

Ю. О. Мєлков

кандидат філософських наук, докторант

СТАНОВЛЕННЯ ЛЮДИНИ ЯК СУБ'ЄКТА ПІЗНАННЯ ЗА ДОБИ КЛАСИЧНОЇ НАУКИ

Розглянуто перетворення людини на суб'єкт пізнання за доби становлення класичної західноєвропейської науки. Особливу увагу приділено філософським підвалинам класичної наукової раціональності та співвідношенню об'єкта й суб'єкта в науковій картині світу.

Ключові слова: суб'єкт, класична наука, суб'єкт і об'єкт пізнання, об'єктивність, людино-мірність науки

Розвиток нових дослідницьких програм у сучасній науці призвів до їх концептуалізації у філософській думці, зокрема, в ідеї постнекласичної науки. Запропонована В. С. Стьопіним, ця концепція активно розвивається й у сьогоденній Україні та експлікує сьогоденне наукове пізнання як таке, що пов'язане зі внесенням ціннісних суджень до складу його пояснюючих положень. У зв'язку з такою постановкою питання виникає ціла низка філософських проблем – і, насамперед, проблема співвідношення "людського виміру" науки, що постає в дзеркалі філософської рефлексії сучасних наукових практик, і об'єктивності як фундаментальної настанови наукового пошуку.

Дослідження суперечності, що наявна між двома означеними поняттями, вимагає звернення до історії становлення класичної науки та формування її основних засад. Розгляд філософських підвалин наукового пізнання, в тому числі в історичному ракурсі, становить собою предмет робіт таких видатних авторів ХХ століття як Е. Гуссерль і М. Гайдеґґер, О. Койре та Б. М. Кузнецов, а також і сучасними українських дослідників у галузі філософії науки: І. С. Добролюбової, В. В. Кизими, Т. Д. Пікашової, Л. І. Сидоренко, Л. О. Шашкової та ін. Водночас, бракує саме такого звернення до цієї проблематики, що базувалося б на розгляді засад наукового пізнання класичного типу з огляду на сучасну проблематику статусу суб'єкта й об'єкта такого пізнання.

Отже, метою даної статті є дослідження класичного типу наукової раціональності в його становленні, зокрема, в аспекті визначення взаємин об'єкта та суб'єкта наукового пізнання.

Становлення класичного природознавства в період європейського Нового часу становило собою не просто наукову, але й цілую світоглядну революцію. В історико-філософському плані цей

"коперниканський переворот" вивчений і описаний досить повно, особливо вже згадуваними Е. Гуссерлем і М. Гайдеґґером: аналіз сутності й еволюції класичної наукової раціональності, здійснений цими мислителями, не втратив своєї актуальності й до сьогодні. Математизація, об'єктивізація світу обертається новою позицією людини стосовно цього світу – і роль науки не зводиться до здійснення лише пізнавальної функції. Як образно описує цю ситуацію Т. Б. Романовська: "У порожньому й темному світі людина опинилася без Божественної опори. Але опиратися можна лише на щось зовнішнє собі, і людина прийняла за таку зовнішню опору науку, як носія непопорушної вищої істини та знання. Відтепер людина замінила у своїх явних і неявних роздумах і міркуваннях про абсолют Всевишнього, Всемогутнього й Незмінного Бога загальною й незмінною, непопорушною й безумовною науковою істиною, наукою як такою. Опору стали шукати в науці як у чомусь вищому й незалежному від людини, що зберігає знання й істини, які виходять за межі обмеженого людського буття" [8, с. 3].

