
КРИТИКА НАУКИ В ТРАДИЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

В.Н. Катасонов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

О кризисе науки последние десятилетия говорят много и в разных контекстах [1]. Действительно, обращает на себя внимание тот факт, что фундаментальная наука «питается» сегодня открытиями, сделанными, в основном, в довоенное (до Второй мировой войны) и сразу в послевоенное время. Отсутствие новых открытий в фундаментальной науке тревожит и заставляет задумываться о самих основах научного знания. Настораживает также прагматическая ориентация современной науки на технологии. По подсчетам специалистов, до 80% затрат в науке идет на разработку оружия и технических приспособлений, и только 10% на фундаментальные исследования. На научный кризис накладывает свою печать, конечно, и общецивилизационный кризис, который, в свою очередь, также имеет различные стороны: экономическую, политическую, национальную, демографическую. В России к этому добавляются еще и проблемы переходного периода, из которых отечественная наука так еще и не выбралась. В этой статье мы, однако, займемся принципиальными философскими вопросами, касающимися природы науки и ее методологии. Сейчас, в начале XXI в., представляется небезынтересным проанализировать ту критику научного знания, которая высказывалась философами-феноменологами в первой половине XX в. Мы начинаем статью с анализа незаконченной работы Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1936–1937 гг.), которая во многом посвящена как раз обсуждению кризиса новоевропейской науки.

Э. Гуссерль: наука – знать или уметь?

Вообще говоря, заглавие Гуссерлевской работы достаточно парадоксально: книга писалась в 30-е гг. XX в., время становления современной физики, теории относительности, квантовой механики, прогрессивного изучения атомного ядра, – как же можно было говорить о кризисе науки в это время? Ближайшим образом Гуссерль укоряет новую науку, естествознание в слишком далеко зашедшей специализации, оторванности естествознания от человека и человеческих проблем. Естествознание прогрессивно развивается, но разве этот прогресс открыл нам что-то новое в понимании человеческой *свободы*, в фундаментальной характеристике нашей жизни?.. А в гума-

нитарном знании разве не настаивает оно постоянно на «объективности» как отрешенности от всякого субъективного интереса, личной ангажированности, ориентаций на ценности и т.д., то есть от всего того, что составляет неотъемлемую часть любой культуры и любого живого человека?.. Наука древности понимала себя более целостно. Человеческое познание означало одновременно и причастность единому *мировому разуму*, который был основой и смыслом всего Космоса. Этот единый разум постигался через *философию*, и различные научные дисциплины были лишь разветвлением единой науки философии. Возрождение и начало Нового времени еще сохраняет память и завет об этой единой науке, пишет Гуссерль [2, с. 23]. Именно у Декарта мы видим попытку построения универсальной науки, основывающейся на специально продуманном методе и особой метафизике.

Однако в дальнейшем берет верх тенденция освобождения наук от философских вопросов и от всякой метафизики. Со второй половины XIX в. в качестве основания наук выступает позитивистская философия, сознательно обрывающая все связи с предшествующей философской традицией. «Таким образом, в историческом аспекте позитивистское понятие науки в наше время является *остаточным понятием*. Из него выпали все те вопросы, которые прежде включались то в более узкое, то в более широкое понятие метафизики, и среди них все вопросы, которые недостаточно ясно именуется «высшими и последними». При точном рассмотрении они, как и вообще все исключенные вопросы, обнаруживают свое нерасторжимое единство в том, что явно или имплицитно, в своем смысле, содержат в себе *проблемы разума* – разума во всех его особых формах.

