

Е. А. Полякова

Чудо реальности. Размышления о книге Г. Б. Гутнера «Начало и мотивация научного познания. Рассуждение об удивлении»

В статье рассмотрен философский контекст книги Г. Б. Гутнера в связи с ее центральным тезисом о неутилитарном начале научной практики, проявляющем себя как удивление. Последнее понято не как психологическое состояние, но как недоумение, вызванное сложностью и непрозрачностью объекта, не укладывающегося в создаваемые ученым модели. Это недоумение чревато превращением инструмента теории в объект исследования. В статье показано, что этот подход к научной деятельности в корне противоречит тому утверждению примата практики над теорией, которое определяет оценку научных достижений, начиная с Нового времени и до сегодняшнего дня. Мысль Гутнера идет вразрез как с позицией так называемых новых реалистов, так и с радикальным конструктивизмом, подкрепленным эволюционной эпистемологией. В высшей степени оригинальна в книге также скрытая полемика с Хайдеггером и Витгенштейном, как и те «образы удивления», которые явлены такими выдающимися мыслителями как Эвклид, Платон, Кант, Декарт, Эйнштейн, Гейзенберг. В конце статьи рассмотрен еще один важный аспект книги Г. Б. Гутнера — его понимание специфики религиозных практик, их несводимости ни к объяснительным теориям, ни к инструктирующим ритуалам. Хотя религиозные практики, уже в силу этого, отличны от исследовательских, их объединяет отношение к реальности как чуду, которое открывается благодаря экзистенциальному балансированию на грани веры в него и удивления, что оно действительно происходит.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: познание, реализм, конструктивизм, реальность, чудо, религия, Г. Б. Гутнер.

Als ob der Blitz heute alltäglicher oder weniger
staunenswert wäre als vor 2000 Jahren. Zum Staunen muß
der Mensch — und vielleicht Völker — aufwachen. Die
Wissenschaft ist ein Mittel um ihn wieder einzuschläfern

*Ludwig Wittgenstein*¹

Прежде всего хочется сказать о книге в целом или, вернее, о том впечатлении, которое она на меня произвела, так как в данном случае это впечатление имеет прямое отношение к ее содержанию. Монография Г.Б. Гутнера — удивительная книга. Причем удивительная вдвойне: она удивляет и своим предметом, и тем, как она написана.

Начну со способа изложения. В отношении того, как эта книга написана, мое удивление по мере чтения все возрастало. В манере изложения Г.Б. Гутнера соединились воистину удивительные противоположности. С одной стороны, язык книги чрезвычайно прост, что само по себе необычно в современном философском контексте. Создается впечатление, что можно без труда понять и самый предмет, о котором идет речь, и позицию автора. Но это впечатление ложное. Чем дальше следуешь за его мыслью, тем больше поражаешься ее сложности. Она как бы вводит тебя в контекст самых трудных концепций путем их неожиданных сопоставлений, причем нужно большое напряжение, чтобы уследить за ее ходом, а уж оценить ее последовательность становится в какой-то момент настолько трудно, что остается только положиться на добросовестность автора и довериться ему в этом исключительно захватывающем приключении, уводящем в самые дебри, в самое сердце научного знания. Должна признаться, что к концу чтения я охотно отдавалась этому доверию, привычка к критической дистанцированности постепенно уступала место восхищению. Книга, таким образом, предлагает гораздо больше того, что заявлено вначале. А это, как мне кажется, сегодня стоит считать весьма необычным. Самый ее объем (меньше 200 страниц), скромный список литературы (менее 3 страниц), да и тип издания говорят скорее о невысоких претензиях ее автора, так что удивление, которое то и дело возникает при чтении, можно объяснить и этими внешними факторами.

1. «Словно в наше время молния является более повседневным и менее достойным удивления делом, чем 2000 лет назад. Человек — а может и целые народы — должен пробудиться для удивления.

Наука есть средство для того, чтобы снова усыпить его» (Людвиг Витгенштейн; пер. автора статьи. — *Прим. ред.*). (См.: [Wittgenstein, 457]).

Но способ изложения поражает и еще кое-чем. Это отношение к другим научным и философским текстам. Кажется, что Г. Б. Гутнер готов согласиться со всеми, что он просто находит у других те мысли, которые необходимы для подкрепления его собственной. Так что, в сущности, он как будто не говорит ничего нового. Создается впечатление, что его заслуга состоит исключительно в анализе и подборе некоторых элементов общей картины, которая, к тому же, как он сам признает и подчеркивает, не слишком целостна, а скорее обнаруживает некоторый набор «семейных сходств» — выражение, заимствованное у Витгенштейна. Но и это впечатление не менее ошибочно, чем впечатление простоты. Не только названные тексты не содержат того, о чем хочет нам сказать Г. Б. Гутнер, но они иногда и прямо враждебны той интенции, которая составляет суть его книги. Так, совсем не для того ввел Витгенштейн понятие семейного сходства, чтобы указать на начало научного знания, как и вообще на какое-либо начало. Об этом я скажу подробнее. Сейчас хочу отметить лишь то, что, конечно, подобное использование таких авторов, как Кант, Хайдеггер, Витгенштейн, не говоря уже о современных исследователях, идет вразрез с общепринятыми требованиями к современному научному дискурсу, особенно, например, более знакомому мне немецкому. Здесь требуется четко прописать позиции, с которыми полемизируешь, а затем, оттолкнувшись от них, ясно проговорить, в чем будешь на них опираться, а в чем с ними не согласен, после чего остается высказать (что, однако, нередко оказывается не по силам) нечто новое по отношению к ним. Думаю, не будет преувеличением сказать, что не только немецко- и англоязычные современные философские тексты, будь то статьи или монографии, следуют этим путем, но и в России эта тенденция давно преобладает в научном сообществе². Между тем, следует напомнить, что эти требования к философскому тексту пришли к нам не с Запада, а из естественных наук, причем из научной традиции, сложившейся к началу XX в. Вообще говоря, ни Платон, ни Декарт, ни даже Кант, а тем более Ницше не следовали подобным канонам. Может, философский текст и не должен ими руководствоваться, по крайней мере, не всегда. Конечно, русская традиция в лице философов Серебряного века именно и настаивала на такой

2. Французский контекст я предпочитаю оставить за скобками, поскольку он мне гораздо менее известен. Если я не ошибаюсь, то тут действуют несколько иные тенденции и традиции.