Знання речей менш значимих, ніж ті, що були й залишаються пов'язаними зі сферою божественного й з порятунком душі, але зате знання точне й надійне, здавалося гарним фундаментом для світогляду європейської людини Нового часу. Людини, що зустрілася вже з тубільними племенами Америки, чий спосіб життя, чие світовідчуття – і навіть саме існування – мале вписувалося в рамки як античних, так і середньовічних уявлень про населений світ. Невипадково епоха "великих географічних відкриттів" безпосередньо передувала й Реформації, і першим буржуазним революціям. З іншого боку, вистачало неординарних подій і власно в європейській історії. Приміром, досвід англійської цивільної війни XVII ст. досить наочно продемонстрував, що апеляція до волі Всевишнього виявляється недостатнім аргументом при обґрунтуванні політичної, та й взагалі світоглядної позиції. Зрештою, кожна з воюючих сторін, і кожна із численних дисидентських релігійних партій, була переконана у власній правоті – у тому, що тільки її точка зору та її діяльність відбиває собою волю Божу: ситуація, втім, непогано знайома й сьогоденньому українському обивателю... Але саме подібного роду до-

свід послужив фундаментом для становлення традиції англійського емпіризму – ледве чи не найпослідовнішої з усіх філософських течій, зайнятих *пошуками позалюдських підвалин нашого наукового знання*.

Інакше кажучи, вибір нової "точки опори" означав не тільки й не стільки самостійні й несподівані претензії науки на роль свого роду нового богослов'я, скільки таку переорієнтацію всієї сукупності відносин людини й світу, в результаті якої наука мала зайняти центральне місце серед інших форм культури – і при цьому цілком природним шляхом. Ідея того, що виникнення класичної новоєвропейської наукової традиції тісно пов'язане з радикальними змінами в суспільстві й світогляді, ніяк не може бути названа особливо свіжою й сучасною, – однак, як не дивно це звучить, вона й дотепер нерідко виступає предметом критики з боку тих філософів науки, яким така думка здається надмірно "екстерналістською", такою, що недооцінює внутрішні рушійні фактори розвитку наукових дисциплін.

Наприклад, в 1983 р. київський філософ В. В. Кизима у своїй роботі, присвяченій поняттю наукової картини світу, доводив необхідність розглядати цей феномен як утворення культурно-історичне, а не лише суто наукове. Правомірність такого твердження демонструється саме на прикладі становлення європейської науки: її розвиток не був чимсь культурно ізольованим, але проходив одночасно й співвідносно із зародженням капіталістичного способу виробництва. Усвідомлення самоцінності природи як єдиного джерела пізнання істини й досвіду, які, у свою чергу, виступають уже в якості засобів оволодіння самою природою й підпорядкування її людині, а також і пов'язаний із цією ідеєю стиль мислення й світогляду, – усе це знаходить свій прояв не тільки в науці, але й в усіх інших сферах життя суспільства. Так, у сфері соціальних відносин ця ідея "функціонує у вигляді уявлення про природну рівність людей, цінності людини, її закономірної активності, призводить до віри в розум і людські сили; у теології – до кризи колишніх авторитетів і релігійних догматів; у мистецтві – до відмови від безжиттєвих і одноманітних абстракцій на релігійні теми, пробудження інтересу до природного начала в людині (розвиток портрета), прагнення точно у відповідності до натури передати зображення не тільки людей, але й речей і природи (натуралізація мистецтва)" [3, с. 75]. Власне наукова картина світу виявляється в цьому випадку не більш ніж одним, нехай і центральним, моментом більш широкого утворення, що охоплює собою всі сторони людського відношення до світу.

Цікаво відзначити, що коли в 1990-х роках В. С. Стьопін, уже після формулювання своєї ідеї постнекласичної науки, звернувся до поняття

картини світу, то визнав за потрібне приділити особливу увагу критиці згаданої ідеї В. В. Кизими, наголосивши, що "твердження, які висловлювалися в нашій літературі [про те], що механічна картина світу формувалася не стільки як наукова, скільки як культурно-історична картина" [9, с. 136], – "однобічними", хоча й застерігав при цьому як щодо ролі соціокультурних факторів у становленні такої механічної картини, так і щодо існування зворотного впливу цього наукового утворення на світоглядні структури, що підготували його становлення.