В явном выражении разум является темой дисциплин о познании (а именно об истинном и подлинном, разумном познании), об истинной и подлинной оценке (подлинные ценности как ценности разума), об этическом поступке (истинно добрый поступок, действие из практического разума); при этом «разум» выступает как титульное обозначение «абсолютных», «вечных», «надвременных», «безусловно» значимых идей и идеалов. Если человек становится «метафизической», специфически философской проблемой, то вопрос ставится о нем как о разумном существе, а если встает вопрос о его истории, то дело идет о «смысле», о разуме в истории. Проблема Бога явно содержит в себе проблему «абсолютного» разума как телеологического источника всякой разумности в мире, «смысла» мира. Естественно, что и вопрос о бессмертии – это тоже вопрос разума, равно как и вопрос о свободе» [2, с. 23]. Гуссерль, который отнюдь не был верующим человеком, показывает, что законный, *чисто научный* вопрос об основаниях нашего познания, о его достоверности и, следовательно, вообще о статусе разума в бытии неизбежно приводит к философии, к попытке найти те или иные ответы, исторически существовавшие в виде различных метафизик. Все эти вопросы неизбежно выводят нас за пределы представления мира как голых совокупности фактов, требуют более высокой философской точки зрения,

чем предлагает позитивизм. «Позитивизм, – пишет Гуссерль, – так сказать, обезглавливает философию» [2, с. 24].

Одним из главных создателей новой науки, пишет немецкий философ, по праву считается Галилей. Титанической задачей, которую решал Галилей, была задача убедить научное сообщество в возможности *математической* физики. Физика Античности и Средневековья не была математической, она была качественной физикой. Для Аристотеля понятия геометрического пространства и физического пространства были разными понятиями. У него вообще не было понятия физического пространства, вместо него использовалось понятие *места*. Мир абстрактных математических образов и мир реальных материальных объектов – это были разные миры.

Галилей своей изощренной диалектикой и гениальной интуицией не *доказал*, а скорее *убедил* своих современников в том, что математику можно применять и в физических вопросах. Но более того, он выдвинул принципиальный тезис: книга природы написана на языке математики. Хотя все его доказательства постоянно связаны с неким *предельным переходом* – превращение материальной плоскости в бесконечно гладкую, материального шара – в совершенный геометрический шар и т.д. – и следовательно, предполагают некоторую *бесконечную процедуру*, тем не менее, тезис о математической выразимости феноменов природы постепенно становился все более привычным... В ногу с этим шло и развитие техники измерений. [Также имплицитно содержащей в себе бесконечную процедуру.] Декарт, Лейбниц, Ньютон своими трудами, научными достижениями постепенно укрепили новое представление о природе и сделали его как бы самоочевидным.

Однако, подчеркивает Гуссерль, представление о природе как о некоем математическом Универсуме оставалось – и остается! – *только гипотезой*. Гипотезой, которую нужно непрерывно подтверждать, так как никакой конкретный опыт, никакая последовательность этих опытов, никакие технологии, построенные на основе науки, не могут обосновать метафизического тезиса о «математической выразимости» природы... Математическая форма природы остается *проектом*, который со времен Галилея наша цивилизация стремится воплотить в жизнь. С точки зрения познания, – самого благородного из человеческих стремлений, по Гуссерлю, – этот проект доказал бы свою состоятельность только, если бы была построена универсальная математическая теория, – «теория всего», – объясняющая все в мире. Однако, как показывает история науки, ждать этого в ближайшее время не приходится [3]...

На чем же держится авторитет науки как *познавательного предприятия*? Чем с гносеологической точки зрения оправдывается Галилеевская гипотеза о математическом языке самой природы? – Никак не больше как тем, чем оправдана наука и с точки зрения ее приложений, ее технологий. Математическое естествознание сведено к оперированию *формулами*. Это верно и в отношении теоретического естествознания, и в отношении экспериментального.