необязательности, на свободе философского творчества от оков научности. Но книгу Г. Б. Гутнера никак нельзя отнести к этой традиции философствования. Здесь речь идет именно о *научном* философском исследовании, причем в строгом смысле этого слова: эта книга стремится прояснить определенные проблемы современной философии, причем не только философии науки, и сделать это на уровне современного философского знания. Это знание (предвижу недоумение) заключается, конечно, не в наборе фактов и положений, а в определенном уровне понимания проблем, стоящих перед нами сегодня. Как же совместить подобные задачи — которые, хочется заранее отметить, автором не просто заявлены, но также блестяще выполнены — с таким, мягко говоря, странным способом обращения с другими текстами? Ответ на этот вопрос непрост. Я его дам несколько позже, поскольку нам надо будет сначала разобраться, что же Г. Б. Гутнер берет у этих авторов и как конкретно он их использует в своих целях. Отмечу лишь, что этот способ использования чужих идей в данном случае ничего общего не имеет ни с непроясненностью собственного отношения к ним, ни с желанием сгладить противоречия. Должна признаться, что такое впечатление (и даже раздражение) по этому поводу время от времени возникает, по крайней мере, возникало у меня. Ну почему же не сказать прямо, что «вот, я не согласен с Хайдеггером по таким-то и таким-то пунктам»?! На самом деле, это сказано в книге. Но сказано где-то в конце, незаметно, при помощи оборотов «впрочем» или «однако», неброско, без воинственных заявлений. Вместо них нам то и дело предлагаются некоторые оговорки, уточнения и как бы дополнения к мысли того или иного автора, попытки (Г. Б. Гутнер подчеркивает, что это именно лишь попытки) домыслить то, что было ими сказано не до конца, попытки пойти, возможно, дальше них. Хочу подчеркнуть, что это не просто в высшей степени симпатичная, но в научном тексте несколько неуместная, ибо слишком церемонная, манера письма. В дальнейшем я постараюсь показать, что она в книге Г. Б. Гутнера так же органична, как необходимы изощренные словообразования для «Бытия и времени» или смелая игра метафорами в «Так говорил Заратустра».

Теперь обратимся к философскому смыслу того, что хотел нам сказать Г. Б. Гутнер своей книгой. Собственно, ее тезис сформулирован уже ее заглавием и проговорен в предисловии. Речь идет о логическом (а не временном) начале научного знания. Оно заключается в удивлении. Если здесь что и поражает, так это ба-

нальность сказанного. И даже некоторая наивность. Кто из нас не слышал о том, что началом философии (впрочем, не науки, как в книге Г. Б. Гутнера) является удивление? Звучит красиво, но разве имеет, вообще, смысл говорить в таких случаях о начале? Тем более, как заявлено в том же предисловии, когда мы отвергаем его эссенциалистское толкование? Если мы и вправду собираемся избежать всяческих разговоров о сущности, например, сущности человека или сущности научного знания, то стоит ли говорить о начале и связывать его именно с удивлением? Не только эссенциализм, но и простой психологизм кажется здесь непреодолимым препятствием.

Интересно, что Г. Б. Гутнер как будто не замечает этих сложностей. Хотя вернее было бы сказать здесь то же, что выше сказано о его отношении к другим позициям. Речь никоим образом не идет о непроясненности своего отношения к ним. На самом деле и об эссенциализме, и о психологизации сказано довольно четко (с. 9, 10). Но Г. Б. Гутнер как будто не спешит сообщить нам, какая возможность остается, когда эти отброшены³. Вернее, он говорит об этом, но говорит всей своей книгой. Удивление — не просто средство, при помощи которого он расскажет нам о начале научного знания. Последнее есть предмет удивления. Но таким предметом окажется не в меньшей степени и само это удивление. Говоря в терминологии Г. Б. Гутнера, удивление — объект познания, а не его инструмент, в частности, объект, на который направлен взгляд философа.

Дихотомия «объект — инструмент» в книге Г. Б. Гутнера не единственная, хотя и основополагающая. Не менее важны тесно связанные с ней оппозиции «дескрипция — наррация» и «созерцание — конструирование». Но эта бинарность никоим образом не должна вводить в заблуждение: речь не идет о том, чтобы что-то чему-то противопоставить. Такое противопоставление было бы сильным упрощением, о чем ясно сказано в заключении (с. 190). Если что-то чему-то и противопоставляется, так это позиция автора — взгляду на науку как утилитарную деятельность, лишаящему ее собственной специфики. Но и эта формулировка все еще не отражает сути поставленной Г. Б. Гутнером задачи. Она не в том даже, чтобы ответить на вопрос «зачем человек занимается

3. Если не считать важной цитаты из Хайдеггера (с. 10–11), смысл которой остается сначала непроясненным. Г. Б. Гутнер даже отмечает, что такое по-

нимание удивления есть, прежде всего, приглашение в собственное философствование Хайдеггера, которому он вовсе не намерен следовать.

наукой?» (с. 6). Вернее, отвечая на него, Г. Б. Гутнер говорит нам гораздо больше (эффект удивления при чтении вызван, может быть, в первую очередь именно этим). Тут снова напрашивается сравнение с Ницше (автором, которого Гутнер не приводит). Отвечая, в свою очередь, на удивительно для его времени поставленный вопрос, зачем грекам было нужно искусство, Ницше говорил в «Рождении трагедии» отнюдь не только об искусстве и о греках, но и о морали, и о всей европейской культуре, о ее истоках и о ее актуальном состоянии. Так и Г. Б. Гутнер, отвечая на вопрос, зачем людям наука, говорит не только о науке, но — тут сравнение с Ницше уже не работает, ибо их задачи радикально различны — он говорит нам не более и не менее как о реальности или, вернее, о Реальности как о великой тайне, но также и о способах ее обнаружения, о трагедии ее потери и радости ее обретения как о «человеческом предприятии» (с. 6).

Думаю, излишне говорить, что речь не идет о каком бы то ни было варианте реализма, будь то так называемый наивный или «Новый реализм». Чтобы понять, насколько велика тут пропасть, достаточно вспомнить аргумент Хилари Патнэм о нечудесности науки (*no-wonder-argument*): если бы наука не имела дело с реальностью, то ее успехи были бы чудом, таков излюбленный довод современных воинствующих реалистов [Putnam]⁴. Опираясь на Эйнштейна, Г. Б. Гутнер покажет, что как раз успехи науки, прежде всего физики — настоящее чудо, и именно потому, что она имеет дело с реальностью (с. 169). Понять мысль Г. Б. Гутнера (и Эйнштейна) нелегко. Прежде всего следует избегать всем известных банальностей, которые здесь как бы лежат на поверхности: разумное устройство мира есть чудо, потому что необъяснимо. Это и верно, и неверно. Вернее, это банальная мысль, которая в контексте книги Г. Б. Гутнера обретает неожиданную, в высшей степени нетривиальную глубину.

