раздел науковедения, я и с этим согласна, это правильная линия ее развития». Это реплика Н. И. Кузнецовой при обсуждении моего доклада (Порус, 2005).

ориентации на решение вопросов о познании. «Не стоит, впрочем, надеяться, — замечает И. Т. Касавин, — на какую-то фундаментальную устойчивость такого синтеза. Проблемы, над которыми задумываются социальные эпистемологии, являются философскими в той степени, в какой они оказываются неразрешимыми; специальные же задачи могут успешно решаться в рамках исторического, социологического, психологического и других способов исследования знания» (Касавин, 2010b: 14). Тогда для чего же нужна «социальная эпистемология»? По-видимому, она призвана *практически* решить противоречие, которое не поддается *теоретическому* решению: вместо того, чтобы ломать голову над всеобщими (а потому и абстрактно сформулированными) гносеологическими проблемами, не лучше ли поработать в рамках конкретных case-studies, а, добившись каких-то интересных результатов, тем самым, возможно, пересказать в более понятных и точных терминах сами эти проблемы?

Позволю себе сравнение: социальная эпистемология выступает как бы мостом между философией и специально-научными исследованиями познания; она призвана сообщать результатам последних философский смысл (возвращать им «вечную» проблемность), а философские рассуждения — опускать с небес абстракции на почву фактов и эмпирических исследований. Но если так, надо приготовиться отвечать на трудные вопросы.

Во-первых, не ясно, кому, кроме философов-оптимистов, пребывающих в безмятежной уверенности относительно своей полезности и значимости для науки, он мог бы понадобиться? Найдутся ли охотники из числа ученых пройти по нему в сторону философии? Во-вторых, мост качается, обе его опоры неустойчивы. Одна из них — оттого, что философия принципиально плюралистична. Существует множество различных философских концепций, часто решительно несогласных друг с другом в интерпретации фактов и результатов, которые поставляют специальные науки. Другая — оттого, что никаких «чистых фактов» и «эмпирических обобщений», свободных от эпистемологических интерпретаций, специальные науки о познании дать не могут. Та информация, которая была бы свободна от таких интерпретаций (если это даже было бы возможно), никакого интереса для философии не представляла бы, а, следовательно, сам мост был бы сомнительным элементом интеллектуального ландшафта.

Если мост все же нужен, стоит дать ему некое имя. Я бы назвал его Мостом Интерпретаций. В самом деле, отношения между различными философиями и науками о познании (в том числе, конечно, и, может быть, даже в первую очередь — социологией познания) являются интерпретативными, и в этом их смысл. Конечно, имея множество различных интерпретаций, хорошо бы надеяться на «правильный» выбор из них. Для этого понадобится некий мета-уровень размышления о том, как различаются между собою философские интерпретации. Впрочем, ничего неожиданного в этом нет. Рефлексия есть обычное состояние философии, и примеров тому сколько угодно. Особенно — в случае социальной эпистемологии. Ведь она претендует на *исследование познания и знания в контексте* (со всеми возможными и соответствующими «наслоениями», зависимостями, коннотациями и т. п.). Контексты, что вполне очевидно, бесконечно многообразны и переменчивы, поэтому результаты их исследований не могут быть истолкованы раз и навсегда, исходя из каких-то априорных философских установлений. На всякий контекст не напасешься установлений, да и априорность противоречит контекстуализму как концептуальному основанию

социальной эпистемологии (Касавин, 2010а). Но контекстуальны и знание о знании, и рефлексия над ним и т. д., *ad infinitum*. Контекстуальность есть принцип, примиряющий с логическим кругом, и это — приходится признать — есть неизбежное положение, в каком очутится всякий, кто ступит на Мост Интерпретаций.

* * *

Об этом, я думаю, и свидетельствует восприятие философами идей социологов познания, в том числе Р. Мертона, одного из создателей этой ветви социологии. Пожалуй, ни одна из статей или книг, написанных философами, начиная с 1950-х годов, где так или иначе затрагивалась тема научного этоса, не обходилась без ссылок на его работы (Merton, 1972, 1973; Мертон, 2006), в которых была сформулирована так называемая система этических императивов CUDOS¹. В «нормативной структуре науки» Р. Мертона даже видели модель демократического общества, сближая ее с идеалом «открытого общества» К. Поппера. Философский аспект мертоновской концепции выглядел очевидным, и критики часто переносили ее обсуждение на страницы собственно философских работ без каких-либо оговорок. Тем более что сам Мертон, по-видимому, не был слишком озабочен различиями между социологией и философией науки. Речь шла о принципиальных установках, какими должны руководствоваться ученые в своей деятельности, об их ценностном характере и о том, что именно такие, а не иные установки составляют комплекс условий, при которых наука живет и развивается «правильно», то есть достигает своих целей наиболее эффективным образом и кратчайшим путем. По сути, «Этос науки» Р. Мертона и «Большая наука» К. Поппера, хотя и с разных сторон (Поппер акцентировал, что лучшим этосом в науке является соблюдение требований методологического фальсификационизма), подходили к определению неких «трансцендентальных» условий познания, разумеется, с тем радикальным отличием от классического трансцендентализма, что сами эти условия создаются людьми и действуют только до тех пор, пока с ними согласны, по меньшей мере, представители научной элиты. Но считается, что вывод об *универсальности* норм этоса и ценностей в науке, обеспечивающих ее существование как таковой, был сделан Мертоном на основании *исторического* и *социологического анализа научных институтов* (в их взаимодействии с социальными, идеологическими и религиозными институтами) с позиции методологического функционализма и в дальнейшем использовался при объяснении различных социальных дисфункций, в особенности тех, какие вызываются разрывом между целями культуры, с одной стороны, и возможностями социальных институтов обеспечивать достижение этих целей, с другой.