Последнее также стремится благодаря измерениям свести знание к некоторым формулам. Формула, подчеркивает Гуссерль, дает возможность *предвидения*, предсказания в поведении исследуемого объекта [2, с. 72 и далее]. А последнее, в свою очередь, позволяет строить на основе этих формул новые технологические устройства, так или иначе облегчающие нашу жизнь. Здесь возникает теоретическое оправдание науки, что все держится на умозаключении: если бы математическая физика не была в какой-то степени верна, то невозможны бы были и предсказания, и новые технологии. Но всего этого слишком мало для оправдания *эпистемологического* статуса науки, настаивает Гуссерль. Ведь мы никогда не знаем, *в какой степени верна* наша теория. Речь же идет не о близости значений параметров, предсказываемых теорией и измеряемых в эксперименте. Как известно из логики, и из ложной теории могут следовать верные выводы. И сама эта процедура сравнения предсказываемых значений параметров с измеряемыми в эксперименте опять опирается на предпосылку, что есть некоторые истинные *числовые* значения параметров, то есть опять на галилеевскую предпосылку, что истинный язык природы есть математика. Но именно последний тезис и «висит в воздухе»...

Гуссерль неоднократно подчеркивает, что он отнюдь не является противником современной науки, связанного с ней технологического прогресса и прогресса цивилизации. Все это имеет свою определенную ценность и должно уважаться. Вопрос идет о другом, вопрос ставится о *познавательной* ценности науки. Выполнила ли наука ту великую цель, которую она ставила еще на заре своего возникновения, которая была ею перенята еще из античной науки: достигнуть *полноты* знания, достигнуть *достоверности* знания такого уровня, чтобы уже не оставалось никакого места для сомнений. Философ приходит к заключению, что именно в плане продвижения к этой цели современная наука сделала очень мало. И не только мало сделала, а как бы даже и утратила саму эту цель... Античная наука строго разделяла различные уровни знания. «Уметь сделать» и «понимать» различались там и по смыслу, и по имени: первое называлось *τέχνη* – искусство, ремесло, второе – *ἐπιστήμη* – собственно знание, наука. В том и состоит, по Гуссерлю, грехопадение науки Нового времени, что она как бы превратилась в чистую «техне», в чистое искусство овладения предметным миром, утратив высокую и благородную цель познания. Претендуя на *объективное познание*, эта наука, собственно, и не может предъяснить той объективной реальности, о которой она все время говорит. Ведь математические схемы предметов, которыми она оперирует, остаются всегда лишь гипотетическими построениями, которые нужно все время корректировать и улучшать, продолжая этот процесс в бесконечность... «Не уподобляются ли наука и ее метод некой приносящей, по всей видимости, большую пользу и в этом отношении надежной машине, правильно пользоваться которой может научиться каждый, ни в коей мере не понимая, в чем состоит внутренняя возможность и необходимость достигаемых с ее помощью результатов?» [2, с. 79].

«Жизненный мир» и «проект» новоевропейской науки

Математизируемому Универсуму Декарта, в котором разворачивает свои построения новоевропейское естествознание и которое тесно связано с декартовской метафизикой, Гуссерль противопоставляет понятие *жизненного мира*. Это же понятие философ использует и для критики так называемого *объективного знания*, науки. «Жизненный мир есть царство изначальных очевидностей» [2, с. 175], – пишет Гуссерль. Весь этот мир, так как он дан нам *непосредственно*, с его формами, красками, звуками, запахами, с его опытом расстояния и времени – все это входит в жизненный мир. Причем имеется в виду не только опыт, так сказать, внешнего восприятия, – Гуссерль не может сказать *чувственного восприятия*, так как это значило бы заранее принять уже некоторую *метафизику* восприятия, а именно с ней он и борется, желая построить новую, более строгую науку – но и опыт нашей внутренней жизни: воспоминания, желания, планы, любовь, ненависть, культура... Все это как объект непосредственного восприятия составляет жизненный мир. Наука, под именем чего Гуссерль понимает именно новоевропейскую науку, а точнее, математическое естествознание, заставляет нас, – через процессы социализации в школе, университете, средствах массовой информации и т.д., – во многом переосмыслить этот непосредственно данный нам мир. Если мы спросим сегодня «человека с улицы»: что такое звук? – то он, скорее всего, ответит нам, что это колебания воздуха или какой-то упругой среды. Или что такое свет? – Это электромагнитные колебания частоты, принадлежащей определенному интервалу. А что такое цвет? – Это взаимодействие падающего на поверхность белого света с поверхностью, и в зависимости от того, колебания каких частот поглощаются, а каких отражаются, мы получаем различные цвета на поверхности.