Здесь нам как раз и понадобится проводимое в книге различие объекта и инструмента. Научное познание направлено на что-то, на какой-то объект, но при этом нуждается в инструментах, в конструктах и моделях, которые, однако, тоже могут становиться объектом или, вернее, которые имеют тенденцию превращаться в объект. Это превращение, рассмотренное Г. Б. Гутнером на не-

4. Ср. сборник, который можно считать программным для современных реалистов: [Realismus]. Почти в каждой статье так или иначе присутствует аргумент Патнэм.

скольких примерах (самый яркий — история атома как научного концепта), как раз и сопровождается удивлением или, вернее, оно им инициируется: мы замечаем, что то, что нам было знакомо, инструмент, с которым мы привычно работали, та или иная конструкция, или модель, или просто понятие, совсем не просты и не прозрачны; что в них обнаруживается удивительная глубина и сложность. Эта сложность может восхищать или ужасать. Именно в этом месте рассуждения Г. Б. Гутнера понимаешь, почему он говорит именно об удивлении (хотя и не только о нем, но о нем в первую очередь). Ведь ужас, восхищение, благоговение всегда несут на себе какую-то оценку. А говоря об удивлении, удается этого избежать. Оно не есть радость и не есть печаль, вернее, оно может быть и тем и другим, и радостью обретенного нового, и печалью утраты прежней ясности. Еще раз подчеркну, вслед за автором: это не психологическое понятие, а философское. Речь идет об удивлении как недоумении перед лицом открывающегося, того, что не было ни просчитано, ни предсказано, того, что, как сказано в книге, удивительно, потому что необъяснимо, а значит, его могло бы и не быть, более того, его не должно было бы быть. Но оно есть. Радуемся мы этому факту, ужасаемся ему или благоговеем перед ним — это как раз вопрос личной психологии. Но удивление имеет здесь структурообразующий характер, оно необходимо для того, чтобы превращение в объект состоялось. Оно не просто его сопровождает, оно и есть движущая сила этого превращения.

Последнее делает ранее использованный для других целей инструмент объектом созерцания и дескрипции, т. е. собственно объектом интереса. Потеря такого объекта чревата сведением науки, на этом настаивает книга Г. Б. Гутнера, к утилитарной практике, когда нет смысла говорить о познании, но лишь о технологическом использовании и о развитии определенных навыков. То, что такое сведение не только не есть редкость, а, напротив, нормальная стадия в развитии научной теории, подчеркнуто несколько раз. В любом случае, автор весьма далек от стенаний по поводу современной деградации науки, поставившей себя на службу исключительно потребностям технического мироустройства. Утилитарное применение науки не только совершенно естественно, оно изначально заложено в самих ее механизмах. Разумеется, она не существует без инструментов. Конечно же, ее цель — создание единой теории всего, демонстрация прозрачности и предсказуемости всех явлений. Она не может отказаться от конструкций и жить одним созерцанием, хотя бы потому что со-

зерцание невозможно без предпосылок. Конструирование всегда уже началось. Иначе и удивления не было бы. Ведь оно связано с эффектом обманутого ожидания. Для него необходимо, как минимум, чтобы это ожидание было, т. е. чтобы были понятия, теории, модели, предпосылки, одним словом, как раз те конструкты, которые позволяют ученому работать и дают ему возможность увидеть нечто как объект. Но они же и закрывают объект, заставляют его как бы исчезнуть, раствориться. Вместе с ним исчезает и реальность как таковая, реальность исследуемого объекта. И вдруг — момент внезапности, как в захватывающем приключении, здесь очень важен — объект вновь возникает как бы ниоткуда, он властно заявляет о себе, он не хочет укладываться в предложенные модели. Говоря языком Б. Латура (этот автор важен для Г.Б. Гутнера (с. 13–15)), он дает сдачи [ср. *Latour*]. Если этот момент изъять из научной деятельности, то от нее просто ничего не останется. Она даже не превратится в ремесленную деятельность. Она просто станет невозможна.

Но кто и зачем хочет отнять у науки этот момент? Думаю, нетрудно догадаться, что речь идет о позиции, противоположной реализму, о так называемом конструктивизме. Именно он, особенно же радикальный конструктивизм, оказывается главным объектом полемики⁵. Хотя, думаю, из всего уже сказанного ясно, что и ему Г.Б. Гутнер отдаст должное. Радикальный конструктивизм, подкрепленный эволюционной эпистемологией, предстает в его книге как мощная концепция («очень мощная эвристика» (с. 26)), с которой трудно спорить, можно разве что ее ограничить и указать на необоснованность ее слишком уж больших притязаний. Вполне возможно, что все без исключения человеческие практики (Г.Б. Гутнер выделяет наряду с научными и утилитарными еще деонтические, эстетические, игровые и религиозные) сводятся к утилитарному принципу, т. е. существуют только утилитарные практики, направленные исключительно на выживание индивида или социума. С такой теорией спорить

5. Здесь не место разбирать различные варианты реализма, например, онтологический, эпистемологический, семантический и т. п. Впрочем, и о конструктивизме придется говорить только в общем, выделив разве что радикальный конструктивизм, как это делает сам Г. Б. Гутнер. Думаю, не будет преувеличением сказать, что, не споря напрямую со всеми этими концепциями (за исключением того же радикального конструктивизма),

автор учитывает самую суть каждого аргумента, не столько чтобы его опровергнуть, сколько чтобы найти в нем рациональное зерно — прием в высшей степени необычный в рамках данной полемики. Б. Латур говорит в этой связи о настоящих войнах между сторонниками обеих позиций, которым, подобно истуканам, приносятся клятвы верности и обеты бороться до конца (ср. [*Latour*]).