Если так, то это вывод *социолога познания*, а его философский смысл может быть выявлен соответствующими интерпретациями. Одним *философам* эта концепция нравилась, другие ее критиковали (за пресловутую утопичность и несоответствие историческим реалиям науки), но и те, и другие искали в наблюдениях и выводах Мертона подкрепления своим мыслям о науке и этике ученых. Это напоминает историю с *историком науки* Т. Куном, которого причислили к философии науки XX века и даже сделали одним из ее корифеев: одни затем, чтобы найти в его концепции аргументы

¹Аббревиатура, составленная из заглавных букв названий этих императивов: communism, universalism, disinterestedness, organized skepticism; их содержание анализировалось бесчисленное число раз. См., напр.: (Мирская, 2008; Демина, 2008).

в пользу релятивизма, другие — чтобы на ее примере показать пагубность последнего для научной рациональности, третьи — чтобы, наконец, перевести отвлеченные философские рассуждения на язык историко-научного исследования¹.

Еще раз: философское прочтение социологически устанавливаемых норм, соблюдаемых в научном сообществе, есть не что иное, как *интерпретация*. Если социологические наблюдения за поведением ученых позволяют сделать какие-то обобщения о связи этого поведения с результатами научной работы, то истолкование этой связи и выбор обобщений (то, что они не однозначны, подтверждается социологической практикой) зависят от того, каких философских взглядов придерживается либо сам социолог, либо тот, кто использует его выводы для целей философии.

Например, «организованный скептицизм» как будто должен означать этически фундированную готовность ученого поставить под сомнение даже основы своей науки, не говоря уже о частностях, если к тому подвигает опыт и логика, а если эти основы — мнения высших научных авторитетов, то *отказаться от этих мнений ради истины*. Это и есть философская интерпретация: предполагается, что ученые следуют нормам этоса, поскольку верят в *существование истины*, какой бы смысл ни вкладывался в этот термин. Разумеется, вера ученого в истину — не та, что вера богослова², но у них есть общее: они верят в то, что истина есть *цель* познания, существующая независимо от движения к ней. Поэтому успешность познания измеряется тем, приближает оно к этой цели или не приближает, а то и отдаляет от нее. Именно поэтому функциональность институтов, предназначенных для осуществления познавательных процессов, зависит от того, что перевешивает: комфорт согласия ученых с мнениями научных авторитетов или степень приближения к истине, хотя бы это приближение и было для них сопряжено с трудностями и беспокойством. Можно сказать, что именно «классическая наука», по сути, ратовавшая за рациональную свободу от религиозной догматики, в известном смысле все же может считаться законной наследницей богословия, взяв у него жизненно важное для себя — уверенность в том, что познание направляется к истине, и ради достижения этой цели нельзя постоять за цену.

Та же интерпретация уместна и по отношению к другим нормам «мертоновского» этоса науки. Это очевидно. Не очевидно следующее: допускают ли эти нормы иную интерпретацию, отличную от названной? Другими словами, возможно ли, чтобы мертоновская концепция этоса науки предстала в виде другой социально-эпистемологической теории? Например, такой, в которой идейной подоплекой «организованного скептицизма» была бы вера не в истину, а во всеислие критического метода, дающего возможность науке избавляться от заблуждений, то есть убеждение, лежащее в основе «критического рационализма» К. Поппера (напомним, что попперовское представление о целях познания сильно отличается от

¹ Т. Кун, сохраняя достоинство историка, был не против, чтобы его концепцию считали философской (если уж так хочется философам). Во всяком случае, он заявлял, что его теория «раскрывает природу науки» и указывает путь, «по которому должны следовать ученые для того, чтобы их предприятие было успешным» (Кун, 2001: 266).

² Сравнивая научное и религиозное понятия истины, Э. Жильсон пишет: «Я знаю благодаря разуму, что нечто истинно, потому что я вижу, что оно истинно, но я верю в то, что нечто истинно, потому что Бог сказал, что оно истинно. В этих двух случаях причины моего принятия истины совершенно различны, и, следовательно, науку и веру следует рассматривать как два совершенно разных типа принятия истины» (Жильсон, 1992: 35).

«классического»). А не совместим ли «организованный скептицизм» и с «догматизмом», царящим в куновской «нормальной науке»? В самом деле, ведь этот догматизм относится только к фундаментальным положениям теории, взятой вместе с ее методами за «парадигму», но в рамках стандартной деятельности по решению конвенциональных задач даже самому преданному ревнителю «парадигмы» отнюдь не противопоказано быть критиком самого себя; даже напротив, ведь все сомнения, неизбежно возникающие в трудных поисках разрешения научных «головоломок», должны относиться именно к исследователю, к его способности правильно использовать возможности, заключенные в «парадигме». Но если так, то «универсальные» принципы этоса, оказывается, могут быть «скорректированы», приспособляясь к тем или иным философским интерпретациям.