При всій нашій повазі до В. С. Стьопіна, ідея В. В. Кизими, що підкреслює тісний генетичний зв'язок науки з іншими формами культури, здається більш адекватною повномірному філософському баченню конкретної культурної ситуації зародження класичної науки й наукової картини світу. Парадокс, однак, полягає в тому, що саме така картина відрізняється абстрактністю погляду й однобічним розумінням світу – а, отже, й місця самої науки в цьому світові. М. Гайдеггер мав повне право характеризувати становлення класичної наукової картини світу як поділ історично єдиного людського світовідношення на автономні сфери етики, логіки й фізики – а втрату споконвічності людської свідомості, для якої сфера цінностей і сфера буття багато століть існували в нерозривній єдності.

Як відомо, саме М. Гайдеггеру належить тлумачення поняття наукової картини світу як "конструкта представлення, що опредмечує" [10, с. 106]: "Пізнання як дослідження залучає суще до звіту, дізнаючись від нього, як і наскільки представлення може мати його у розпорядженні... Природа й історія стають предметом представлення, що витлумачує. Останнє розраховує на природу й зв'язує на історію. Є, вважається існуючим тільки те, що таким чином стає предметом. До науки як дослідження справа вперше доходить, коли буття сущого починають шукати в такій предметності... Картина світу, сутнісно зрозуміла, позначає, таким чином, не картину, що зображує світ, а світ, зрозумілий як картина. Сущє в цілому береться тепер так, що воно тільки тоді стає сущим, коли поставлене людиною, що представляє та встановлює його. Де справа доходить до картини світу, там виноситься кардинальна постанова щодо сущого в цілому. Буття сущого шукають і знаходять у представленості сущого" [10, с. 101, 103].

З перетворенням світу на предмет представлення, на щось, здатне бути зображеним на картині, – інакше кажучи, в *об'єкт*, – безпосередньо пов'язане й зміна статусу людини: відповідно, зведення його до статусу суб'єкта. М. Гайдеггер, що правда, саме в цій обставині вбачає й зародження гуманізму – як особливого способу сприйняття світу з "людиноцентричної" позиції, з перетворенням

людини на точку відліку й репрезентанта всього суцього. "Якщо тепер людина стає першим і справжнім суб'єктом, те це значить: вона стає тим суцим, на яке в роді свого буття й виді своєї істини опирається все суще ... чим ширше й радикальніше людина розпоряджається скореним світом, чим більш об'єктивним стає об'єкт, тим більш суб'єктивним, тобто випуклим, висуває себе суб'єкт, тим більш невтримно спостереження світу й наука про світ перетворюються в науку про людину, в антропологію" [10, с. 102, 105].

Однак, на мій погляд, ситуація тут дещо більш складна, ніж те впливає з міркувань славетного німецького філософа. Розщеплення світогляду на сфери, що перебувають у винятковій компетенції етики, логіки або фізики, означає водночас і розщеплення самої людини. Мірою того й подібно тому, як світ, суще перетворюється на об'єкт, так і людина втрачає свою безпосередню цілісність і конкретність, стаючи не більш аніж суб'єктом, що дивиться на цей світ. Ототожнювати таке утворення останнього (принаймні, в новоєвропейській інтерпретації терміна "суб'єкт") і людину настільки ж неправомірно, як плутати, виражаючись гайдегґерівською термінологією, суще як таке з його новонайденим за доби Галілея, Декарта й Бекона статусом об'єкта як опредмеченого представлення. Суб'єкт тут – людина, взята у своїй абстрактній іпостасі, раціонально мислячої істоти, що дивиться на світ, – певною мірою, така собі штучно-однобічна "людина-фізик", "людина-спостерігач". А звідси, розрив людину та світу обертається не становленням науки про світ "наукою про людину, не "гуманізмом" як людиномірністю в якості онтологічної й аксіологічної підвалини пізнання світу, а скоріше навпаки – дегуманізацією самої людини.