бесполезно, поскольку она может включать в себя любые факты, ее в принципе нельзя фальсифицировать. Согласно определению Поппера, она, кстати, именно поэтому сомнительна с точки зрения своей научности. Но Г. Б. Гутнер только однажды пользуется этим аргументом (с. 27–28). В конце концов он ничего не опровергает. Разве вся наука Нового времени не стремится как раз к всеохватывающей теории, в которую можно было бы вписать любой факт? Может, Поппер не прав, дискредитируя эти устремления как ненаучные? Гораздо интересней поймать эволюционную эпистемологию на внутреннем противоречии, что Г. Б. Гутнер и делает, указав на необоснованное применение принципа причинности (с. 27). И еще важнее: эволюционный принцип должен быть применим и применяется в эволюционной эпистемологии к самой науке. Это значит, что и научные теории подлежат селекции в ходе борьбы за выживание социума. Никаких иных критериев наука, с точки зрения эволюционной эпистемологии, не предполагает. Мы же не станем всерьез говорить об истинности или о познании реальности?! Все эти концепты не более чем утилитарные конструкты, позволяющие выжить. Но тут возникает вопрос: как же быть с самой этой теорией? Она не претендует на истинность, вернее, эта последняя определяется только тем, что она способствует выживанию. Но тут явное противоречие. Если, скажем, любознательность объяснить необходимостью освоения нового, которое, в конечном счете, имеет весьма утилитарный характер, разве не приведет это к утрате любознательности? Если вам объяснят, что, стремясь сделать какое-то открытие, отправляясь на поиски приключений или встречаясь с незнакомыми вам людьми, вы всего лишь следуете некоторому инстинкту, выработанному в интересах социума, разве не ослабит это ваш интерес к тому, что вас ждет и не уничтожит на корню радость новизны? Но в таком случае эволюционная эпистемология уничтожает как раз то, что она же признает необходимым для выживания, следовательно, она не дает преимуществ в борьбе за существование, следовательно, она не удовлетворяет собственным критериям истинности или, вернее, пригодности научной теории.

Я уделила здесь этому аргументу так много внимания (Г. Б. Гутнер этого не делает, он лишь намекает на этот ход мысли (с. 32–33)) потому, что он мне кажется очень существенным для всей книги и задач, поставленных в ней. Сведение всех практик к утилитарным, действительно, представляет собой серьезную проблему, и не только для науки, не только для философии, но, не по-

боюсь такого обобщения, для современного человека. Мы все (и Г. Б. Гутнер говорит об этом как в самом начале своей книги (с. 23–24), так и подробно разбирая все тот же ход мысли в антропологической концепции К. Гирца в самом ее конце (с. 186)) склонны сводить все, что нам важно и дорого, к практическим объяснениям, по формуле «это не более, чем...» и «на самом деле». «Тебе только кажется, что ты хочешь бескорыстно послужить другим людям, потому что они тебе безразличны. На самом деле, ты следуешь инстинкту, выработанному тысячелетиями в интересах выживания человеческого рода». Или: «Ты только думаешь, что влюблен, потому что встретил родственную душу. А на самом деле, это не более, чем игра весенних гормонов, т. е. все дело лишь в стремлении удовлетворить естественные потребности». Или: «Ты думаешь, что тебе хочется узнать что-то новое. На самом деле, образование нужно только для того, чтобы чего-то добиться в жизни, сделать карьеру и т. д.» Это «на самом деле» и есть сведение всех практик к утилитарным. Оно имеет два существенных свойства: отрезвляет то, что принято считать наивностью, и унифицирует окружающий нас мир. Наивно считать, что речь идет об альтруизме, о любви или о стремлении к познанию. В действительности, все эти вещи скрывают нечто простое и однообразное: пользу, выживание, борьбу за существования. Я не хочу здесь обсуждать, насколько такое вульгарное толкование вытекает из теории эволюции, взятой именно как научная теория. Это вопрос непростой, и Г. Б. Гутнер его лишь косвенно затрагивает. Не менее важен здесь марксизм, прочно вошедший в наше сознание и заставляющий нас свято верить в экономические основания всякой человеческой деятельности, разоблачая все иные объяснения как элементы ложного сознания или идеологии. Став мировоззрением, эволюционизм, помноженный на марксизм (с. 24–25), предъявляет претензии не просто все объяснить, но все разоблачить в его подлинной сущности, т. е. утилитарности. Причем под «все» подпадает все то, что важно для человека: нравственное чувство, любовь, любознательность. Современный человек не может иначе, как видеть вещи в свете этого разоблачения⁶. Это не значит, что каждый из нас с ним согласится, но не учитывать его не дано сегодня никому. Парадокс заключается в том, что если все эти

6. Хотя тут возможны и другие типы разоблачения, например, фрейдистское. Важно, однако, что логика разоблачения ложного сознания по принципу «а на самом деле» и тут сохраняется.

уличенные в их прагматичности чувства, мысли и привязанности действительно несли в себе ту биологическую функцию, которая им приписана эволюционизмом, то именно она, эта функция, оказывается под угрозой, и именно в силу разоблачения. А, следовательно, эволюционизм подрывает сам себя, разоблачая и себя как «не более, чем» и одновременно ставя под вопрос собственную пригодность по отношению к тому, что им же признано основой основ — полезность для выживания.

В этой связи Г. Б. Гутнер говорит о границах эмпирического знания, солидаризируясь с Кантом в защите «интереса разума в споре с самим собой» (с. 31–32). Пользуясь логикой кантовских антиномий, можно сказать, что мы давно уже приняли сторону антитезиса, т. е. позицию, направленную против нашего разума и его интересов. Такая позиция кажется нам более честной и более реалистичной по причинам, обсуждение которых уведет нас далеко в историю западноевропейской философии и, вообще, историю европейской культуры. Но тот факт, что именно эта позиция постепенно возобладала, никак нельзя отрицать. Это не только итог радикального конструктивизма. Сам Кант играет тут едва ли не ключевую роль. Здесь нельзя не заметить, что в разбираемой книге речь идет о гораздо более фундаментальных вопросах, чем те, которые подразумеваются противопоставлением реализма и конструктивизма (или, скажем, номинализма). То же можно сказать и о традиционной оппозиции практики и теории или *vita activa* — *vita contemplativa*. В книге Г. Б. Гутнера поражает еще и то, что, не отказываясь напрямую от всех этих традиционных противопоставлений, его размышления уводят на несравнимо большую глубину и предлагают гораздо более фундаментальные различия. Получается, что утилитарный аргумент, выработанный эволюционной эпистемологией в подкрепление радикального конструктивизма, одновременно и умаляет науку, лишая ее собственных оснований, и делает ее претензии на научное объяснение всего поистине безграничными. И задача заключается не просто в том, чтобы защитить теоретическое созерцание от утилитаристских разоблачений (это, в сущности, невозможно, о чем и сказано совершенно четко), но в том, чтобы прояснить природу того хрупкого баланса между конструкцией и реальностью, поиск которого есть смысл и цель всякой научной деятельности.