На Мосту Интерпретаций может происходить сложное взаимодействие между интерпретирующими и интерпретируемыми положениями; философский взгляд на данные социологов может изменить если не данные, то их отбор с последующим обобщением, имитирующим «строго научный» вывод. Отсюда вопрос: в каком смысле можно вообще говорить о так получаемых выводах, что они представляют собой «нормы» научного этоса? Иначе: эти «нормы» *выводятся из социологических исследований или являются следствиями определенной философской интерпретации последних?*

В своих ранних работах Мертон считал нормой все, что полезно и разумно для функционирования науки (Мирская, 2008: 130). Но в науке — различные нормы: «образцы практической деятельности, с одной стороны, и образцы их восприятия как актов познавательных, с другой», «нормы речевой коммуникации», образцы систематизации знания» (Розов, 2008: 197–198). Этос ученого складывается из объединения и пересечения этих норм, которым можно придать и этический смысл. Что может сделать социолог науки, исследуя эти нормы?

Методологические действия ученого становятся нормативными, если они следуют образцам, которые в достаточной мере зарекомендовали себя гарантами успеха. Такие нормы регулируют построение различных типов теорий, осуществление наблюдений и формирование эмпирических фактов (Степин и др., 1996). Принятие этих норм, как правило, осуществляется «автоматически»: если ученый работает в рамках какой-то научной традиции, он следует ей как чему-то само собой разумеющемуся. Это почти то, что Л. Флек называл «стилем мышления» (Флек, 1999), а Т. Кун — приверженностью «парадигме» (Кун, 2001; Kuhn, 1963, 1974). Социологический анализ таких норм возможен, но чаще он касается фактов, когда ученые по каким-то (заметным для социолога) причинам *нарушают* эти нормы или *удерживают* их под давлением внешних обстоятельств, например, когда какие-то социальные институты пытаются навязать ученым свои представления о ценностях; тогда именно сопротивление этому давлению может стать силой, охраняющей суверенитет науки (Barber, 1952). В какой мере успешным может быть это сопротивление, вопрос всегда открытый; в различных ситуациях и контекстах ответ может быть разным. Но всякий раз речь идет о чьих-то конкретных поступках, решениях, выборах. Значит, и социологическое исследование этих ситуаций должно быть конкретным, привязанным к фактам. Можно ли из него вывести универсальные «императивы» поведения ученых?

Ответ, скорее всего, отрицательный. Слишком разнообразны мотивы поведения конкретных людей, работающих в науке (как, впрочем, и во всякой другой сфере деятельности). Слишком неоднозначна связь этого поведения с результатами научного

исследования. Ведь мыслимы ситуации, когда не соблюдение каких-то этических требований, а наоборот, их нарушение приводит к успеху. Например, если стимулом для ученого является получение более или менее крупного вознаграждения за результат (изобретение, внедрение новации и т. п.), то он способен пойти напролом к этой цели, не считаясь с моральными сдержками, и его шансы на успех могут оказаться выше, чем у «бескорыстного» служителя истины, критически относящегося к промежуточным результатам своего исследования и потому упускающего приоритет, проигрывающего в конкурентной борьбе.

Это означает, что нормативный этос науки, как его изображал Мертон, является, по сути, следствием некоей, стоящей за кулисами его социологии, концепции «идеальной науки», которая служила «ситом», позволяющим сепарировать социологически значимые факты, отсеивать одни из них и принимать в расчет другие, соответствующие концепции в целом.

Но тогда приходится признать, что эта концепция выступает в роли *схемы интерпретации социологических фактов*, и потому теорию «научного этоса» следует отнести к социальной эпистемологии. А это означает, что ее критика (явная или неявная) со стороны альтернативных, например, «исторических», интерпретаций эволюции науки (Т. Кун, С. Тулмин, Дж. Агасси, П. Фейерабенд и др.) — спор между философскими теориями, а не попытки ее эмпирического доказательства или опровержения. Разумеется, то же самое можно сказать и о совпадениях этических характеристик науки, по Мертону, и «кодекса научной чести», по К. Попперу (Лакатос, 2008: 287). В концепции Куна «нормальный» ученый *морально* наступает на горло своему скептицизму и лезет из кожи вон, чтобы продемонстрировать всеислие «парадигмы» (а значит, и правоту господствующих мнений) при решении задач-головоломок. Но К. Поппер видел в этом *моральное уродство*, заслуживающее снисхождения, только если допустить, что ученый «плохо обучен» или является «жертвой индоктринации». Больше того, он называл это уродство большой опасностью «для науки и, возможно, для нашей цивилизации» (Поппер, 2008: 529, 530), имея, конечно, в виду взаимосвязь между «критическим рационализмом» и демократией, которую, ему казалось, разрушает как догматизм куновской «нормальной науки», так и его изнанка — релятивизм.