Примітна в цьому плані цього позиція В. І. Шинкарука, що показує на історико-філософському матеріалі, яким чином в XVII–XVIII ст. відбувається зведення всієї об'єктивної дійсності до природи, культ якої приходить на зміну культу Бога доби Середньовіччя. Відповідно, весь спектр відносин людини до світу зводиться до її відносин щодо природи: дійсність епохи Модерну "породжувала усвідомлення, що єдиним реальним світом є світ речей, що він "природний", вічний і незмінний. Цим і пояснюється, чому для буржуазної свідомості єдина наука, гідна такого високого імені, – "природознавство" – наука про природу" [11, с. 14]. Інакше кажучи, власне *людське* – соціальне, культурне – буття ігнорується як якісно інакше стосовно об'єктивно природного світу начало. Не природний світ вимірюється людською мірою, але людина сприймається як повністю детермінована буттям природи. Суб'єктом пізнання виявляється "окремий, абстрактно взятий індивід зі споконвічними, незмінними, від

природи даними пізнавальними здатностями, а об'єктом – така ж вічна у своїх незмінних законах, єдина для всіх історичних епох природа" [11, с. 14].

Класична наука, маючи намір виробити собі основу для об'єктивного пізнання, природно прагнула витиснути зі сфери такого пізнання все те, що відносилось до фундаменту менш міцного. Усувалось тому й антропоморфне; неприродне трактувалося як протиприродне, а тому й просто ігнорувалося: формувалося, а потім і панувало уявлення про те, що об'єктивність і універсальність може бути досягнута лише шляхом елімінації всього людського.

Характерною рисою класичної науки виступала тому математизація світу – як затвердження такого способу його пізнання, яка найменш за все залежала від властивостей людини. О. Койре, одним із перших дослідивши становлення класичної новоєвропейської науки в широкому культурно-філософському аспекті, вбачав в геометризації простору й постулюванні нескінченного Всесвіту, що приходить на зміну кінцевому й упорядкованому світу попередньої історичної доби, дві основні риси властивого цій науці світогляду, який описувався ним як "реванш" Платона проти філософії Арістотеля, яка домінувала в європейському Середньовіччі (й яка не виділяла й тим більше не протиставляла людське єство навколишньому щодо нього світові).

Антична наука, за зауваженням французького дослідника, не створила фізики, тому що сумнівалася в самій доречності застосування ідеальних побудов математики до мінливого реального світу, в якому не існує прямих ліній і ідеальних рівнобедрених трикутників. Розпад ієрархічно впорядкованого Космосу означав "катастрофу ідеї наділеного кінцевою структурою світу – світу, якісно диференційованого з онтологічної точки зору... Земні й небесні закони відтепер були злиті воедино. Астрономія й фізика стали взаємозалежними й навіть об'єднаними в єдине ціле. Це припускає виключення з наукового побуту всіх суджень, заснованих на якісних оцінках, поняттях досконалості, гармонії, образності й намірах" [4, с. 130].

Галілей виганяє якість із науки за його суб'єктивність – світ Нового часу виявляється світом кількісних розрахунків, а попередня доба постає як незріле "століття приблизності": на думку О. Койре, рахувати в той час попросту не вміли (та й римські цифри для цих цілей були вкрай незручними), – хоча, приміром, ваги давно вже існували, середньовічний алхімік і не думав використовувати їх у своїй роботі, як і будь-які інші прилади: "Не термометра йому бракувало, а ідеї [того], що теплота піддається точному виміру" [4, с. 116].

На мій погляд, при всій влучності цього зауваження, математизація світу й супутнє їй постулювання кількісної міри як домінуючого підходу при