Попробуем еще раз оттолкнуться от традиционного противопоставления практики и теории. Здесь можно задаться вопросом:

как случилось, что практика не только оказалась выше теории, но и постепенно заменила ее, претендуя на исключительную, разоблачающую роль по отношению к началу научного познания, как и всякой человеческой деятельности? Как она превратилась в оценочную категорию, даже в своеобразную похвалу этой деятельности? С одной стороны, это превращение, по-видимому, неизбежно. Ведь и Г. Б. Гутнер говорит о практиках, в том числе научных. Но, с другой, эти научные практики не могут и не должны утратить свою непрактическую специфику. В качестве образующего начала они всегда уже содержат нечто иное, причем в двояком смысле — и как способ их существования, и как их содержательный аспект. Это иное есть момент дескрипции, созерцания объектности объекта, чреватое «разрывами семейных сходств» (с. 78), тех самых сходств, которые по Витгенштейну — единственное основание всякой теории, так что объяснить их «разрывы» становится как раз невозможно, не введя иной (онтологический) принцип помимо языковых игр, чего Витгенштейн как раз и старается всеми силами избежать как в «Философских исследованиях», так и в анализируемых Г. Б. Гутнером «Замечаниях по основаниям математики» и заметках «О достоверности». Сказать, что языковые игры — это не только наши игры, но и игры самих вещей (с. 77), значит поставить предел практико-коммуникативному объяснению, не отрицая его в принципе, но не удовлетворяясь им и признавая, в конечном счете, его принципиальную неполноценность.

Мысль о превосходстве практики над теорией, о примате практики, однажды возникнув, очень быстро теряет свой революционный статус и превращается в банальность. Если Френсис Бэкон (дважды упомянутый в этой связи Г. Б. Гутнером (с. 7, 184) подчеркивал принципиальную новизну требования стать на службу человеческим потребностям вместо того, чтобы заниматься бесплодными созерцаниями, то для позднего Витгенштейна уже попросту очевидно, что теория есть некоторая болезнь языка, которой необходима настоящая терапия, терапия практики. Собственно, всякая теория есть не что иное, как злоупотребление практикой. На этом же основано и противопоставление подручного и наличного у Хайдеггера — противопоставление, которому Г. Б. Гутнер уделяет не меньше внимания, чем концепции позднего Витгенштейна. При этом он соглашается с Витгенштейном в том, что и научный дискурс существует только как языковая игра, которой нужно практически обучаться и которая

подчинена критериям применимости. Действительно, практика нейтрализует всякое недоумение и дает ощущение достоверности знания, причем делает это в обход теории, отказываясь от картины мира в пользу мира, в котором мы всегда уже существуем, — участвуем в игре, по Витгенштейну, в который мы вброшены, в терминологии Хайдеггера. Но тут-то Г. Б. Гутнер и встает на защиту «картины мира», а вместе с ней, и «вопроса о бытии», и «онтологического смысла семейных сходств». Именно наука, т. е. собственно научная интуиция, предлагает эту «картину» созерцать, а не использовать, смотреть на нее как на чудо, а не как на банальную часть повседневности. В этом своем качестве наука оказывается не просто человеческим делом, а совершенной необходимостью, так как никакая утилитарность без нее не была бы возможна, хотя или как раз в силу того обстоятельства, что она к ней вовсе не сводится. В этом Г. Б. Гутнер противоречит не только Витгенштейну (в его формулировке его собственный «образ понимания» «не вполне совпадает с витгенштейновским» (с. 81))⁷. Но в этом он противоречит и Хайдеггеру (он предупреждает читателя, что, «возможно», придется «пройти еще дальше, куда он (Хайдеггер. — Е. П.), скорее всего, уже не пойдет» (с. 160)), для которого субъект-объектные отношения, исследовательская установка на созерцание, хотя и есть модус присутствия в мире, но и признак его ущербности, утраты подручности, а вместе с ней и доступа к живым взаимосвязям и способности действовать в мире. Рождение объекта для Хайдеггера связано, таким образом, не с актуализацией вопроса о бытии или даже его обретением, как для Г. Б. Гутнера, но как раз с утратой этого вопроса. Это начало того отчуждения, которое приведет, по мысли Хайдеггера, к безличности “*man*”, к утрате возможностей, в конечном счете, к забвению бытия. Тем самым в науке на первый план выступает технологичность, превращение ее в производство, наконец, тема власти, подчинения, овладения, которая мощно заявляет о себе от Бэкона до Маркса. Действительно, нельзя не согласиться, что эта тенденция идет рука об руку с торжеством безличного “*man*”,

7. Некоторые поздние заметки Витгенштейна, как, например, та, что использована мною в качестве эпиграфа, демонстрируют тот факт, что и он, по всей вероятности, не был совершенно чужд мысли Г. Б. Гутнера о фундаментальном значении удивления для всякой познавательной деятельности. Проблема заключалась в том, что он, следуя

клише Нового времени, как раз противопоставлял научную деятельность такому удивлению, как это делал, например, Спиноза, считавший удивление признаком невежества. Правда, Витгенштейн, кажется, не был склонен к таким оценкам. Но увидеть научную деятельность в иной перспективе ему, видимо, не удалось.

с обезличиванием и утратой возможностей, в конечном счете, со все более наступающим нас ужасом Ничто. Однако, отдавая должное этой мысли Хайдеггера и в то же время не поддаваясь хайдеггеревскому пафосу, Г. Б. Гутнер отмечает, что в его анализе упущен один важный момент: связанное с объективностью удивление. Инструментальность подручного и превращение объекта в производство имеют одну общую черту — утилитарность, будь то утилитарность изначального бытия-в-мире или утилитарность опустошающего землю господства. Им противостоит созерцание объекта как чуда — удивление, приходящее на смену ужасу и как раз спасающее от этого ужаса. В этом случае удивление есть не просто эмоциональное состояние, но экзистенциал в хайдеггеревском смысле, как раз потому (и Хайдеггер тут не пошел бы за Г. Б. Гутнером⁸), что оно разделяет субъект и объект, выделяя объект из сферы подручного, привычного и необходимого для существования⁹. Именно такое противостояние ужасу перед Ничто в удивлении Г. Б. Гутнер блестяще демонстрирует на двух примерах — Декарта и Эйнштейна.