Все это, повторю, есть конкуренция философских интерпретаций социологических, исторических, социально-психологических данных. Если продолжить сравнение, спор происходит на качающемся Мосту, который от усилий спорящих раскачивается еще сильнее. Чтобы укрепить свои позиции, кое-кто из спорящих иногда сбегает с Моста на тот берег, где науковеды (социологи, психологи, историки и пр.) собирают факты о науке и поведении ученых, заимствует эти факты у них (или сам принимает участие в их сборе), а затем, возвращаясь на Мост и ссылаясь на эти факты, включает в спор какую-то иную интерпретативную схему объяснения. Это происходит, когда есть нужда, то есть когда существующая схема подвергается слишком внушительной критике, когда она больше занимается самооправданием, чем объяснением фактов, и потому вынуждена уступать оппонентам; иногда к этому ее подвигает изменившееся умонастроение ученых и философов, изменение социально-культурного статуса науки и т. д. Тогда социальная эпистемология на Мосту Интерпретаций выполняет определенный культурный «заказ»: она создает *мифы* (в том числе и в первую очередь — *мифы о науке*), которых требует изменившаяся культурная среда. Эти мифы затем выстраиваются (более или менее удачно) в новую *мифологию*, призванную вернуть культуре устойчивость, время от времени колеблемую

историческими изменениями, в том числе трансформациями смыслов «культурных универсалий»¹. Характерная особенность этих мифов в том, что они «облачены в научные тоги», то есть оформлены так, как это принято в науке², но отличаются своей очевидной «ангажированностью», подчиненностью философски определяемым целям. Именно поэтому социально-эпистемологические концепции так избирательны по отношению к интерпретируемым фактам (тому материалу, который поставляет им комплекс научных дисциплин о познавательных процессах).

Сам Мертон (его трудно упрекнуть в невнимательности к фактам) во имя поддержания своей интерпретативной схемы объявлял факты, свидетельствующие о том, что реальное поведение ученых значительно отличается от «нормативного», свидетельствами «патологии» этого поведения. Совсем как философы, пытавшиеся объяснить, почему добрые по природе люди совершают несправедливые и свирепые поступки, ссылались при этом на «искажения» природы, идущие либо от неправильного устройства человеческого общежития, либо от духовной патологии, коренящейся в болезнях или действиях «темных» сил. Так недобросовестная конкуренция, своекорыстие, специфический *ressentiment* со стороны алчных и мелкодушных работников науки причисляются к «порокам», подлежащим осуждению. Отсюда — один шаг до изображения современной науки специфической сферой отчуждения, вызываемого властью денег и превращением знаний в товар, участвующий во всеобщем обмене³. Мертон этого шага не сделал и не собирался делать. Ему было достаточно указать на «амбивалентность» этоса науки: чтобы остаться самим собой, ученый может и должен находить разумную середину между различными, даже противоположными модусами поведения, не падая в крайности, но и не уклоняясь от существа дела: поведение должно быть таким, чтобы оно способствовало «нормальному» развитию науки, а не тормозило его (Merton, 1976). Это воскрешение аристотелевского учения о «золотой середине» в этике на почве социологии науки почти умиляет своей наивной деловитостью. Но миф о «Большой науке» (или о «Классической науке», если угодно) оставался для Мертона позицией и ценностью, расставаться с которым он не хотел и не мог.

Правда, этот миф не был закосневшим и прямолинейным. Когда требовалось, Мертон вносил в него важные добавления и «уточнения», а некоторые из них получили не меньшую известность, чем «нормы этоса». Например, это «эффект Матфея», ставший хрестоматийным в социологии познания: маститый ученый и малоизвестный труженик науки за одинаково значимые результаты получают отнюдь не равное вознаграждение (как в виде почестей и признания со стороны научного сообщества, так и в виде различных выплат) (Merton, 1968; 1988). Так устроен мир (и не только научный!), ничего не поделаешь, да и делать не надобно, ведь это не мешает, а скорее, даже помогает «правильно» или «успешно» развиваться научным (и не только научным!) институтам. Ну, да, «эффект Матфея» как-то не очень согласуется с нормой «бескорыстности» (разве что мы предположим, что получающий почести и деньги мэтр, скрепя сердце, мирится с этими обстоятельствами, из скромности или

¹ Подробнее об этом я рассуждаю в (Порус, 2002).

² Наука и миф — проблема, которую нельзя решать плоскими противопоставлениями в духе наивного «прогрессизма». Об этом — глубокие работы К. Хьюбнера (см.: Хьюбнер, 1996; 1999), см. также: (Депперт, 1999).

³ Этот шаг по пути, проложенному К. Марксом, в XX веке делали многие теоретики, раскравшие о науке. См., напр., многочисленные высказывания о науке Э. Фромма.

застенчивости не выступая против них; но такое предположение не выглядит правдоподобным; пример Григория Перельмана потому и взволновал общественность, что явился исключением, подтверждающим правило, да и мэтром-то замечательный математик фактически не был и не захотел им стать!). И что с того? «Признание со стороны сообщества может служить личной заинтересованности ученого в получении материальных и моральных благ, однако добиться его можно только путем скрупулезного соблюдения норм научного этоса» (Коннов, 2007: 3). Вот и все, и не стоит, право слово, слишком задумываться над тем, что означает «скрупулезное соблюдение норм». В этом вообще суть мифа, он безучастен к критике — пока он нужен. А он действительно нужен, ибо призван вдохновлять тех, кто верит в то, что наука тем функционально успешнее, чем в большей степени ученые следуют проверенным временем нормам.