Но если мы задумаемся: вот музыка, которая действительно связана со звуком, этот океан выраженных в ней настроений, мыслей, страстей, мир культуры, отраженный в музыке, – неужели же это всего-навсего колебания воздуха различных частот?.. Или живопись, работающая с формой и цветом, которая в любой культуре играет такую огромную роль, неужели же это только электромагнитные колебания?.. С этим разрывом между миром человеческим и миром науки невозможно примириться!.. Как мертвое, материальное может иметь такое глубокое значение для живого, духовного мира?.. Наука не дает ответа на этот вопрос. Тем не менее, наука объявляет весь этот мир, который на языке математики описывает современная физика, объективным миром. И следовательно, мир нашего непосредственного восприятия – миром иллюзорным.

Делается это (с XVII столетия) с помощью разделения качеств вещей на *первичные* и *вторичные*. Первичные – это форма, движение, тяжесть; вторичные – это все остальные качества естественного восприятия: цвет, вкус, теплота, звучание и т.д. Все вторичные качества наука сводит к первичным.

Точнее говоря, *стремится* свести. Ведь возможность этого сведения есть не кем-то доказанный факт, а *постулат*, лежащий в основании науки. Этому же служит и идущее от Декарта дуалистическое разделение всех вещей на вещи *мыслящие* и вещи *протяженные*. Вещи мыслящие – это человек, ангелы, вещи же протяженные – все остальное. Согласно Декарту, всякая протяженная вещь может быть понята как некоторая механическая конструкция. Поскольку животных Декарт не мог причислить к вещам мыслящим, то они представлялись ему лишь хитроумно устроенными машинами, по отношению к которым неуместны все наши сочувствия и привязанность... Декартовский дуализм также не есть доказанный факт, он также представляет собой лишь некоторый постулат познания.

Тем самым наука, претендующая открывать объективный, истинный мир вместо нашего обыденного, лишь, де, кажущегося, основывается на положениях далеко не очевидных, если не прямо сказать, сомнительных. Наука, в этом смысле, есть некоторый *проект*, достаточно далеко продвинутый, но отнюдь не имеющий гарантий своего успешного завершения... Ведь как показала вся наука с XVII по XX в. и как каждый день подтверждает наш обыденный опыт, животных отнюдь нельзя понимать как механические игрушки... А самое главное, человек как единство тела и души, материального и идеальных начал никак не может быть объяснен в рамках этого дуализма. Что, как известно, не удалось и самому Декарту.

«Объективность» научных описаний, как подчеркивает Гуссерль, не может быть продемонстрирована на опыте, не может быть предъявлена. Ведь это значило бы доказать сами принципы новоевропейской науки, но *принципы не доказываются, они оправдываются*. Спорность новых принципов физики, возникавшей в XVII столетии, была ясна многим, и пионерам новой науки пришлось немало потрудиться, чтобы переубедить своих коллег. Эту тяжелейшую и неблагодарную работу взял на себя во многом Г. Галилей. В его сочинениях, особенно в знаменитой книге «Диалог о двух главных системах мира: Коперниканской и Птолемеевской», он прилагает титанические усилия, чтобы доказать, например, принцип инерции, или важнейшее для новой науки положение о том, что в физике можно применять математику (с чем принципиально была не согласна господствовавшая тогда традиция, идущая от Аристотеля). И однако, несмотря на все эти усилия, доказать эти новые принципы науки ему не удастся...