Не вдаваясь далее в философский контекст книги (она полна скрытыми и явными отсылками к истории не только научной мысли, но и, прежде всего, философии), отмечу только, что ни одна концепция в ней не используется ни только для подкрепления сказанного, ни только для опровержения. Даже если вначале кажется, что только для подкрепления тезиса об удивлении упомянуты, например, Платон и Аристотель, то это всего лишь первое впечатление. В дальнейшем читателя ожидает в высшей степени оригинальный анализ с целью прояснить взгляд обоих философов на начало научного поиска и не просто подтвердить свой тезис, но создать еще один, новый образ удивления (с. 111–133). Тема образа, кстати, заслуживает особого внимания. И не случайно она рассмотрена только в самом конце, на последних страницах заключения¹⁰. Только после того, как перед читателем проведена вереница образов удивления, становится понятно, что это значит, в каком смысле семейное их сходство оказалось «ре-

8. Вспомним хотя бы, что в «Бытии и времени» сказано о любознательности.

9. Г. Б. Гутнер обращает внимание на двусмысленность слова «объект»: объект исследования и абстрактный объект — не одно и то же (с. 84).

10. Из частного разговора с Григорием Борисовичем мне известно, что его книга первоначально

носила именно такой подзаголовок: «Образы удивления». Подзаголовок этот пришлось по внешним соображениям, в конце концов, заменить на не менее, на мой взгляд, удачное «Рассуждение об удивлении». В окончательном варианте «Образы удивления» — заглавие заключения.

альностью, явленной с их помощью» (с. 194). Лишь в конце мы понимаем, что только так об удивлении и можно было говорить, не определяя его, но показывая его нам как действенное начало в истории человеческой мысли и как условие ее существования.

На этом стоит остановиться, прежде чем завершить наш обзор увлекательной, необыкновенно яркой книги Г. Б. Гутнера. Что это за образы? Сколько их и какие они? Конечно, это прежде всего образы тех авторов, о которых у Г. Б. Гутнера идет речь. Это яркая вереница величайших гениев человечества — от Платона и Эмпедокла до Гейзенберга и Эйнштейна. Но образы эти можно систематизировать и описать, хотя и лишь до известной степени. Один из них, может быть, самый важный, описан как предчувствие единства в многообразии явлений внешнего мира, предчувствие, не только позволяющее открывать все новые и сложные единства, но раскрывающее неожиданную целесообразность нашей собственной способности суждения. Яркий пример или, вернее сказать, образ такого удивления явлен Кантом, причем не только в анализе научной, но и эстетической деятельности, вернее, в том общем принципе, который по Канту лежит в основании как той, так и другой, — в принципе целесообразности. Эту же мысль Г. Б. Гутнер прослеживает и у Платона, и у Плотина, и, например, у Гете. Однако, именно у Канта (прежде всего, в его аналитике возвышенного), а вслед за ним, у Гейзенберга, он находит еще один важный момент: удивление вызвано не просто обретаемым единством, но и его окончательной невозможностью. Именно эта двойственность — предчувствие единства, но и предчувствие, что всякое единство будет неполным и недостаточным — и есть основание того, что Г. Б. Гутнер назовет «балансированием на грани бытия и небытия» (с. 81). И здесь нам предстает новый образ удивления: реальность противится нашим конструкциям, она в них не просто не вписывается, но объект оказывает им сопротивление, то самое сопротивление, которое по Хайдеггеру ведет к утрате подлинности, а значит, и живой связи с бытием. По Г. Б. Гутнеру эта утрата чревата новым рождением — рождением объекта как бы из ничего. Оно же первое столкновение с реальностью, причем именно столкновение, конфронтация, чреватая не только удивлением, но и неудовольствием. Здесь нетрудно заметить, что следует из концепции Г. Б. Гутнера, хотя и не сказано в книге напрямую. Кантовская путеводная нить познавательной деятельности — удовольствие (*Lust*) от применимости наших представлений (*das Passen*) — освещает всего лишь одну из ее сторон. Другая связана

с неудовольствием, с тем, что всякое единство, в конечном итоге, неполно и несовершенно. Всякое единство способно обнаружить и, действительно, рано или поздно обнаруживает себя как всего лишь сконструированное нами единство, которому мощно и властно противостоит реальность объекта, противящегося нашей воле, заявляющего о своей сложности и потому о своей реальности. Удивление возникает как на пороге обретаемого единства, как восхищение, что оно возможно, так и в момент его утраты, как следствие этого столкновения и не менее восхищающая, скорее, ужасающая невозможность окончательного единства, как благоговение перед этой невозможностью, перед реальной сложностью и самостоятельностью объекта нашего интереса. Собственно, потому-то он и интересен, потому-то мы снова и снова отправляемся на поиски того самого единства, которое, по всей вероятности, никогда не обретем. Научный поиск не есть бесцельная смена парадигм, но движение от одного единства к другому, от инструмента к объекту, который вновь превращается в инструмент, но может и вновь превратиться в объект. Это приключение, цель которого все новые столкновения с реальностью. Эффект такого столкновения — рождение не только объекта, но и новой теории. Собственно именно этот момент и дает нам образы удивления: «... речь идет о раскрывающемся, но не раскрытом, о загадке, которая вот-вот будет разгадана» (с. 80).

Не думаю, что имеет смысл спорить с автором, пытаюсь уяснить, нужно ли в таком случае говорить о двух образах удивления, в корне различных: не только податливость мира, его соответствие нашим представлениям, конструктам и теориям, но и его удивительная неподвластность, его строптивость и самостоятельность могут стать как источником удивления, так и признаком того, что мы имеем дело с реальностью. Или все же речь идет об одном и том же образе, так как одно, по-видимому, невозможно без другого: неподвластность потому и удивительна, что она приходит на смену податливости, успех конструирования потому и неожидан, что реальность далеко не всегда дает себя вписать в наши конструкции. Но важно, что эта двоякость четко проступает в книге Г. Б. Гутнера (хотя, к сожалению, и не становится сама предметом анализа) в отличие от Канта, сводящего деятельность ученого к поиску единства и радости по поводу собственных успехов в этом направлении, а значит, и принимающего, в конечном счете, логику утилитарного аргумента. Лишь в аналитике возвышенного уловлен момент, столь важный для Г. Б. Гутнера.