Когда же приходит пора новых мифов (а чтобы они вошли в силу, надо вначале дискредитировать старые!), на интерпретативную схему Мертона начинают падать упреки: она де неправильно (упрощенно, утопично и т. п.) описывает и объясняет действительность науки. Эту критику иногда изображают как «дальнейшее развитие мертоновской социологии науки», а иногда — как разрыв с ней (Barnes, Dolby, 1970: 13). Указывают, что мертоновская модель поведения ученых, якобы всегда обеспечивавшая науке наилучшую функциональность, была только ошибочной «универсализацией» особенностей, какие имели место только в определенный период развития науки. Кроме того, «она описывает статичный набор норм и не учитывает переменные предпосылки, которые могут оказать влияние на продуктивность интеллектуальных процессов»; для изменившихся исторических условий, в каких работает наука, лучше подходит «модель теоретических групп» Гриффита и Маллинза (Griffith, Mullins, 1972), которая могла бы быть «интегрирована в более общую картину научных инноваций, если бы включала также структуру соперничающих теоретических групп и длинной последовательности стадий, через которые они проходят» (Коллинз, Рестиво, 2002). Обсуждение «сетевой концепции» социологии науки Р. Коллинза (Коллинз, 2002; 2009), которому принадлежат эти замечания, здесь неуместно, но отметим, что его критика явно направлена на *метод социологических исследований* Мертона, а не на *философскую интерпретацию* последних. Такую критику мертоновской концепции можно считать типичной. Между тем, учитывая сказанное выше, «за спиной» этой критики часто стоит спор различных эпистемологий.

Для примера можно взять критику мертоновской концепции И. Митроффом. В 70-х годах прошлого века он опубликовал данные, полученные при изучении действий группы ученых-селенологов и свидетельствующие, по его мнению, о том, что этос успешного научного коллектива прямо противоположен тому, какой Мертон считал свойственным науке как таковой (вместо «универсализма» — «партикуляризм», вместо «бескорыстности» — «скаредность», вместо «организованного скептицизма» — «организованный догматизм» и т. п.) (Mitroff, 1974a; 1974b). Вряд ли разумно трактовать этот вывод в том духе, что за тридцать лет после работ Мертона нормы этоса ученых сменились на противоположные и более тщательный (или более добросовестный!) социологический анализ эти изменения зафиксировал. Скорее дело в том, что философская интерпретация социологических данных (влияющая, конечно, и на отбор последних) у Митроффа иная, нежели у Мертона. И не случайно, что именно в эти годы происходят изменения воззрений на науку, фиксируемые в философских дискуссиях 1960—1970-х годов, в которых громко звучали голоса критиков абстрактно-рационалистического идеала науки (П. Фейерабенд и др.).

Когда напряжение дискуссий спало, наступило время иронической критики *любых нормативных изображений науки*. Чего стоит эта нормативность, если так легко заменить нормы «антинормами», то есть показать удручающую симметричность положительных и отрицательных модусов поведения ученых? С. Фуллер пишет, что «нормальной науке», по Т. Куну, присущи черты «мафии, королевской династии и религиозного ордена» (Fuller, 2003: 46), что ученые во все времена двурушничали и лицемерили, сопровождали призывы к интеллектуальной свободе полной безответственностью, когда речь шла о социальных последствиях их деятельности, льстили авторитетам с расчетом получить добро на публикации и т. д. (Fuller, 1997). О нормативном этосе как факторе функциональной успешности науки, казалось бы, пора забыть, когда наступают тяжкие времена для науки в целом или для отдельных ее отраслей, как это случилось в России после того, как рухнула система имперского патронажа, резко упало финансирование, и наука беспомощно ввалилась в дикий рынок со всеми печальными последствиями.

Но в ситуации общего функционального кризиса науки (Юревич, Цапенко, 1998), как это ни парадоксально, поведенческие нормы ученых остаются более или менее стабильным условием выживания и даже удерживают надежды на выход российской науки из «комактозного» состояния (разумеется, при условии, что «инновационные стратегии развития страны» не станут пропагандистским маневром власти, а получат реальную перспективу¹). Возможно, именно в ситуации кризиса (а не при относительном благополучии) «бескорыстие» ученых как принцип этоса проходит решающую проверку, и над этим уже не так легко иронизировать. Здесь не стоит ссылаться на факты (конечно, их не трудно отселектировать так, что нормативный этос Мертона станет совсем беспомощной мишенью для глумления; но, возможно, именно те, совсем не такие уж редкие, случаи, когда ученые соблюдают эти нормы, хотя это и выглядит совершенно невозможным, оставляют надежду на то, что российская наука имеет достойную перспективу).

Мифы о науке, лишенной нормативных ориентиров, науке, едва ли не более аморальной, чем общество, в котором она существует, пришедшие на смену мифу о науке как о модели нравственного и действительно демократического общества, были нужны в период, когда требовалось снять флер оптимизма, чтобы не оставаться в положении обманутых глупцов. Но проходит время, и они перестают выполнять свою культурную роль, ибо с такими мифами нельзя надеяться на будущее.