Оправдание же этих принципов, постулатов новой науки через эффективность научных технологий, – в духе того, что сама наша цивилизация, построенная на основаниях науки, на научных технологиях, подтверждает, де, основания науки, – также отнюдь не бесспорно. Ведь *знать как сделать и понимать* – это разные вещи. Мы видели, что именно это и является, собственно, главным упреком Гуссерля в адрес науки. Она не выполнила главную задачу, задачу познания, подменив ее задачей технологического использования.

Опыт объективного, который нам являет наука, пишет Гуссерль [2, с. 176], похож в этом смысле на опыт *бесконечного*, как нам оно дается в математике. Действительно, мы рассуждаем даже в элементарной математике – возьмем это число, возьмем эту прямую, плоскость и т.д. – по видимости, так, что нам дано это бесконечное множество чисел (натуральных), бесконечные прямые, плоскости и т.д. Однако уже античная наука обнаружила, что несмотря на то что мы можем брать сколь угодно большие числа и сколь угодно большие отрезки прямых, мы не можем, тем не менее, считать, что нам дано разом бесконечное множество чисел (актуально бесконечное) или бесконечные геометрические объекты. И если мы примем последнее, как и произошло с математикой Нового времени, то нам придется отказываться от слишком привычных аксиом мышления и при этом возникают апории, которые мы не можем разрешить [4].

Отказавшись от предвзятых научных априорностей, в рамках жизненного мира, Гуссерль предлагает найти, так сказать, *естественные априорные сущности – феномены*, которые, согласно программе феноменологической философии, и должны стать основным инструментом познания, новой науки. Феномен красного цвета или феномен движения существуют с априорной очевидностью, которую невозможно игнорировать. Даже если мы понимаем *красный цвет* как колебания определенной длины волны или даем математическую интерпретацию *движения*, мы все равно не можем не опираться на *интуицию красного* и *интуицию движения*. Гуссерль и предлагает в своей феноменологии каталогизировать и изучить априорные связи между всеми подобными феноменами. Здесь не место обсуждать всю программу феноменологической теории познания. Нашей задачей в этой статье является только представить критику традиционной теории познания, лежащей в основе новоевропейской науки.

М. Шелер, Г. Марсель, М. Мерло-Понти о науке

Подобную гуссерлевской развивали критику науки и другие философы феноменологической школы. *М. Шелер*, «феноменолог № 2» после Гуссерля, аналогично уподоблял научные знания собранию предписаний для стрелочника железнодорожной станции, сидящего за своим пультом, который «знает», что если загорится лампочка № 1, говорящая о подходе поезда по первому пути, то он должен нажать кнопку № 2 (перевод стрелки), а если лампочка № 2, то он должен нажать кнопку № 5 и т.д. [5, с. 238]. И этому стрелочнику не нужно, собственно говоря, даже точно знать, что обозначают сигналы лампочек и нажатия кнопок; главное, что от него требуется, это аккуратность... Шелер прав. Действительно, если мы не имеем непосредственного контакта с реальностью, если этот контакт опосредован множеством достаточно сомнительных гипотез (постулатов), то практически мы уподобляемся этому стрелочнику. Мы никогда не знаем точно, с чем мы имеем де-

ло. Мы только знаем, что если на «входящий» сигнал № 1 мы ответим действием № 2, то с достаточной вероятностью «на выходе» мы получим ожидаемую реакцию... Практически мы занимаемся не познанием, мы занимаемся управлением. Роль компьютерной и всей информационной техники в нашей цивилизации и науке совершенно неслучайна. Помимо собственно позитивного использования компьютерной техники в научном исследовании, – как вычислительного средства! – эта техника служит и осязательным *символом* нашего метода познания, фактически заменяющего проблему познания проблемой управления.