Кант назовет его удовольствием от неудовольствия¹¹, т. е. именно парадоксальной радостью от неуспеха нашей конструкции. Но связь его с научной деятельностью остается непроясненной, чем и обусловлен тот факт, что Кант, в конечном счете, откажет ученому в качественно ином статусе, чем статус ремесленника или ученика, честно и добросовестно систематизирующего свои знания и применяющего найденные другими принципы на практике¹². Но так невозможно объяснить рождение новой теории — именно тот момент, на который направлено все внимание Г. Б. Гутнера. Говоря кантовским языком, мы так и не постигли принцип рефлектирующей (в отличие от субсумирующей) способности суждения, если попросту свели ее к целесообразности и даже указали на ее родство с переживаниями прекрасного. Только когда мы увидели в ней также и способность к созерцанию возвышенного, мы постигли открывающийся нам смысл нецелесообразности: вызывая удивление, он являет нам не просто сложность и непрозрачность объекта, но и его непостижимую реальность. Удовольствие от неудовольствия, порожденное этим опытом, это, конечно же, не злорадство по поводу бессилия наших конструкций и их иллюзорности (такое чувство возможно, но оно не сможет стать основанием нашей деятельности, а потому философски малозначимо), это радость обретения той точки опоры, на которой может возводиться новая конструкция.

Удивление, таким образом, как и сказано в книге Г. Б. Гутнера, возникает «в какой-то неуловимости, в пограничном состоянии между пониманием и непониманием» (с. 91), между собственным конструированием и столкновением с реальностью, без которого оно не могло бы начаться, между восхищением простотой и благоговением перед сложностью. Потому-то мотив удивления, обнаруживаемый у разных авторов, так варьируется. Некоторые из них делают акцент на одной, другие — на другой его стороне. Но мне не хотелось бы вопреки автору сводить все эти вариации к единому знаменателю. Ибо и в этом случае нам не следует забывать о сложности нашего объекта — научного познания и связанного с ним удивления. Г. Б. Гутнер и не делает этого. Он не сводит образы удивления к одной формуле, даже если она несет в себе двойственность. Речь идет не только о, пусть и недостижимом, единстве в многообразии, но и о «повышенной чувствительно-

11. Критика способности суждения. § 27.

12. Там же. § 47.

сти к противоречиям» (с. 127), обнаруживающей дискретность в потоке непрерывности, и о дистанцированности от объекта, связанной со знанием, даже если познающий стремится прояснить все свои предпосылки и как бы слиться со своим предметом, подражая Божественному Уму, и о противостоянии ужасу Ничто, который, в свою очередь, предстает как мрак сомнений у Декарта или как тоска повседневности у Эйнштейна. Каждый образ интересен сам по себе, каждый являет реальность научного знания по-своему, не так, как хочется автору или, вернее, не так, как хотелось бы ему, если бы его целью было создание теории удивления или даже теории научного познания. Но именно этому искушению автор книги успешно противостоит. Восхищение и благодарность по отношению к своим предшественникам, соприкасавшимся с Реальностью — вот еще один образ удивления, который явлен нам в книге примером Эйнштейна. Именно этот образ определяет, как мне кажется, ту манеру письма, о которой я писала вначале: ту деликатность и чуткость, с которой Г. Б. Гутнер обращается с чужими концепциями. Это не просто проявление скромности и личной неприязнательности автора, но подлинное восхищение всеми теми людьми, которые до него шли этим удивительным путем — путем познания. Каждый из них, по-своему, являл образ удивления и, следовательно, каждому из них открывался какой-то фрагмент Реальности. Так что книга Г. Б. Гутнера не соперничает с ними, но с благодарностью принимает все те плоды познания, которые были ими собраны.

Мой анализ книги Г. Б. Гутнера завершен, хотя далеко не полон. В ней множество тем, которые могли бы быть развиты. Каждая глава, по сути, отдельное, увлекательное исследование. До сих пор я ничего не сказала здесь ни о в высшей степени интересной триаде «описание — наррация — миф», которой посвящена в книге отдельная глава, ни о других отсылках в область гуманитарных наук, которые, однако, сознательно оставлены за скобками как самостоятельная область исследования, ни о религиозном дискурсе. Последняя тема кажется мне, однако, настолько важной, что оставить ее совсем без внимания я не могу.

О религиозных практиках в книге говорится не раз, но в основном для того, чтобы либо отграничить, либо, наоборот, сопоставить их с другими. Вообще, кажется, что тема эта, в каком-то смысле, обойдена в книге целомудренным молчанием и что автор даже как бы обрывает свои рассуждения, когда речь заходит или могла бы зайти о ней. К тому же он подчеркивает, что речь

никоим образом не идет о религии, но лишь о некоторых религиозных практиках иудео-христианской традиции (с. 48). Более того, то общее, что он находит в научном и религиозном дискурсе — удивление, дистанцированное восхищение или благоговение перед объектом — оказывается также характерным и для практик эстетических (с. 47). Собственно, в задачи Г. Б. Гутнера вовсе не входило строго разграничить все эти практики. Ясно, что все они почти не существуют в чистом виде. Но «почти» здесь очень существенно. Ибо хотя они и существуют в тесной связи, связь эта может и исчезать. Впрочем, никакой теории практик Г. Б. Гутнер нам не предлагает. И все же есть у каждой из них некоторый учреждающий момент, благодаря которому она, несмотря на всю логику разоблачений, сохраняет свою специфику. Специфика религиозных практик (или, как осторожно замечает Г. Б. Гутнер, некоторых из них) в том, что внимание направлено в них не на предмет говорения, а на Того, к кому человек обращается. В этом суть исповедального дискурса. В его фокусе не объект, а Лицо. Предметом, о котором говорится, здесь оказывается сам говорящий или, вернее, то отношение, которое Бубером описано как «Я — Ты» (с. 48). Это не исследование, это ответ на Откровение.

В дальнейшем рассуждении пропасть между научным и религиозным дискурсом только увеличивается. Автор как будто солидаризируется с критикуемым им антропологом Гирцем в том, что смысл религии вовсе не в объяснении происходящего в мире, но во вполне прагматической выработке соответствующих культурных моделей, ритуалов и норм поведения, этоса, который действует как инструкция к применению. Собственно, в этом Гирц как раз недооценил значение научной деятельности, которая к такой инструкции не стремится или стремится не только к ней, ибо она не консервирует существующих представлений об упорядоченности мира, вернее, она делает это, но делает это «на фоне регулярно возвращающегося хаоса» (с. 187)¹³. Что до религии, то описание ее как инструкции соответствует ее архаическим практикам. Но существуют ли другие? Настораживает сделанное вскользь замечание Г. Б. Гутнера, что «в нормальном случае вера в Божественное творение не является для верующих объяснительной теорией» (с. 28). С одной стороны, смысл этого замечания ясен:

13. Можно сказать, что именно присутствие так понятой научной деятельности, является либо «фальсифицирующим контрпримером к теории Гирца» (с. 187), либо должно привести к противопоставлению архаических и неархаических обществ. Последние как раз не довольствуются устройством своего «мира», но стремятся к «картине мира».