Это, на мой взгляд, демонстрирует культурную действенность мифов о науке, возможно, гораздо большую, чем научные исследования последней. «Мифы о науке — это полезные иллюзии, без которых ее мораль не могла бы существовать» (Аллахвердян и др., 1998: 290). Вообще-то принято думать, что иллюзии — это всегда что-то вредное, от чего надо избавляться как можно скорее. Но это, конечно, упрощенное мнение, если угодно, тоже одна из иллюзий, к которым требуется вполне конкретное, обусловленное потребностями людей, отношение. Авторы цитируемой работы предлагают видеть в нормах научного этоса не «императивы», а некие образцы-ориентиры, предназначенные не для того, чтобы им безоговорочно следовать, но чтобы

¹ Это, несомненно, *sine qua non*, но «опыт последних лет убедительно свидетельствует о том, что попытки создания инновационной экономики путем «внутренних» изменений в отечественной науке не дают результатов. Необходимы соответствующие изменения всего нашего общества, а не только его науки» (Юревич, 2010: 65).

уменьшать возможное зло как следствие отступления от них. Между нормами мертоновского типа и реальным поведением ученых есть существенный зазор, и осознание этого факта предохраняет как от этического ригоризма, так и от этического релятивизма. Можно было бы уподобить отношение *провозглашаемых* норм к «закулисной» жизни ученых, отмеченной субъективностью, пристрастностью, как и другими «антимертоновскими» чертами, отношению между сознательным и бессознательным в психике человека. «Как и бессознательное отдельного человека, „бессознательное“ науки является вместилищем запретных инстинктов, желаний и намерений и поэтому подавляется сознанием. Но одновременно оно — источник жизненной энергии, незаменимая форма мышления и основа творчества» (Аллахвердян и др., 1998: 290). Конечно, это не согласуется с моделями науки, базирующимися на «абсолютистских» представлениях о научной рациональности (Порус, 2002), но зато соответствует «функциональной» методологии науковедческих (в том числе социологических и психологических) исследований: «Рациональны и субъективность ученых, и отрицающие ее мифы, и живучесть этих мифов в самосознании науки, и их разрушение ее критической рефлексией. Но это — рациональность особого рода, к которой мышлению, воспитанному на мифах о науке, предстоит долго привыкать» (Аллахвердян и др., 1998: 290). Я добавлю к этому, что и это мнение, которому я симпатизирую, является определенной социально-эпистемологической позицией, в которой — при желании — нетрудно увидеть философскую интерпретацию фактов научной жизни.

* * *

В заключение замечу: мне бы не хотелось быть неправильно понятым. Рассматривая социологию познания Р. Мертон (точнее, определенную часть его социологических исследований, посвященных этосу науки) как одно из направлений в социальной эпистемологии, я несколько не умаляю научную значимость этих исследований. Видя в них мифологическую составляющую, я не приножаю науку, к которой они относятся. Совсем наоборот: именно благодаря тому, что эти исследования впитывают в себя научную методологию и данные вместе с их философской интерпретацией, они получают тот культурный резонанс, какой сопровождает всю историю мертоновской социологии науки. Это, я думаю, и есть то, что делает вклад Р. Мертона в науку и философию, а шире — в современную культуру, столь заметным.

Литература

- Barber B.* Science and the social Order (with a foreword by R. K. Merton). Glencoe, Ill. : The Free Press Publ., 1952. 288 p.
- Barnes S., Dolby R.* The Scientific Ethos: a Deviant Viewpoint // European Journal of Sociology. 1970. Vol. 11. № 1. P. 3–25.
- Fuller S.* Kuhn vs. Popper. Revolutions in Science. Cambr. : Icon Books, 2003. 227 p.
- Fuller S.* Science (Art of Living). Buckingham : Open Uni Press and Uni of Minnesota Press, 1997. 160 p.
- Griffith B., Mullins N.* Coherent social groups in scientific change // Science. 1972. Vol. 77. P. 959–964.
- Kuhn T.* Second Thoughts on Paradigms // The Structure of Scientific Theories / ed. by F. Suppe. Urbana : University of Illinois Press, 1974. P. 459–482.