Противопоставляя феноменологический метод познания традиционному, основанному на предвзятой метафизике, Шелер справедливо упрекал последний в символичности. Все наше научное познание символично, научные схемы вещей и процессов лишь символизируют реальные вещи, они верны лишь при условии некоторых предпосылок, нередко довольно проблематичных. Наука, как и искусство, дает нам знание *не самой реальности*, а представляет только лишь *символы* этой реальности. «В науке красный цвет есть тот X, который соответствует этому движению, этому нервному процессу, этому ощущению. Но сам X не дан. Тут как бы один вексель меняют на другой, причем залогом служит красное. И пока мы остаемся в пределах науки, с этими векселями, которые выданы под красное, можно совершать бесконечно многообразные сделки, но они никогда не будут окончательно погашены» [5, с. 205]. Погасить эти векселя может только обращение к «самим вещам», которое сознательно культивирует феноменологический метод.

Другим сознательным критиком современной науки с точки зрения феноменологического метода был *Г. Марсель* (1889–1973 гг.). Наиболее продуктивный период его творчества пришелся на эпоху расцвета экзистенциализма. И его собственную философию называли обычно *христианским экзистенциализмом*. Действительно, проблемы человеческого бытия, судьбы человека в мире стояли в центре философского творчества Марселя. Но немало страниц в его произведениях посвящено и критике науки, демонстрации границ научного метода, его узости и неадекватности фундаментальным проблемам человеческого бытия. Главный объект критики философа здесь – это субъект-объектное разделение, из которого исходит научное познание. Марсель показывал ограниченность этого подхода, он настаивал, что фундаментальные загадки бытия как раз те, где мы *не зрители, а участники*. В этом смысле он подчеркивает различие между *проблемами*, которыми занимается наука, и *таинствами*, которые обсуждает философия. «Различие таинственного и проблематического. Проблема – нечто такое, что встает на пути, загораживая проход. Она всецело передо мной. Напротив, тайна есть то, во что я сам погружен, чем я сам захвачен, сущность чего, следовательно, не находится целиком передо мной. Поэтому различие между *во мне* и *передо мной* как бы утрачивает свою значимость» [6, с. 55]. В качестве примера философ рассматривает *проблему зла*. Если я считаю, что могу извне

смотреть на нее и решать ее как научную проблему, то тогда зло представляется мне некоторым нарушением в ходе мировой машины, которое необходимо устранить. Если же я замечу, что зло, существующее в мире, связано нередко и с моими деяниями, словами, отношениями, – другими словами, что зло проходит и через меня, то тогда познание и преодоление зла превращается в более серьезное предприятие. Уже в самом познании зла может присутствовать зло, и борьба с ним требует особых усилий, техники, помощи... То же относится и к *проблеме свободы*. Нельзя считать, что мы можем познать свободу так же, как мы познаем теорему Пифагора или свойства воды. В самом акте познания свободы она уже присутствует на стороне субъекта и вносит свои коррективы в результаты познания [6, с. 55]. То же можно сказать и о познании Бога. «Ты бы не искал Меня, если бы уже не нашел», – был Августину голос свыше. Само стремление к Богу уже есть определенная причастность Ему, и встреча с Богом – всегда не просто внешняя встреча, а опыт, захватывающий глубинные основы человеческого естества [7].

Конечно, естествознание в XX в., веке теории относительности и квантовой механики, немало говорило о роли наблюдателя в физическом эксперименте, о его неустранимом влиянии на результаты эксперимента. Однако той степени значимости установок субъекта для познания, которую мы имеем в познании личностной сферы, естествознание не имеет. Схема разделения на субъект и объект совершенно неадекватна реальности там, где господствует *неслиянность и нераздельность*...