пізнанні цього світу прийшла на зміну все ж таки не стільки "приблизності", скільки саме мірі якісної. Саме на цю останню орієнтувалися ті ж алхіміки, кажучи про "повільний" або "живий вогонь" – це не просто слова повсякденної мови, що їх навіть і сьогодні вживають багато домашніх господарок, наприклад, через відсутність знання "більш точних" термінів. Ні – це й є певною мірою більш точні терміни: досвідченому майстрові вони здатні повідомити більше, ніж знеособлені цифри, виняткова орієнтація на які не враховує особливостей конкретної ситуації й конкретного суб'єкта, що цю ситуацію сприймає. До речі, цікаво звернути увагу на використання такого роду алхімічної термінології у філософії, зокрема, в Якоба Бьоме. Крім легкого нальоту езотеризму (без якого цехове ремесло доби Відродження в будь-якому разі обійтися не могло), в наявності також і певна образність, адресована читачеві більш, так би мовити, "повномірному", ніж класичний раціоналістичний суб'єкт, – а математизація наукового пізнання становила собою ще один фактор формування такого типу стандартизованого суб'єкта.

При цьому, всупереч уживанню схоластичної термінології, суб'єкт у новому розумінні цього поняття вже не є чимсь буквально "підлягаючим", тобто, таким, що втримує на собі об'єкт. Навпаки: метою й призначенням людини-суб'єкта виявляється наслідування природі як новому абсолюту – і *відображення* природи в пізнанні, згідно з відомим постулатом Ф. Бекона. Правда, слід зазначити, що при такому баченні світу культ природи не стільки підміняє собою культ трансцендентного Бога (як те впливає з наведених висловлень Т. Б. Романовської та В. І. Шинкарука), скільки виявляється його іманентним втіленням, а тому й гарантом об'єктивності. За влучним виразом В. П. Іванова: "Чим більше в природі бачили тільки концентрат об'єктивності без суб'єкта, тим більше ця об'єктивність потребувала *персоналіфікації* як джерело всіх новоутворень, їх творець і суб'єкт" [2, с. 31].

Людина при цьому практично втрачає власну самостійну сутність і постає перед Природою з великої букви (не так уже й відмінною в сенсі свого онтологічно й аксіологічно первинного статусу від середньовічного Бога-Пантократора – згадаймо спінозівське *Deus sive natura!*) як пасивне її дзеркало, а зовсім не як "точка відліку для сущого" у викладі М. Гайдеґґера. "Адже ми будемо в людському розумі зразок світу таким, який він виявляється, а не таким, як підкаже кожному його розум, – пояснював ідею нової науки Ф. Бекон. – Але це неможливо здійснити інакше як розсіканням світу й старанням його анатомуванням. А ті безглузді й немов мавпячі зображення світу, які створені у філософіях вимислом людей, ми пропонуємо зовсім розсіяти.

Отже, нехай знають люди..., яке відмінність між ідолами людського розуму й ідеями божественного розуму" [1, с. 74].

Парадоксальність поставленого в такий спосіб завдання полягає в тому, що досягнення об'єктивної істини залишається справою власне людини, й відкриття ідей божественного розуму можливо не інакше як за допомогою розуму людського. А тому проходження цьому шляху пізнання закономірно вело також і до розсікання й препарування самого суб'єкта, з метою визначення його здатностей до збагнення об'єктивного – й усунення всього, що такому збагненню могло б зашкоджувати. За зауваженням М. Полані, новоєвропейський підхід до наукового пізнання відрізнявся зсувом "природи інтелектуального задоволення" з почуттів на абстрактне мислення: "Це означає, що із двох форм знання більш об'єктивною ми повинні вважати ту, яка в більшій мірі покладається на теорію, ніж на більш безпосереднє чуттєве сприйняття" [7, с. 21].

Останній тип сприйняття становить у цьому плані не стільки відображення об'єктивних властивостей природного світу, скільки джерело оман людського розуму, що виникають із суб'єктивних особливостей цього розуму. Безпосереднє чуттєве сприйняття дає нам чуттєвий образ деякого предмета й об'єкта пізнання – образ, насичений такими подробицями відносно об'єкта пізнання, які видаються новоевропейському мисленню, по-перше, надлишковими, бо спотворюють його майже ідеально-платонівську сутність, а по-друге – недостатньо достовірними й, кажучи сучасною мовою, недостатньо інтерсуб'єктивними. Мірою того, як повномірною людиною стає суб'єктом пізнання, а теорія виявляється кращою відносно чуттєвого сприйняття, – мірою того філософія й наука навчаються орієнтуватися на абстрактні образи геометрично впорядкованого світу, до яких пізнання повинне прагнути, долаючи індивідуальні відчуття. Насичена палітра різноманітності кольорів і смаків уступає своє місце емоційне насиченого образу пізнаваного предмета ідеально-стерильній чистоті геометричного представлення.