- Kuhn T.* The Function of Dogma in Scientific Research // Scientific Change / ed. by A. Crombie. L. : Heinemann, 1963. P. 347–369.
- Merton R.* The Ambivalence of Scientists // Sociological Ambivalence and other essays / ed. by R. K. Merton. N. Y. : The Free Press, 1976. P. 32–51.
- Merton, R.* The Institutional Imperatives of Science // Sociology of Science / ed. by B. Barnes. L. : Penguin Books, 1972. P. 65–79.
- Merton R.* The Matthew Effect in Science // Science. 1968. Vol. 159. P. 56–63.
- Merton R.* The Matthew Effect in Science, II. Cumulative Advantage and the Symbolism of Intellectual Property // ISIS. 1988. Vol. 79. P. 606–623.
- Merton R.* The Normative Structure of Science // Merton R. The Sociology of Science. Chicago : Univ. of Chicago Press, 1973. P. 267–268.
- Mitroff I.* Norms and counter-norms in a select group of the Apollo Moon scientists: a case-study of the ambivalence of scientists // American Sociological Review. 1974a. Vol. 39. № 4. P. 579–595.
- Mitroff I.* The subjective side of science. A psychological inquiry into the psychology of the Apollo Moon scientists. Amsterdam : Elsevier, 1974b.
- Quine W.* Ontological relativity and other essays. N. Y. : Columbia University Press, 1969. 169 p.
- Аллахвердян А. Г., Мошкова Г. Ю., Юревич А. В., Ярошевский М. Г.* Психология науки : учеб. пособие. М. : Московский психолого-социальный институт «Флинта», 1998. 312 с.
- Демина Н. В.* Мертоновская концепция этоса науки: в поисках социальной геометрии норм // Этос науки / под ред. Л. П. Киященко, Е. З. Мирской. М. : Academia, 2008. С. 144–165.
- Деннерт В.* Мифические формы мышления в науке на примере понятий пространства, времени и закона природы // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб. : РХГИ, 1999. С. 187–204.
- Жильсон Э.* Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. Киев : Христианское братство «Путь к Истине», 1992. С. 5–48.
- Касавин И. Т.* Контекстуализм // Социальная эпистемология. Идеи, методы, программы / под ред. И. Т. Касавина. М. : Канон+, 2010а. С. 15–35.
- Касавин И. Т.* Социальная эпистемология: к истории и постановке проблемы // Социальная эпистемология. Идеи, методы, программы / под ред. И. Т. Касавина. М. : Канон+, 2010б. С. 5–14.
- Коллинз Р.* Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск : Сибирский хронограф, 2002. 1280 с.
- Коллинз Р.* Четыре социологических традиции. М. : Изд. дом «Территория будущего», 2009. 320 с.
- Коллинз Р., Рестиво С.* Пираты и политики в математике // Отечественные записки. 2002. № 7. (www.strana-oz.ru/numbers/2002_07/2002_07_42.html).
- Коннов В. И.* Принципы научного самоуправления в современной социологии науки // Философские науки. 2007. № 4. С. 97–114.
- Кун Т.* Логика открытия или психология исследования? // Кун Т. Структура научных революций. М. : АСТ, 2001. С. 539–576.
- Кун Т.* Структура научных революций. М. : АСТ, 2001. 606 с.
- Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ // Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М. : Академический проект, 2008. С. 281–462.
- Мамчур Е. А.* Еще раз о предмете социальной эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 24. № 2. С. 72–74.
- Мертон Р.* Социальная теория и социальная структура. М. : АСТ, 2006. 873 с.
- Мирская Е. З.* Этос науки: идеальные регулятивы и повседневные реалии // Этос науки / под ред. Л. П. Киященко, Е. З. Мирской. М. : Academia, 2008. С. 123–143.
- Поппер К.* Нормальная наука и опасности, связанные с ней; Кун Т. Структура научных революций // Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М. : Академический проект, 2008. С. 525–537.
- Порус В. Н.* Рациональность, наука, культура. М. : УРАО, 2002.

Розов М. А. Нормативная структура науки // Этнос науки / под ред. Л. П. Кияшенко, Е. З. Мирской. М. : Academia, 2008. С. 184–204.

Степин В. С., Горохов В. Г., Розов М. А. Философия науки и техники. М. : Гардарики, 1996. 400 с.

Флек Л. Возникновение и развитие научного факта. Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива. М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. 208 с.

Хюбнер К. Истина мифа. М. : Республика, 1996. 448 с.

Хюбнер К. Прогресс от мифа через логос к науке как теоретико-познавательная проблема // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб. : РХГИ, 1999. С. 114–125.

Юревич А. В. Стратегии развития российской науки // Социология науки и технологий. 2010. № 1. С. 52–66.

Юревич А. В., Цапенко И. П. Функциональный кризис науки // Вопросы философии. 1998. № 1. С. 17–29.

On the Bridge of Interpretations: R. Merton and Social Epistemology

VLADIMIR N. PORUS

Tenured Professor Faculty of Philosophy,
Department of Ontology, Logics and Cognitive Theory: Department Head
National Research University — Higher School of Economics, Moscow;
vporus@rambler.ru

In the last century, the relationship between sociology of knowledge and philosophy could have become the plot thread for a narrative about mutual concord and discord. This love story persists in the current century, and the child grown up by that love is *social epistemology*, which gives rise to a relevant question: how is the latter possible? Or rather, how is this *philosophical discipline* possible?

Sometimes the response to this question is “negative”: they say that it is a “*sub-discipline in the sociology of knowledge that presumes that traditional epistemological problems should be solved by sociological methods and means*”. What can be opposed to this “negation”? A difficult path would be chosen by those who regard social epistemology as a “post-non-classical theory of cognition”. What is social epistemology needed for? Perhaps its mission is to solve *in practice* the contradictions that defy a *theoretical* solution: what is required is not to rack one’s brain over universal epistemological problems, but rather to work on particular case studies and to recount the findings in more precise and clear terms.

Social epistemology serves as sort of a bridge between philosophy and specific scientific studies of inquiry; its goal is to attach philosophical meaning to the latter, and to land philosophical reasoning from the heaven of abstraction onto the soil of facts and empirical studies.

Difficult questions arise. Firstly, is it clear who might need this bridge? Will there be volunteers among scholars to cross it in the direction of philosophy? Secondly, the bridge is swaying, and both its supports are unstable. One of them is insecure because philosophy is fundamentally

pluralistic, the other because particular epistemological disciplines cannot offer any “pure facts” and “empirical generalizations” that are exempt from epistemological interpretations.