Говоря о критике науки с точки зрения феноменологии, невозможно не назвать имени французского философа **М. Мерло-Понти** (1908–1961). Мерло-Понти бесстрашно обнажал *нищету* современной науки в плане познания человека, ту нищету, которую она за четыре века научилась умело скрывать за макияжем своих теорий. В особенности, философ потратил немало усилий для поиска новых подходов к *проблеме восприятия* [8]. Расхожее представление о природе восприятия, – претендующее одновременно и на научность! – оказывается чистым мифом, который иногда предпочитают называть метафизикой. Или восприятие мыслят декартовски – механицистски, – то есть, грубо говоря, когда я касаюсь рукой, например, стола, то механическое давление передается тканям руки, потом получаемые от этого электрические импульсы бегут по нервам и достигают мозга, где образуются (как!?) представления восприятия, – или кантовски – идеалистично, – то есть и само представление стола, и пространства, в котором он находится, все это получается в нашем мозгу наложением априорных форм на хаотичную материю чувственности. Однако ни та, ни другая теории не объясняют нам, как материальное, чувственное становится духовным, «внешнее» «внутренним». Перед психофизической проблемой мы оказываемся также беспомощны, как и четыре века назад, когда Декарт объяснял переход материального движения в душевное восприятие в районе шишковидной железы...

Мерло-Понти показывает бесперспективность попыток решить проблему восприятия в рамках традиционной «метафизики восприятия». Основным предметом исследования для него служит *тело человека*. Не мертвое тело, через рассечения которого создавалась парадигма декартовской антропологии, а живое, ближайшим образом, мое тело (так как вопрос о телесности Другого более сложен). Именно через свое тело, которое представляет собой единство души (сознания) и материи, как показывает философ, осуществляется синтез пространственности и вещей. Тело же здесь никак не может выступать как *объект* исследования: познающее я неотделимо от тела. Тело выступает как необходимый посредник между мной и миром, как определенный *феномен*, задающий координаты всему нашему познанию.

В XX в. феноменология не только дала глубокую критику традиционной научной парадигмы, но и предложила в рамках своего метода множество конкретных исследований в самых различных областях: основаниях математики, основаниях логики, этике, эстетике, основаниях механики, в философии права и др. [9]. Не говорим уже о том, что феноменологический метод многообразно использовался философами-экзистенциалистами: М. Хайдеггером, К. Ясперсом, Ж.-П. Сартром и др. Все это свидетельствует о том, что феноменологический метод действительно оказался существенным приобретением мысли XX в. и, думается, его возможности еще далеко не исчерпаны.

ЛИТЕРАТУРА

1. См., напр.: *Кордонский С.* Кризис и наука // <http://www.polit.ru/news/2009/02/06/crisis>; Отечественные записки. – 2002. – № 7 (7) – весь номер журнала посвящен вопросу кризиса науки; *Юревич А.В., Цапенко И.П.* Функциональный кризис науки // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 17–29; *Черткова Е.Л.* Научный разум и гуманистические ценности // Философия науки. – 1999. – Вып. 5. – С. 184–204; *Голубовский Д.* Кризис естествознания в конце XX века // http://www.atheism.ru/library/Golubovsky_11.phtml www.atheism.ru.
2. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. – СПб., 2004.
3. *Вайнберг С.* Мечты об окончательной теории. – М., 2008.
4. См., напр.: *Катасонов В.Н.* Боровшийся с бесконечным. Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора. – М., 1999; *Катасонов В.Н.* Концепция актуальной бесконечности как «научная икона» Божества // Христианство, культура, наука. – М., 2009.
5. *Шелер М.* Феноменология и теория познания // *Шелер М.* Избр. произв. – М., 1994.
6. *Марсель Г.* Опыт конкретной философии. – М., 2004.
7. «Я есмь путь и истина и жизнь», – говорит Христос в Евангелии (Ин. 14:6). То есть сам путь к Богу есть уже причастность Ему.
8. См. кн.: *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. – М., СПб., 1999.
9. См., напр., кн.: Антология реалистической феноменологии / Под ред. Д. Атласа и В. Куренного. – М., 2006. В ней помимо работ, характеризующих становление феноменологического метода, приведено и множество применений этого метода в конкретных науках.