При цьому в центрі уваги мислителів виявляється питання про шляхи пізнання, про способи отримання достовірного знання, які дозволили б людському розуму перевершити відомі свої слабкості й власну обмеженість. Завдяки Декарту у філософії й науці затверджується свого роду "методологоцентризм", на протигагу минулому інтересу до онтології: дійсне знання в його очевидності й обґрунтованості виявляється майже що самостійним конструктором чистого розуму, поза співвіднесенням із природним світом, про який воно оповідає, – мірою того, наскільки шукає, згідно декартової концепції, очевидність мис-

лення виявляється досяжною за допомогою наслідування певним правилам упорядкування власне мислення.

При цьому відбувається несподіване ототожнення властивостей самого мислення як процесу – із властивостями предмета цього мислення. За словами видатного історика науки Б. М. Кузнецова: "Ясність тим самим перестає бути предикатом думки, що характеризує буття мислячого суб'єкта, і стає предикатом об'єкта думки, яким уявленням про те, що перебуває поза мисленням, але досягається мисленням" [5, с. 114]. Однак, отримана в такий спосіб "об'єктивність" пізнання носить скоріше штучний характер, адже ясність і логічність як характеристики мислення суб'єкта про об'єкт виявляються практично не пов'язаними з особливостями цього об'єкта самого по собі – або ж, принаймні, природа й сама наявність такому зв'язку виявляється поза сферою інтересів наукової й філософської думки того часу.

Як можна бачити, така постановка проблеми залишає без уваги й питання про джерело нашого знання, – інтерес до якого продовжує розбудовуватися в емпіризмі як течії, альтернативній щодо раціоналізму Декарта і його послідовників. "На досвіді ґрунтується все наше знання, від нього зрештою воно походить" [6, с. 154], – стверджує Джон Локк. Досвід тут постає як сукупність відчуттів, за визначенням індивідуальних; виступаючи свого роду "посередником" між реальним світом і суб'єктом, який його пізнає, досвід формує в останнього знання про існування одиничних речей – але не більше того.

Реальних сутностей ми, слідуючи такій постановці питання, не знаємо та знати не можемо. На нашу долю доводиться лише здатність утворювати своїм розумом, виходячи із сукупності сприйнятих нами в досвіді чуттєвих "ідей", деякі номінальні сутності, – але як би ретельно ми це не проробляли, як би точно й скрупульозно не вишикували картезіанські правила впорядкування мислення, – результат нашого пізнання буде вкрай далекий від "дійсної внутрішньої будови", від тих сутностей, які визначають якості речей реального світу. Наприклад, пояснює Локк, ми цілком можемо сконструювати складну ідею "людина", опираючись одночасно на розум і на почуття, – але названа в такий спосіб по імені сутність зовсім не виявляється здатною відображати існуючу реальність, знанням якої володіє лише Творець. Якби ми могли досягти цього знання, ми б тільки наочно переконалися в його радикальній відмінності від нашого наявного знання: "Між отриманою нами в цьому випадку ідеєю окремої людини й теперішньою різниця була б так само ж велика, як велика вона між ідеєю славетного страсбурзького

баштового годинника у людини, що знає всі його пружини, колеса й інші частини механізму, і ідеєю цього годинника в селянина, що визирається на нього, який бачить лише рух стрілки, чує бій годинника й зауважує тільки щось зовнішнє" [6, с. 497]. Досить примітно, що про одержання такої ідеї Локк говорить винятково в умовний спосіб, будучи при цьому цілком певен у її невідповідності реальному досвідному знанню...