If the bridge is really needed I would call it the Bridge of Interpretations.

It looks like no paper written by philosophers since the 1950s, as far as the ethos of science is concerned, has managed to do without references to R. Merton's works. They involved basic guidelines for scientists to follow in their activities, as well as the idea that these guidelines make up a set of conditions under which science functions and advances in the “right” way. It is believed that the conclusion about the *universal* character of the ethos of science and values in science that make its existence possible was made by Merton on the basis of *historical* and *sociological analyses of scientific institutions*. If this is true, it is a conclusion made by an *epistemological sociologist*, and its philosophical meaning can be found through the appropriate interpretations. Some *philosophers* have liked this concept, others have criticized it, but all of them have tried to find in Merton's observations and conclusions things that corroborate with their own ideas on science and scientists' ethics.

This interpretation is possible in relation to all norms in Merton's scientific ethos. But do these norms allow another interpretation? Is it possible that Merton's theory of the ethos of science could emerge in the form of a different socio-epistemological theory?

The Bridge of Interpretations sees a complicated interaction between interpreting and interpreted statements. The philosophical perspective on evidence from sociologists is changeable; if not the data then their selection. A question follows: are the disciplinary norms *inferred from sociological studies* or are they *the outcomes of a certain philosophical interpretation of the latter*?

The normative ethos of science as presented by Merton was a result of a certain concept of “ideal science.” This served as a “sieve” to identify facts with sociological meaning and then to take into consideration other facts that correspond basically to the chosen concept.

Then it should be acknowledged that this concept serves as a *scheme to interpret sociological facts*, and subsequently the theory of an ethos in science must be assigned to social epistemology. So it follows that criticism from the side of alternative interpretations of scientific development (T. Kuhn, S. Toulmin, J. Agassi, P. Feyerabend and so on) is an argument between philosophical theories rather than attempts to find empirical proofs or refutations. All this is a competition between philosophical interpretations of the development of science. When pursuing a comparison, the argument takes place on an oscillating Bridge which is swinging more intensively due to efforts of the contentious participants.

Merton himself, in order to support his interpretive scheme, declared the facts to be proofs of a behavioral “pathology”, revealing that the real conduct of scientists differs greatly from the “normative” ideal.

Later on, Merton's interpretive scheme came under reproofs: its descriptions and explanations of scientific reality were allegedly wrong. This criticism is sometimes presented as “further development in Mertonian sociology of science” and sometimes as a split with it. These criticisms are obviously directed against Merton's *method of sociological studies*, and not against their *philosophical interpretation*. This criticism of Mertonian theory can be considered typical. Nevertheless, behind this criticism one can discern a confrontation of various epistemologies.

When the tension of disagreements dropped, the time of ironical criticism of *any normative perceptions of science* came. What is the worth of this normative approach if it is so easy to substitute anti-norms for norms that show a frustrating symmetry between positive and negative modalities of scientists' behavior?

During the general functional crisis in science the behavioral norms of scientists in this country persist in a more or less stable condition of survival. They even support the hopes that Russian science will overcome its comatose state. It is quite possible that in this crisis scientists' *disinterestedness* will become a principle of the scientific ethos that passes us collectively through a decisive test. After that it would not be so easy to make ironic remarks on the state of science.

I will say in conclusion the following and would like to not be misunderstood. Considering the Mertonian sociology of knowledge as one approach in social epistemology, I do not detract from the scientific value of these studies, and I do not disparage the kind of science to which they belong. Quite the contrary: it is because these studies assimilate scientific methodology and data along with philosophical interpretation that they have produced a certain cultural awareness which accompanies the entire history of Mertonian sociology of science. It makes R. Merton's contribution to science and philosophy, and further on to the present-day culture, so distinguished.

IRENA MARSHAKOVA-SHAIKEVICH

The Institute of Philosophy RAN,
Moscow, Russia,
AM University, Poznan-Kalisz, Poland;
ishaikev@mail.ru



Meeting Robert Merton: Discussion of Co-citation Maps of Science and the Evaluation of Scientific Journals

Introduction

From January till April of 1990 I stayed at ISI (Philadelphia, PA). Eugene Garfield, the founder and president of that well-known institution had invited me there, and to this day I recollect with gratitude those months. I was lucky to do my research there, to enjoy Garfield's benevolence, to have talks with interesting people. A few days before leaving for Russia I had a talk with B. Griffith Professor at Drexel University and he asked me: 'Whom do you wish to meet in US?' 'My dream is to meet Robert Merton', I answered.

I had read the works of that renowned scholar; some ten years before he had mentioned co-citation as a tool of research in the history and sociology of science. (The method had been elaborated independently by H. Small and myself). To hear his opinion on co-citation and on evaluation of scientific journals would be very important to me.

'But it is hardly possible, I added, I don't know if he is still in the subject, and besides I am leaving US in three days'.

The same night I had a call from Professor Griffith: 'Bob will wait you on Monday at 12.25 in Russell Sage Foundation (NYC)'. That I was glad and excited, is quite clear. The thing that struck me most was the time of the appointment — 12.25, not 12.30, nor 12.45. In a rush I began collecting materials for discussion with Merton and contacting my friends' son who would help me with my English.