в противном случае религиозные практики сводились бы к исследовательским, или, наоборот, исследовательские приобретали бы черты религиозных, как в случае крайнего креационизма, как, впрочем, и радикального эволюционизма. С другой, сомнительность сведения религиозных практик к одним лишь ритуалам и инструкциям очевидна. Действительно ли они не предполагают никакого упорядочивающего объяснения происходящего?

Здесь, мне кажется, центральное значение имеет уже не раз упомянутая глава об Эйнштейне. Говоря о созданном им образе удивления, Г. Б. Гутнер замечает, что движет им, безусловно, «глубокая вера в разумное устройство мира» (с. 169). Однако это разумное устройство не перестает оставаться чудом, и невозможно сказать, что же здесь первично — вера или удивление, вызванное тем, что чудо, действительно, происходит. Казалось бы, если веришь в чудо, оно не должно удивлять. Но не менее верно и обратное: если совсем не веришь в него, оно не сможет тебя удивить, даже если произойдет¹⁴. И в том и в другом случае оно перестает быть чудом. Значит, либо чудо (а с ним и удивление) вовсе невозможно, либо вера не есть уверенность, не есть, вообще, некоторое состояние ума, но то самое экзистенциальное балансирование на грани, которое одно делает возможным восприятие Откровения, но также и рождение объекта, и, вообще, всякое столкновение с Реальностью. Восхищение Эйнштейна работами коллег, о котором было уже упомянуто, есть следствие такого понимания веры и чуда: их успехи питают веру в разумность мира, их удачи радуют, но и изумляют как откровение. В этом вера ученого подобна религиозной вере: последняя не сводится к абстрактным теориям, но не сводится она и к поведенческим ритуалам. И та, и другая есть «вера в чудо и удивление от того, что это чудо действительно происходит» (с. 169). Потому-то Эйнштейн мог с полным правом заявить, что «серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди» (с. 169).

Мне кажется, не будет преувеличением сказать, что книга Г. Б. Гутнера тем самым проясняет не только начало научного познания, но и важный аспект религиозного отношения к миру, его несводимости ни к объяснительным теориям, ни к инструк-

14. Не с этим ли связан все время возвращающийся в Ветхом и Новом заветах мотив неверия, несмотря на все виденные чудеса? А также то, что Христос то и дело запрещает исцеленному рассказывать о своем исцелении? Возможно, этот странный запрет объясняется именно тем, что чудо

для неверующего есть соблазн — соблазн объяснения по описанному выше принципу «не более, чем» и «на самом деле». Но не менее опасен, видимо, и соблазн считать, что чудо — нормальное состояние мира, на которое мы всегда вправе рассчитывать.

тирующим ритуалам. Это еще один неожиданный результат, который не был обещан и не был даже заявлен в книге. Но в этом-то, как мне кажется, и заключается ее главное достоинство: ее плоды столь же многообразны, как и рассматриваемые в ней образы. Это многообразие, подчеркну еще раз, несводимо и не должно сводиться ни к какому единству. И все же следует сказать, следуя логике Г. Б. Гутнера, что единство это, тем не менее, угадывается. Оно задано питающей его верой в чудесность мироздания и чудесность нашей познавательной деятельности. Как бы мы ни отрицали эту чудесность, к чему бы мы ни сводили удивление — к поиску выгоды или к страху перед неизвестностью — именно она, эта вера, есть самое основание деятельности ученого, пока он не перестает быть ученым, т. е. не перестает стремиться к знанию о Реальности, даже если столкновение с ней чревато, порой весьма неприятными, неожиданностями. Но неожиданности эти — залог успехов, их нетривиальности и их удивительной, поражающей силы. Эти взлеты и падения составляют радость и смысл того приключения, которое зовется познанием. В этом смысле, как сказано в книге Г. Б. Гутнера о том же Эйнштейне в связи с его «Автобиографическими заметками», жизнь ученого — тоже чудо: чуду он посвящает свою жизнь и о нем же он размышляет на пороге смерти, подводя ее итог.

Источники и литература

1. *Латур* = Латур Б. Надежды конструктивизма / Пер. с англ. О. Столяровой // Социология вещей : Сборник статей / Под ред. В. С. Вахштайна. М. : Территория будущего, 2006. С. 365–390.
2. *Latour* = Latour B. When things strike back: a possible contribution of science studies to the social sciences // *British Journal of Sociology*. 2000. V. 51. N. 1. P. 107–123.
3. *Putnam* = Putnam H. What is Mathematical Truth? // *Mathematics, Matter and Method : Philosophical Papers*. V. 1. Cambridge University Press, 1975. P. 60–78.
4. *Realismus* = *Der neue Realismus* / Hg. von M. Gabriel. Berlin : Suhrkamp, 2015. 422 s.
5. *Wittgenstein* = Wittgenstein L. Vermischte Bemerkungen // *Ibid*. Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1984. 508 S. (Werkausgabe; Bd. 8)

E. A. Poljakova

The Miracle of Reality. Reflecting on G. B. Gutner's Book "The Basis and Motivation of Scientific Knowledge. Discourse on Wonderment"

The article deals with the philosophical context of G. B. Gutner's book in relation to its central thesis of the non-utilitarian origin of scientific practice which reveals itself as wonderment. The latter is understood not as a psychological state but as perplexity caused by the complexity and the obscurity of an object that does not fit into models created by scholars. This perplexity is fraught with converting the tool of theory into the object of research. As shown in the article, this approach to the research practice is fundamentally contrary to the assertion of the primacy of practice over theory which determines the evaluation of scientific progress starting with the modern age until now. Gutner's thought runs counter both to the position of the so-called new realists and that of radical constructivism reinforced by evolutionary epistemology. Hidden debates with Heidegger and Wittgenstein as well as the "images of wonder" which were revealed by such outstanding thinkers as Euclid, Plato, Kant, Descartes, Einstein, and Heisenberg are also highly original. The article concludes by considering another important aspect of G. B. Gutner's book, his understanding of the specificity of religious practices, their irreducibility either to explanatory theories or instructive rituals. Although, in part for this reason, religious and research practices differ from each other, they share their relation to reality as a miracle which is revealed by virtue of existential balancing between belief in it and wonderment that it actually happens.

KEYWORDS: knowledge, realism, constructivism, reality, miracle, religion, G. B. Gutner.