Таким чином, незважаючи на багато розбіжностей у думках з раціоналізмом, емпірична традиція новоєвропейської філософії приходить, по суті, до аналогічних суджень щодо замкнутості й принципової обмеженості нашого пізнання й нашого досвіду. В якості загального висновку з проведеного невеликого історичного дослідження, можна зазначити, що як об'єкт, так і суб'єкт в їх розумінні класичною науковою раціональністю постають одномірними абстракціями, далекими від реальних рис та особливостей людини та світу, що її оточує.

"Суб'єктоцентризм", і навіть "антропоцентризм" як предмет більш пізньої (й цілком виправданій) критики класичного наукового світобачення з боку екзистенціально чи навіть екологічно орієнтованої думки XX і XXI ст., – далеко не те, що можна було б назвати гуманізмом і втіленням людиномірності наукового пізнання й усього світогляду епохи, що відрізняється визнанням особливого статусу цього наукового пізнання в людській культурі. Суб'єкт наукового пізнання в його класичному статусі – не більш ніж абстракція людини, взятої в одній-єдиній своїй іпостасі "людини розумної" – людини, що пізнає навколишній світ винятково раціонально-науковим образом. Саме так були закладені підвалини парадоксальних взаємин людини та світу, суб'єкта та об'єкта пізнання та дії, прояснення та розв'язання яких становить собою предмет класичної філософії XIX–XX ст. – і предмет подальших досліджень даної проблематики, що має за мету реконструкцію підвалин новітньої, людиномірної постнекласичної науки сьогодення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бэкон Ф. Новый органон : Пер. с англ. / Ф. Бэкон // Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1978. – С. 7–214.
2. Иванов В. П. Мировоззренческие проблемы эволюции природы и становления человеческого мира / В. П. Иванов // Человек и мир человека (категории "человек" и "мир" в системе научного мировоззрения) / под ред. В. И. Шинкарука. – Киев : Наук. думка, 1977. – С. 29–98.
3. Кизима В. В. Научная картина мира в культурно-историческом контексте / В. В. Кизима // Научная картина мира. Логико-гносеологический аспект / под ред. П. С. Дышлевого и В. С. Лукьянца. – Киев : Наук. думка, 1983. – С. 74–79.

4. Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / А. Койре. – М. : Прогресс, 1985. – 286 с.
5. Кузнецов Б. Г. Разум и бытие. Этюды о классическом рационализме и неклассической науке / Б. Г. Кузнецов. – М. : Наука, 1972. – 288 с.
6. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1985. – 622 с.
7. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / М. Полани. – М. : Прогресс, 1985. – 344 с.
8. Романовская Т. Б. Объективность науки и человеческая субъективность, или в чём состоит человеческое изменение науки / Т. Б. Романовская. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 208 с.
9. Стёпин В. С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В. С. Стёпин, Л. Ф. Кузнецова. – М. : ИФРАН, 1994. – 274 с.
10. Хайдеггер М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Новая технократическая волна на Западе / под ред. П. С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1986. – С. 93–119.
11. Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта (И. Кант как родоначальник немецкой классической философии) / В. И. Шинкарук. – Киев : Наук. думка, 1974. – 336 с.

Мелков Ю. А. Становление человека как субъекта познания в эпоху классической науки. Статья посвящена рассмотрению превращения человека в субъект познания в эпоху становления классической западноевропейской науки. Особое внимание уделено философским основаниям классической научной рациональности и соотношению объекта и субъекта в научной картине мира.

Ключевые слова: субъект, классическая наука, субъект и объект познания, объективность, человекомерность науки

Mielkov Iurii. The Human's Becoming as a Subject of Scientific Knowledge under Classical Science. The article is dedicated to consideration of the human's transformation into the subject of knowledge in the age of the becoming of classical Western-European science. Special attention is given to philosophical foundations of the classical scientific rationality and the correlation of subject and object in the Weltbild of science.

Keywords: subject, classical science, subject and object of knowledge, objectivity, human dimension of science